



KEBEBASAN YANG  
BERINKARNASI:

**TELAAH KRITIS ATAS FILSAFAT  
KEHENDAK PAUL RICOEUR**

TEORI SENI SEBAGAI  
MEDIUM PEMBEBASAN  
DALAM PENDEKATAN  
PERSONALISASI



## Salam Redaksi

Jurnal kali ini membahas pemikiran Paul Ricoeur, George Orwell, Foucault, Agamben, Justin Martyr, Georg Simmel, Emmanuel Levinas, Paul Virilio, Donald Schön, Barbara Bolt, James M. Jones, Immanuel Kant, Merleau-Ponty, tentang filsafat kehendak, manipulasi bahasa, dialog antar agama, komunikasi, dromologi, testimoni, penciptaan seni, musik hip hop, dan ekologi.

Filsafat kehendak Paul Ricoeur merupakan sebuah proyek filosofis yang integral dalam lanskap pemikiran kontemporer. Keistimewaannya terletak pada keberhasilannya menyatukan deskripsi fenomenologis, pemahaman empiris, dan penafsiran simbolik dalam suatu kerangka sistematis yang dinamis dan terbuka terhadap kompleksitas eksistensi manusia. Dengan membangun tiga tahap utama —eidetik, empiris, dan puitik — Ricoeur mengangkat problem kehendak dari wilayah etika dan psikologi menuju medan refleksi ontologis dan hermeneutik yang lebih dalam. Konsep kebebasan yang berinkarnasi (*incarnate freedom*) yang ia ajukan mampu menjawab tantangan klasik dalam filsafat Barat mengenai dualisme antara subjek dan objek, serta antara kebebasan dan kodrat. Demikian yang ditulis **Syakieb Sungkar** pada artikel pertama.

Negara bekerja mencapai tujuannya melalui banyak mekanisme kekuasaan. Dalam Novel 1984, George Orwell menggambarkan sebuah negara totalitarian yang mempertahankan kekuasaannya dengan pendekatan manipulasi bahasa. Dalam manipulasi ada agenda kekuasaan. Melalui analisis Foucault dan Agamben, **Aman Aslam, Beda Holy Septianno, Lucia Krismonila, dan Thatsanai Upaka**, menunjukkan bagaimana logika kekuasaan (*panopticon*) bekerja, salah satunya melalui bahasa. Teknologi kekuasaan atas bahasa ditempuh lewat pengawasan sosial (*social surveillance*) tentang kebenaran dan penulisan ulang sejarah.

Dalam kehidupan yang pluralistik, sering terjadi konflik antaragama yang disebabkan adanya kesalahpahaman karena kurangnya dialog, sehingga muncul sikap intoleran. Dialog memungkinkan orang-orang dari berbagai agama hidup rukun dan damai sesuai ajaran masing-masing. Menurut **Chrispo Ambarita, Angella Rossanne Putri Siregar, dan Riris Johanna Siagian**, Apologetika dapat menjadi solusi dalam jembatan dialog antaragama. Karena Apologetika dapat membantu menjawab pertanyaan yang sering muncul dari dalam dan luar kekristenan melalui pendekatan yang rasional dan berbasis bukti. Hal itu dapat dilihat dari kasus Justin Martyr, yang berapologetika dengan argumentasi yang kuat pada zaman kekaisaran Roma, Antoninus Pius (138-161). Ia menggunakan apologetika untuk mempertahankan dan membela iman kepercayaan Kristen dari tuduhan-tuduhan yang dilontarkan kepadanya pada saat itu. Penjelasan dan jawaban dari tuduhan-tuduhan tersebut ditulis Justin dalam karya-karyanya seperti *Dialogue with Trypho*.

Paus Fransiskus menekankan pembangunan komunikasi yang membawa harapan, menghindari agresivitas, dan menumbuhkan budaya dialog. Komunikasi yang berbasis kelembutan dan rasa hormat dapat menjadi sarana rekonsiliasi. Dalam berbagai krisis sosial maupun pribadi, kata-kata yang diucapkan dengan kelembutan mampu menyembuhkan luka, memperbaiki hubungan, dan membangun harapan. Seperti yang dikatakan oleh filsuf Emmanuel Levinas dalam *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* (1961), wajah orang lain adalah panggilan etis yang menuntut kita untuk merespons dengan tanggung jawab dan kepedulian. Dalam dunia yang sering kali dipenuhi ketegangan, disinformasi, dan ujaran kebencian, komunikasi

yang mengedepankan kelembutan dan rasa hormat semakin penting untuk menciptakan kehidupan yang lebih harmonis. Demikian artikel yang ditulis **Gabriel Abdi Susanto** kali ini.

Dromologi adalah suatu kondisi di mana manusia bergerak secara independen dan akhirnya terpenjara dalam dunia yang serba cepat. Paul Virilio melihat dromologi sebagai sebuah bentuk pergeseran tata kelola dunia menjadi lebih cepat karena digitalisasi. Dromologi lahir di era pascamodernisme, yang membawa kepada relativisme kebenaran. **Fristian Setiawan** mempelajari implikasi dromologi pada bentuk komunikasi digital, yakni penggunaan *close friends* Instagram yang dilakukan oleh Generasi Z. Kebenaran yang diyakini oleh pengguna fitur *close friends* Instagram bisa berbeda-beda, definisi teman akhirnya bisa dipertanyakan ulang.

Testimoni adalah orang-orang yang hadir dalam suatu peristiwa dan mereka seolah menjadi yang terpilih dalam mengungkapkan peristiwa tersebut. **Ibnu Purwanto Budi Nugroho** melakukan penelitian atas posisi testimoni di dalam sistem fenomenologi, yang berkaitan dengan masalah fenomenologi sosial. Testimoni dapat dipandang melalui fenomenologi tubuh yang meruang dalam sebuah percakapan, mencapai sebuah interaksi yang atraktif di dalamnya. Kesaksian merupakan interaksi sosial yang terjadi melalui tuturan dan hubungan intersubjektivitas, hal ini ditunjukkan oleh Gerrit Jan Van Derr Heiden dalam bukunya, *The Voice of Misery*.

Karya seni tidak hanya sebagai produk estetis, tetapi juga sebagai wujud pemikiran *embodied* yang mampu menyingkap struktur-struktur afektif, sosial, dan eksistensial dalam kehidupan manusia. Gagasan bahwa penciptaan seni merupakan sebuah bentuk *knowing in action* (Schön, 1983), atau bahkan *site of knowledge production* (Bolt, 2007), telah membuka ruang bagi seniman untuk mewujudkan pengalaman kreatifnya sebagai bentuk refleksi epistemologis. Penelitian ini didasarkan atas pengamatan selama mengkurasi karya instalasi *The Cats World* yang diciptakan **Syakieb Sungkar** selama kurun periode tahun 2024 (perencanaan) dan tahun 2025 (produksi). Dengan mengambil pendekatan *practice-led research*, **Anna Sungkar** menelusuri bagaimana intuisi, tubuh, material, dan interaksi publik berkontribusi terhadap terbentuknya epistemologi personal dalam seni.

Gagasan Emmanuel Levinas tentang dasar etika bagi perlakuan manusiawi terhadap orang lain sebagai subjek, oleh **Agustinus Tamtama Putra** dan **Antonius Along** diterapkan menjadi pedoman moral bagi para pemimpin yang berkualitas unggul. Pemimpin yang baik menurut mereka adalah yang melihat dan memperlakukan siapa pun bukan sebagai objek, apalagi sebagai sarana untuk mendapatkan keuntungan pribadi. Pemimpin yang unggul adalah yang pertamanya menyadari bahwa orang lain adalah yang paling diutamakan, dijunjung tinggi martabatnya, dicintai sebagaimana intuisi primordial manusia dalam memandang wajah seseorang.

Ketika Gereja dan Lembaga Pekabaran Injil mulai banyak masuk ke Indonesia, mereka mulai mengembangkan kegiatan menurut kebijakan masing-masing. Hal ini dikhawatirkan membawa dampak negatif yang berkaitan dengan keraguan pada masyarakat jika masing-masing gereja menggunakan caranya sendiri untuk membuat penduduk Indonesia menjadi Kristen. Oleh karena itu, pemerintahan Hindia Belanda di bawah Raja Willem I menghendaki didirikannya sebuah Gereja Persatuan. Terbentuknya Gereja Persatuan (Protestan) pada tahun 1835 dapat dikatakan sebagai wujud gerakan ekumenis karena merupakan hasil dari upaya untuk mempersatukan gereja-

gereja Protestan. Demikian cuplikan kisah dari gerakan ekumenis yang ditulis **Paulus Eko Kristianto** dan **Pribadyo Prakosa**.

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 90 Tahun 2023 membuka jalan bagi Gibran Rakabuming Raka untuk maju sebagai calon Wakil Presiden mendampingi Prabowo Subianto. Sebagai putra Presiden petahana, majunya Gibran dengan mengubah Undang-undang yang berlaku justru melanggengkan praktik nepotisme —prinsip yang sama yang dilawan oleh gerakan Reformasi pada tahun 1998. **Feliks Erasmus Arga** ingin menunjukkan sejauh mana putusan-putusan tersebut berpedoman pada etika moral hukum di Indonesia dan bagaimana putusan-putusan tersebut merusak martabat dan nilai demokrasi di Indonesia pada Pemilihan Umum tahun 2024.

F. Gary Gray, produser film *Straight Outta Compton*, mengangkat fenomena rasisme yang dialami oleh grup musik hip hop N.W.A. Film ini menggambarkan kultur musik hip hop 90-an yang lahir dari proses kreatif penciptaan karya seni yang merespon kesenjangan ras kulit hitam yang terjadi di Amerika Serikat. **Fitrah Raihan Fahreza** dan **Desy Nurcahyanti** mendeskripsikan rasisme yang dialami oleh beberapa tokoh ras kulit hitam dan keterkaitannya dengan musik hip hop. Dengan menerapkan teori James M. Jones, artikel ini membahas musik hip hop sebagai medium untuk mengungkapkan pengalaman rasisme, diskriminasi, dan perjuangan komunitas Afrika-Amerika di wilayah urban.

Immanuel Kant menilai seni berdasarkan teori praktis yang dibatasi oleh regulasi atau konsep-konsep bawaan pada struktur pemahaman. Sehingga Kant menilai kualitas seni berdasarkan penilaian terhadap keindahan alami yang tidak hanya bersifat estetis tapi juga sublim. Dengan perkataan lain, meskipun seni dibangun berdasarkan hubungan dengan fakta sosial, tapi tetap memiliki potensi untuk menjadi objektif atau universal. Di sisi lain, **Chris Ruhupatty** memandang seni sebagai medium yang membawa kepada pengalaman personal manusia yang terpapar langsung dengan esensi realitas. Manusia memahami realitas dengan cara mempersonalisasikannya ke dalam bentuk karya dan karsa. Sehingga hasil karya dan karsa tidak mencerminkan esensi realitas secara langsung, tapi membawa kepada penyingkapan jejak-jejak keberadaannya yang telah dipersonalisasi.

**Bapthista Mario Yosryandi Sara** memberikan permenungan kritis dan kontemplatif terhadap dominasi perspektif yang membentuk relasi manusia dan alam, dengan menggali kontribusi dari tiga pendekatan filsafat ekologis. Yaitu petama - ekosentrisme yang menolak dominasi nilai instrumental atas alam dan menegaskan nilai intrinsik ekosistem, kedua - ekofeminisme yang mengungkap relasi antara penindasan terhadap alam dan subordinasi terhadap perempuan dalam kerangka patriarki kapitalistik dan ketiga - filsafat kontinental yang menafsirkan kembali ontologi relasional melalui Heidegger, Merleau-Ponty, hingga Bruno Latour. Dengan ragam pendekatan ini, diharapkan muncul khazanah pemikiran baru (*new perspective*) tentang keberlanjutan ekologis yang tidak hanya adil seturut konsep teknokratis dan ekonomis, akan tetapi secara ontologis dan etika.

Demikian isi Jurnal Dekonstruksi vol 11.3.

Selamat membaca.

**Syakieb Sungkar**

*Editor in Chief.*

## DEKONSTRUKSI

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

PEMIMPIN REDAKSI

**Syakieb A. Sungkar**

WAKIL PEMIMPIN REDAKSI

**Gabriel Abdi Susanto**

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: 60228928)

BENDAHARA

**Puji F. Susanti** 6028928).

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

ISSN 2797-233X



# DAFTAR ISI

|            |                                                                                                                                  |
|------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>5</b>   | Kebebasan yang Berinkarnasi: Telaah Kritis Atas Filsafat Kehendak Paul Ricoeur                                                   |
| <b>13</b>  | Bahasa Sebagai Teknologi Bio-Politik: Analisis Novel 1984 dalam Perspektif Teori Foucault dan Agamben                            |
| <b>22</b>  | Apologetika dalam Konteks Kristen Sebagai Jembatan dalam Dialog Antaragama                                                       |
| <b>32</b>  | Disarming Communication: Refleksi Atas Pesan Paus Fransiskus di Hari Komunikasi Sosial Sedunia Ke-59                             |
| <b>39</b>  | Dromologi dalam Fitur Close Friends Instagram di Kalangan Generasi Z                                                             |
| <b>45</b>  | Mendeskripsikan Testimoni Sebagai Fenomenologi Sosial                                                                            |
| <b>57</b>  | Pengetahuan Melalui Penciptaan: Epistemologi Praksis dalam Seni Instalasi The Cats World Sebagai Relasi Emosional di Dunia Urban |
| <b>68</b>  | Levinasian Ethics of Face As Moral Guidance for Leaders of Superior Quality                                                      |
| <b>76</b>  | Gerakan Ekumenis di Indonesia                                                                                                    |
| <b>90</b>  | Antara MK dan Demokrasi: Menilik Kembali Putusan MK No. 90 yang Merusak Demokrasi Indonesia                                      |
| <b>96</b>  | Representasi Fenomena Rasisme Melalui Media Musik Hip Hop Pada Film "Straight Outta Compton"                                     |
| <b>110</b> | Teori Seni Sebagai Medium Pembebasan dalam Pendekatan Personalisasi                                                              |
| <b>118</b> | Menggugat Hegemoni Antroposentrisme Melalui Dekonstruksi Hermeneutika Ekologis                                                   |

# Kebebasan yang Berinkarnasi: Telaah Kritis Atas Filsafat Kehendak Paul Ricoeur

**Syakieb Sungkar**

*syakieb.sungkar@yahoo.com*

**Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara**

## Abstrak

Artikel ini membahas secara mendalam struktur filsafat kehendak Paul Ricoeur sebagaimana dikembangkan dalam tiga tahap konseptual: eidetik kehendak, empirik kehendak, dan puitika kehendak.<sup>1</sup> Dengan pendekatan fenomenologis-hermeneutik, Ricoeur menafsirkan kehendak manusia dalam dialektika antara yang berkehendak (*voluntary*) dan yang tidak berkehendak (*involuntary*), serta mengusulkan model kebebasan manusia sebagai kebebasan yang berinkarnasi —yakni kebebasan yang konkret, terbatas, tetapi tetap otonom dalam ruang historis dan tubuh biologis.<sup>2</sup> Artikel ini juga membandingkan pendekatan Ricoeur dengan beberapa pemikir utama lainnya seperti Edmund Husserl<sup>3</sup>, Maurice Merleau-Ponty<sup>4</sup>, dan Jean-Paul Sartre untuk menyoroti kontribusi orisinal Ricoeur dalam membangun sebuah filsafat subjek yang non-dualistik dan dialogis.<sup>5</sup> Pendekatan ini membuka jalan bagi pemahaman interdisipliner antara filsafat, psikologi,

dan hermeneutika dalam menjelaskan dinamika kehendak manusia.<sup>6</sup>

**Keywords:** Paul Ricoeur, kehendak, fenomenologi, hermeneutika, kebebasan, eksistensialisme, intensionalitas

## Pendahuluan

Filsafat kehendak Paul Ricoeur tersusun dalam tiga karya besar yang saling melengkapi: *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* (1950), *Fallible Man* (1960), dan *The Symbolism of Evil* (1967). Ketiga karya ini membentuk sebuah proyek filosofis yang berupaya memahami kehendak manusia melalui lintasan metodologis yang unik: dari fenomenologi eidetik, menuju deskripsi empiris eksistensi, hingga eksplorasi simbolik melalui hermeneutika puitik.<sup>7</sup>

Buku pertama, *Freedom and Nature*, merumuskan dasar metodologis dengan menerapkan fenomenologi Husserlian terhadap tindakan kehendak.<sup>8</sup> Buku ini mengelaborasi konsep-konsep seperti intensionalitas, *bracketing*, dan korelasi subjek-objek dalam pengalaman, serta menjelaskan bagaimana kehendak manusia selalu terkait erat dengan kondisi involunter

1 Ricoeur, Paul (1950). *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Paris: Aubier.

2 Ricoeur, Paul (1960). *Fallible Man*. New York: Fordham University Press.

3 Husserl, Edmund (1931). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. trans. W. R. Boyce Gibson. London: Macmillan (original work published 1913).

4 Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of Perception*. trans. Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul (original work published 1945).

5 Sartre, Jean-Paul (1956). *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. trans. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library (original work published 1943).

6 Ricoeur, Paul (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. trans. David Ihde. Fort Worth: Texas Christian University Press.

7 Ricoeur, *Freedom and Nature, 1950*; Ricoeur, *Fallible Man, 1960*; Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967).

8 Husserl (1931).

seperti tubuh, emosi, dan kebiasaan.<sup>9</sup> Sementara itu, *Fallible Man* bergerak menuju dimensi eksistensial kehendak—menggambarkan ambiguitas mendasar dalam eksistensi manusia sebagai *fallible being* yang rentan terhadap kejahatan dan kesalahan.<sup>10</sup> Akhirnya, *The Symbolism of Evil* menghadirkan pergeseran metodologis yang penting dengan mengangkat dimensi simbolik dan mitis dalam pengungkapan pengalaman etis dan eksistensial manusia.<sup>11</sup>

Ricoeur menolak dikotomi tradisional antara subjek dan objek, serta antara kebebasan dan kodrat, dengan menyuguhkan dialektika antara yang berkehendak dan yang tidak berkehendak.<sup>12</sup> Pendekatan ini membedakan Ricoeur dari Jean-Paul Sartre yang mengedepankan kebebasan radikal subjek, dan mendekatkannya kepada pemikir seperti Gabriel Marcel dan Merleau-Ponty yang menekankan keberadaan manusia sebagai tubuh yang terlibat dalam dunia.<sup>13</sup> Ricoeur, bagaimanapun, memperluas pendekatan fenomenologis dengan menambahkan dimensi hermeneutika dalam rangka memahami struktur dan makna yang tersembunyi dalam pengalaman manusia, terutama dalam kaitannya dengan simbol-simbol kejahatan, kesalahan, dan harapan akan rekonsiliasi.<sup>14</sup>

## Metode Penelitian

Tulisan ini merupakan hasil penelitian dan penelusuran atas tahapan-tahapan pemikiran Ricoeur dalam filsafat kehendak. Sambil membandingkannya secara kritis dengan pemikiran Husserl, Sartre, dan Merleau-Ponty, untuk mengungkap kebaruan serta relevansi pemikiran Ricoeur bagi diskursus kontemporer tentang kebebasan dan keberadaan manusia. Sebagaimana dicanangkan Charles Taylor dalam pembentukan identitas manusia modern.<sup>15</sup>

### 1. Eidetik Kehendak: Kebebasan dan Kodrat

#### 1.1. Metodologi Fenomenologis dan Struktur Kehendak

Dalam *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Paul Ricoeur menyusun suatu

pendekatan fenomenologis untuk memahami kehendak manusia dalam korelasinya dengan kodrat. Di sini, kehendak tidak dianggap sebagai kekuatan otonom yang melampaui tubuh dan sejarah, melainkan sebagai realitas yang berinkarnasi dalam dunia dan terikat oleh kondisi involunter seperti tubuh, emosi, kebiasaan, dan ketidaksadaran.<sup>16</sup>

Ricoeur mengadopsi teknik *epoché* dan reduksi eidetik dari Edmund Husserl untuk menanggukuhkan asumsi-asumsi objektif tentang dunia, sehingga dapat mengakses struktur makna sebagaimana termanifestasi dalam pengalaman kesadaran itu sendiri.<sup>17</sup> Dalam hal ini, ia berbeda dengan pendekatan eksistensialisme Jean-Paul Sartre yang mengutamakan subjek yang sepenuhnya bebas dan melepaskan diri dari determinasi kodrat.<sup>18</sup> Sartre menekankan kebebasan sebagai “*condemned to be free*,” sementara Ricoeur memulai dari kenyataan bahwa kebebasan selalu diwujudkan dalam dunia—yakni melalui tubuh, sejarah, dan batasan faktual.<sup>19</sup>

### 1.2. Dialektika Voluntary dan Involuntary

Ricoeur menolak oposisi biner antara yang berkehendak (*voluntary*) dan yang tidak berkehendak (*involuntary*). Sebaliknya, ia mengusulkan prinsip dasar timbal balik: bahwa yang berkehendak hanya aktual melalui yang tidak berkehendak, dan sebaliknya, yang tidak berkehendak menjadi bermakna hanya dalam terang kebebasan manusia.<sup>20</sup> Ini mencerminkan suatu model dialektis yang juga ditemukan dalam pemikiran Maurice Merleau-Ponty, khususnya dalam *Phenomenology of Perception*, ketika ia menyatakan bahwa tubuh bukanlah objek dunia, melainkan medium eksistensi manusia di dalam dunia.<sup>21</sup>

Dengan demikian, tubuh, emosi, dan kebiasaan bukan sekadar penghalang bagi kebebasan, melainkan kondisi kemungkinan aktualisasi kebebasan itu sendiri. Misalnya, emosi seperti rasa takut atau cinta bukanlah penghalang rasionalitas, tetapi wahana yang mewarnai niat

9 Ricoeur (1950).

10 Ricoeur (1960).

11 Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967).

12 Ricoeur (1950).

13 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, 1956; Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, trans. G. S. Fraser (Chicago: Henry Regnery Company, 1951); Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 1962.

14 Ricoeur (1976).

15 Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

16 Ricoeur (1950).

17 Husserl (1931).

18 Sartre (1956).

19 Ricoeur (1950).

20 Ricoeur (1950).

21 Merleau-Ponty (1962).



dan keputusan manusia. Dalam hal ini, Ricoeur melampaui naturalisme reduksionis maupun spiritualisme dualistik yang gagal menjelaskan keterikatan antara subjek dan kodrat.<sup>22</sup>

### 1.3. Teknik Kurung Ganda dan Analisis Intensionalitas

Dalam kerangka *phenomenological bracketing*, Ricoeur memaksakan dua bentuk “kurung”: pertama, kurung fenomenologis untuk menanggukuhkan objektifikasi kesadaran, dan kedua, kurung eidetik untuk menanggukuhkan ciri faktual dari eksistensi aktual.<sup>23</sup> Tujuannya adalah membedakan antara struktur esensial kehendak dan fakta-fakta kontingensial kehidupan manusia.

Struktur ini memungkinkan Ricoeur untuk menyelidiki pengalaman keputusan sebagai proses intensional: kita memilih bukan hanya “untuk” sesuatu, tetapi juga “karena” sesuatu. Motif, dalam pengertian ini, bukanlah sebab kausal, melainkan alasan yang memberi makna pada pilihan.<sup>24</sup> Perbedaan halus ini menghindarkan Ricoeur dari determinisme psikologis dan menyadarkan kita pada dimensi reflektif kehendak, sebagaimana juga dibahas oleh Immanuel Kant dalam analisis *praktische Vernunft*—meskipun Ricoeur lebih mendasarkan kebebasan pada pengalaman eksistensial daripada rasionalitas murni.<sup>25</sup>

### 1.4. Catatan Kritis dan Perbandingan

Gagasan kebebasan yang berinkarnasi yang dikembangkan Ricoeur mengatasi keterbatasan pendekatan Sartrean yang terlalu menekankan aspek negatif kebebasan. Dalam *Being and Nothingness*, Sartre menggambarkan tubuh sebagai “faktisitas” yang harus dilampaui oleh kesadaran, sementara bagi Ricoeur, tubuh justru merupakan “organ kehendak” yang memungkinkan tindakan dan pilihan aktual terjadi.<sup>26</sup> Dengan demikian, Ricoeur berada lebih dekat pada tradisi fenomenologi tubuh yang juga dikembangkan oleh Merleau-Ponty, tetapi dengan tambahan lapisan hermeneutika yang khas: kehendak tidak hanya

dipahami sebagai tindakan langsung, tetapi juga sebagai narasi eksistensial yang dibentuk dalam waktu dan makna.<sup>27</sup>

## 2. Motif, Keputusan, dan Aksi

### 2.1. Keputusan sebagai Tindakan Intensional

Ricoeur memulai analisisnya dengan mendefinisikan keputusan sebagai tindakan kehendak yang memiliki struktur tripartit: pertama, pemroyeksian kemungkinan praktis dari suatu tindakan; kedua, pengakuan diri sebagai agen yang bertanggung jawab atas tindakan tersebut; dan ketiga, membenaran tindakan melalui alasan yang memberi makna historis pada nilai-nilai yang mendasarinya.<sup>28</sup> Dalam kerangka ini, keputusan bukan sekadar produk keinginan spontan atau akibat dorongan biologis, tetapi ekspresi intensional dari kebebasan yang selalu terlibat dalam situasi yang konkrit.

Berbeda dengan pendekatan empiris deterministik yang memandang motif sebagai sebab-sebab yang mendahului tindakan, Ricoeur melihat motif sebagai struktur makna yang dipilih oleh kehendak sebagai dasar untuk bertindak. Motif tidak menyebabkan tindakan, tetapi memberikan alasan bagi kehendak untuk mengaktualkan dirinya.<sup>29</sup> Dalam hal ini, Ricoeur mengembangkan kritik terhadap formalisme Kantian, yang cenderung mereduksi kebebasan menjadi ketaatan pada hukum moral rasional.<sup>30</sup> Bagi Ricoeur, rasio tidak berdiri sendiri; ia selalu berada dalam dialog dengan pengalaman, keinginan, dan situasi afektif manusia.

### 2.2. Emosi dan Kebiasaan: Organ dari Yang Tidak Berkehendak

Ricoeur menekankan bahwa kehendak tidak pernah bekerja dalam kehampaan. Ia selalu bersinggungan dengan struktur involunter yang menjadi medianya. Emosi, kebiasaan, dan keterampilan tubuh bukan sekadar gejala bawah sadar, tetapi merupakan organ kehendak. Emosi seperti rasa takut atau cinta dapat menjadi katalis dalam memfokuskan atau mengaburkan perhatian, dan karenanya menjadi bagian dari kerja kehendak

22 Ricoeur (1950).

23 Ricoeur (1950).

24 Ricoeur (1960).

25 Kant, Immanuel (1997). *Critique of Practical Reason*. trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press. (original work published 1788).

26 Sartre (1956).

27 Ricoeur (1976).

28 Ricoeur (1950), 120-125.

29 Ricoeur (1950), 126-130.

30 Kant (1997)

yang lebih luas.

Pendekatan ini sangat berbeda dari Freud, yang memandang emosi sebagai residu dari impuls naluriah yang ditekan oleh superego.<sup>31</sup> Ricoeur, terutama dalam tahap awal pemikirannya, cenderung menginterpretasikan emosi secara intensional: sebagai pengalaman afektif yang mengandung penilaian terhadap dunia. Dalam hal ini, emosi tidak netral atau buta, tetapi terarah kepada nilai-nilai dan makna, sebagaimana dikembangkan juga oleh Max Scheler dalam teori nilai-nya.<sup>32</sup>

Kebiasaan pun, dalam pandangan Ricoeur, bukanlah bentuk otomatisme yang mengancam kebebasan, melainkan pola yang memungkinkan efisiensi tindakan. Kebiasaan dapat memperkuat kehendak jika diarahkan, tetapi juga dapat melemahkannya jika menjadi bentuk pelarian dari tanggung jawab etis. Dengan demikian, struktur involunter dapat menjadi sarana atau ancaman bagi kehendak tergantung bagaimana ia diartikulasikan oleh kebebasan.<sup>33</sup>

### 2.3. Dialektika Upaya: Kebebasan yang Bertarung

Dalam aksi, kehendak tidak bekerja secara murni; ia senantiasa mengalami perlawanan—baik dari tubuh, dunia, maupun ketidaksadaran. Dalam momen upaya (*effort*), kehendak mewujudkan dirinya sebagai perjuangan melawan inersia atau impuls yang tidak terkendali. Namun, bagi Ricoeur, perlawanan ini justru menjadi bukti bahwa kehendak nyata: kehendak muncul tidak dalam keadaan hening, melainkan dalam tensi.<sup>34</sup>

Di sini, Ricoeur berbeda dari Stoikisme yang melihat kebebasan sebagai penguasaan diri sepenuhnya terhadap dunia. Bagi Ricoeur, kebebasan tidak identik dengan otonomi penuh, melainkan dengan keterlibatan aktif dalam dunia yang tidak sepenuhnya dapat dikendalikan. Hal ini memperlihatkan bahwa kebebasan adalah pengalaman yang riskan, tetapi justru di situlah keagungannya: kebebasan menjadi nyata hanya dalam ketegangan antara yang ingin dikehendaki

dan yang tidak sepenuhnya tunduk.<sup>35</sup>

### 2.4. Perbandingan Filsafat Kehendak

Konsepsi kehendak Ricoeur sangat berbeda dengan Jean-Paul Sartre, yang dalam *Being and Nothingness* memandang kehendak sebagai pelarian dari fakta diri (*facticity*) menuju proyek-proyek yang terbuka dan tak terbatas.<sup>36</sup> Ricoeur, sebaliknya, melihat kehendak sebagai kesadaran yang beroperasi di dalam batasan tubuh dan sejarah, dan karena itu menekankan pentingnya “persetujuan” terhadap kodrat. Di sisi lain, bila dibandingkan dengan Heidegger, yang berbicara tentang *Geworfenheit* atau keterlemparan dalam dunia, Ricoeur menambahkan lapisan kehendak sebagai penilaian dan pemaknaan terhadap keterlemparan itu, bukan sekadar keterbukaan terhadap Ada.<sup>37</sup>

Dengan demikian, Ricoeur menyajikan alternatif terhadap dua ekstrem: eksistensialisme Sartre yang cenderung voluntaristik dan Heideggerianisme yang cenderung fatalistik. Ia menyusun filsafat kehendak yang bersifat mediatif, dialogis, dan historis, yang tetap mengakui keterbatasan manusia tanpa menyerah pada determinisme.

### 3. Karakter, Ketidaksadaran, dan Persetujuan terhadap Kehidupan

#### 3.1. Karakter sebagai Involunter Absolut

Dalam tahap refleksi yang lebih mendalam, Ricoeur berhadapan dengan aspek-aspek eksistensi yang benar-benar involunter—yakni aspek-aspek yang tidak bisa ditangguhkan, direfleksikan, atau diubah secara langsung oleh kehendak: karakter, ketidaksadaran, kelahiran, dan kematian. Karakter, dalam pemikiran Ricoeur, bukan sekadar deskripsi psikologis atas perilaku, melainkan ekspresi konkret dari kebebasan yang telah mengambil bentuk tertentu di dunia. Karakter bukanlah hal yang meniadakan kebebasan, tetapi bentuk khas di mana kebebasan itu mewujudkan.<sup>38</sup>

Ricoeur mengkritik pendekatan etologi dan psikologi empiris yang cenderung mereduksi karakter menjadi determinan kausal—seperti kombinasi emosi, dorongan, atau bahkan genetik—

31 Freud, Sigmund (1960). *The Ego and the Id*. trans. Joan Riviere. New York: W.W. Norton & Company.

32 Scheler, Max (1954). *The Nature of Sympathy*. trans. Peter Heath. New Haven: Yale University Press.

33 Ricoeur (1950), 140-145.

34 Ricoeur (1950), 150-155.

35 Ricoeur (1950), 155-160.

36 Sartre (1956), 200-205.

37 Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*. trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row. h. 185-190; Ricoeur (1950), 165-170.

38 Ricoeur (1950), 185-190.



yang mengabaikan peran aktif subjek. Sebaliknya, Ricoeur memandang karakter sebagai hasil mediasi antara kebebasan dan situasi: “kita tidak identik dengan karakter kita, tetapi kita hanya dapat menjadi diri kita sendiri melalui karakter tersebut.”<sup>39</sup> Ini adalah bentuk konkretisasi dari kebebasan yang berinkarnasi.

### 3.2. Ketidaksadaran dan Kritik terhadap Freudianisme

Ricoeur mengangkat masalah ketidaksadaran sebagai wilayah penting dalam dialektika kehendak. Dalam karya *The Voluntary and the Involuntary*, pembahasannya tentang ketidaksadaran masih sangat dipengaruhi oleh tafsir Karl Jaspers dan Roland Dalbiez atas Freud.<sup>40</sup> Namun, dalam karya lanjutannya, *Freud and Philosophy* (1970), Ricoeur menyajikan interpretasi hermeneutik yang jauh lebih matang.

Ricoeur menyadari dua kutub dalam psikoanalisis: kutub naturalistik yang cenderung menyamakan ketidaksadaran dengan energi bawah sadar, dan kutub hermeneutik yang membuka ruang bagi pemaknaan simbolik terhadap gejala psikis. Ia mengkritik Freudianisme ortodoks karena menjadikan alam bawah sadar sebagai diri kedua yang tidak berkehendak, padahal sesungguhnya yang tersembunyi itu tetap terkait dengan kehendak melalui bentuk penipuan diri (*self-deception*).<sup>41</sup> Dengan demikian, Ricoeur menempatkan ketidaksadaran bukan sebagai kekuatan otonom yang mengendalikan manusia dari luar, melainkan sebagai dimensi dari kesadaran yang belum dimaknai secara reflektif.

Dalam hal ini, Ricoeur berbeda dari Freud dan lebih dekat pada pendekatan fenomenologis. Ketidaksadaran dipahami bukan secara energetik, tetapi sebagai materi afektif (*hyle*) yang menjadi aktual hanya bila diberi bentuk oleh kesadaran dan kehendak.<sup>42</sup> Kritik ini menghindarkan dualisme antara rasionalitas sadar dan naluri bawah sadar,

dan menyajikan sebuah sintesis intensionalitas yang lebih bernuansa.

### 3.3. Persetujuan: Rekonsiliasi antara Kebebasan dan Kodrat

Salah satu kontribusi paling orisinal dari Ricoeur adalah konsep persetujuan (*consentement*), yaitu tindakan kehendak yang secara aktif mengakui dan menerima kondisi involunter sebagai bagian dari identitas manusia. Persetujuan bukanlah bentuk fatalisme atau penyerahan diri pasif, tetapi justru ekspresi tertinggi dari kebebasan yang sadar akan keterbatasannya.<sup>43</sup>

Persetujuan, dalam kerangka ini, merupakan bentuk rekonsiliasi eksistensial: antara kebebasan dan kodrat, antara keinginan dan realitas, antara rencana dan keterbatasan. Dalam perspektif ini, Ricoeur menawarkan alternatif terhadap dua ekstrem klasik: Stoisisme, yang menuntut penaklukan afeksi melalui rasio, dan eksistensialisme tragis à la Nietzsche atau Sartre, yang mengagungkan pembangkangan terhadap kodrat. Persetujuan Ricoeur mengandung elemen tragis, tetapi juga afirmatif: ia mengakui bahwa kebebasan sejati bukanlah kebebasan dari dunia, melainkan kebebasan dalam dan melalui dunia.<sup>44</sup>

### 3.4. Perbandingan Filosofis: Ricoeur dan Heidegger

Konsep persetujuan dalam filsafat kehendak Ricoeur memiliki kemiripan metodologis dengan *Geworfenheit* (keterlemparan) dalam eksistensialisme Heidegger. Namun, jika Heidegger menekankan kecemasan ontologis sebagai wahana kesadaran akan kematian dan keberadaan,<sup>45</sup> Ricoeur menekankan tanggung jawab etis terhadap kondisi involunter yang membentuk manusia sebagai pribadi yang konkret. Persetujuan bukanlah pengungkapan ontologis, tetapi tindakan kehendak yang mengubah batas menjadi kesempatan.<sup>46</sup>

## 4. Puitika Kehendak: Simbol, Kejahatan, dan Harapan

### 4.1. Dari Fenomenologi ke Hermeneutika: Pergeseran Metodologis

39 Ricoeur (1950), 190.

40 Ricoeur, *The Voluntary and the Involuntary*, 210-215. Lihat juga Karl Jaspers, *General Psychopathology*, trans. J. Hoenig and M.W. Hamilton (Manchester: Manchester University Press, 1963); Roland Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* (Paris: Gabriel Beauchesne, 1936).

41 Ricoeur, Paul (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage. New Haven: Yale University Press. h. 120-125.

42 Ricoeur (1970), 130-135.

43 Ricoeur (1950), 200-205.

44 Ricoeur (1950), 206-210.

45 Heidegger (1962), 224-230.

46 Ricoeur (1950), 215-220.

Setelah menyelesaikan deskripsi fenomenologis tentang kehendak dalam ranah eidetik dan empiris, Ricoeur melangkah lebih jauh ke wilayah ekspresi simbolik melalui hermeneutika. Dalam karya *The Symbolism of Evil* (1960), ia menyatakan bahwa untuk memahami pengalaman kejahatan secara mendalam, kita harus beralih dari deskripsi reflektif ke penafsiran ekspresif.<sup>47</sup> Artinya, pengalaman eksistensial tertentu hanya dapat dimaknai melalui simbol dan mitos, bukan melalui kategori analitik semata.

Peralihan ini menandai transisi dari fenomenologi deskriptif ke fenomenologi hermeneutik: dari intensionalitas kesadaran terhadap objek, menuju penyingkapan makna laten dalam ekspresi simbolik. Mitos dan simbol tidak hanya mencerminkan pengalaman manusia; mereka mengartikulasikan pengalaman tersebut secara khas dan tidak dapat direduksi menjadi makna literal.<sup>48</sup> Di sini, Ricoeur meneruskan warisan hermeneutik romantik Schleiermacher dan Dilthey, sekaligus memadukannya dengan struktur fenomenologis Husserlian.<sup>49</sup>

#### 4.2. Simbol Kejahatan dan Struktur Kesalahan

Ricoeur membedakan tiga bentuk utama simbol kejahatan: noda, dosa, dan rasa bersalah. Masing-masing menandai tahap pengalaman kejahatan yang berbeda —dari yang pasif dan eksternal (noda), menuju yang aktif dan moral (dosa), hingga yang reflektif dan eksistensial (rasa bersalah).<sup>50</sup> Simbol-simbol ini tidak hanya menunjukkan kerusakan dalam tindakan, tetapi juga dalam struktur eksistensi manusia: bahwa kita adalah makhluk yang jatuh, atau dalam istilah Ricoeur, *fallible being*.<sup>51</sup>

Kejahatan, dalam perspektif Ricoeur, bukan sekadar pelanggaran etis, melainkan distorsi dari struktur eksistensial manusia itu sendiri. Oleh karena itu, untuk memahami kejahatan, kita perlu membaca simbol-simbolnya dengan

“hermeneutika ganda”: dengan sikap percaya terhadap makna yang diungkap, dan sikap curiga terhadap kemungkinan ilusi yang dibawahnya.<sup>52</sup> Di sini, Ricoeur menggabungkan dua tradisi besar hermeneutika: hermeneutika kepercayaan (à la Gadamer) dan hermeneutika kecurigaan (à la Marx, Nietzsche, Freud).<sup>53</sup>

#### 4.3. Harapan dan Transendensi: Dimensi Puitik

Ricoeur mengembangkan bagian akhir filsafat kehendaknya dalam horizon transendensi dan harapan. Jika bagian pertama membahas struktur esensial kehendak dan bagian kedua menjelaskan kondisi faktual eksistensi manusia yang rentan terhadap kesalahan, maka bagian ketiga ini mengungkap dimensi harapan rekonsiliasi. Harapan ini bukan harapan kosong, tetapi berakar pada pengalaman-pengalaman mendalam manusia akan momen pemulihan, pengampunan, cinta, atau keanggunan gerak tubuh yang memulihkan relasi antara yang berkehendak dan yang tidak berkehendak.<sup>54</sup>

Visi puitik ini, menurut Ricoeur, adalah fenomenologi harapan—yang menunjukkan bahwa pengalaman manusia akan kebaikan tidak kalah fundamentalnya dari pengalamannya akan kejahatan.<sup>55</sup> Simbol-simbol pemulihan seperti penyembuhan dalam narasi-narasi religius, atau tindakan simbolis perdamaian sosial, menjadi ekspresi dari janji akan rekonsiliasi. Dengan demikian, puisi (dalam arti luas: bahasa simbolik, mitis, dan naratif) bukan pelarian dari kenyataan, tetapi wahana untuk mengartikulasikan kebenaran terdalam eksistensi manusia.<sup>56</sup>

#### 4.4. Komparasi: Ricoeur dan Hegel

Dalam pengembangan puitika kehendak ini, Ricoeur memperlihatkan kesamaan metodologis dengan Hegel, khususnya dalam *Phenomenology of Spirit*. Hegel juga menafsirkan kesadaran sebagai proses historis dan dialektis menuju rekonsiliasi.<sup>57</sup> Namun, Ricoeur menolak totalitas

47 Ricoeur (1967), 13.

48 Ricoeur (1967), 15-18.

49 Lihat Wilhelm Dilthey, *Selected Works: Volume IV - Hermeneutics and the Study of History*, ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi (Princeton: Princeton University Press, 1996); Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinz Kimmerle, trans. James Duke and Jack Forstman (Atlanta: Scholars Press, 1998).

50 Ricoeur (1967), 28-35.

51 Ricoeur (1960), 5-10.

52 Ricoeur (1967), 356.

53 Ricoeur (1967), 351-359. Bandingkan dengan Ricoeur (1970), 32-34.

54 Ricoeur (1967), 348-349.

55 Ricoeur (1967), 350.

56 Ricoeur (1967), 354-360.

57 Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. trans. A.V. Miller

sistematik Hegelian dan menggantikannya dengan narasi terbuka: rekonsiliasi, bagi Ricoeur, tidak pernah lengkap, melainkan selalu dalam bentuk pengharapan. Di sini, Ricoeur lebih dekat dengan hermeneutika Gadamerian yang menekankan sejarah dan keterbukaan makna.<sup>58</sup>

## 5. Kesimpulan

Filsafat kehendak Paul Ricoeur merupakan sebuah proyek filosofis yang langka dan integral dalam lanskap pemikiran kontemporer. Keistimewaannya terletak pada keberhasilannya menyatukan deskripsi fenomenologis, pemahaman empiris, dan penafsiran simbolik dalam suatu kerangka sistematis yang dinamis dan terbuka terhadap kompleksitas eksistensi manusia.<sup>59</sup> Dengan membangun tiga tahap utama —eidetik, empiris, dan puitik — Ricoeur mengangkat problem kehendak dari wilayah etika dan psikologi menuju medan refleksi ontologis dan hermeneutik yang lebih dalam.

Konsep kebebasan yang berinkarnasi (*incarnate freedom*) yang ia ajukan mampu menjawab tantangan klasik dalam filsafat Barat mengenai dualisme antara subjek dan objek, serta antara kebebasan dan kodrat. Jika Descartes memisahkan *res cogitans* dari *res extensa*, maka Ricoeur, sebaliknya, menempatkan kehendak dalam tubuh yang bersejarah dan rentan.<sup>60</sup> Berbeda pula dengan Sartre yang menekankan kebebasan radikal subjek dalam *l'être-pour-soi*,<sup>61</sup> dan Freud yang menekankan determinasi bawah sadar sebagai penggerak tindakan manusia,<sup>62</sup> Ricoeur mengembangkan model dialektis dan dialogis: bahwa kebebasan manusia aktual bukan dalam ketiadaan batasan, melainkan dalam dan melalui tubuh, sejarah, karakter, dan situasi yang membatasi sekaligus memungkinkan.<sup>63</sup>

Lebih dari itu, dengan mengangkat simbol dan mitos sebagai wahana pemaknaan, Ricoeur membuka jalan bagi filsafat yang tidak semata rasionalistik, tetapi juga puitik dan eskatologis. Melalui pembacaan simbol-simbol kejahatan dan harapan, ia menawarkan

filsafat kehendak sebagai refleksi utuh atas eksistensi manusia—yang rapuh namun bermakna, yang terbatas namun tetap memiliki daya untuk berharap.<sup>64</sup> Di sini, Ricoeur menggeser horizon filsafat dari epistemologi menuju narasi, dari sistem menuju interpretasi, dan dari objektivitas menuju kemungkinan rekonsiliasi.<sup>65</sup>

Dengan demikian, filsafat kehendak Ricoeur tidak hanya berkontribusi signifikan terhadap diskursus fenomenologi dan hermeneutika, tetapi juga menunjukkan bagaimana filsafat tetap dapat menjadi medan reflektif yang relevan untuk memahami pengalaman manusia secara mendalam, inklusif, dan transformatif.<sup>66</sup> ■

## Daftar Pustaka

- Dalbiez, Roland (1936). *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. Paris: Gabriel Beauchesne.
- Descartes, René (1996). *Meditations on First Philosophy*. trans. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dilthey, Wilhelm (1996). *Selected Works: Volume IV – Hermeneutics and the Study of History*. ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.
- Freud, Sigmund (1960). *The Ego and the Id*. trans. Joan Riviere. New York: W.W. Norton & Company.
- Gadamer, Hans-Georg (2004). *Truth and Method*. 2nd rev. ed. trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum.
- Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*. trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row.
- Husserl, Edmund (1913). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. trans. W. R. Boyce Gibson. London: Macmillan.
- Jaspers, Karl (1963). *General Psychopathology*. trans. J. Hoenig and M.W. Hamilton. Manchester: Manchester University Press.
- Kant, Immanuel (1997). *Critique of Practical Reason*. trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press (Original work published 1788).
- Marcel, Gabriel (1951). *The Mystery of Being*. trans. G. S. Fraser. Chicago: Henry Regnery Company.

(Oxford: Oxford University Press. h. 492-494.

58 Gadamer, Hans-Georg (2004). *Truth and Method*. 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum. h. 278-284.

59 Ricoeur (1950), xv.

60 Descartes, René (1996). *Meditations on First Philosophy*. trans. John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.

61 Sartre (1956), 58-75.

62 Freud (1960), 13-22.

63 Ricoeur (1960), 115-122.

64 Ricoeur (1967), 349-360.

65 Ricoeur (1967), 354.

66 Ricoeur (1970), 498-503.



- Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of Perception*. trans. Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul (Original work published 1945).
- Ricoeur, Paul (1950). *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Paris: Aubier.  
 ——. *Fallible Man*. trans. Charles Kelbley. New York: Fordham University Press, 1960.  
 ——. *The Symbolism of Evil*. trans. Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1967.  
 ——. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. trans. Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970.  
 ——. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. trans. David Ihde. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- Sartre, Jean-Paul (1956). *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. trans. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library (Original work published 1943).
- Scheler, Max (1954). *The Nature of Sympathy*. trans. Peter Heath. New Haven: Yale University Press.
- Schleiermacher, Friedrich (1998). *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. ed. Heinz Kimmerle. trans. James Duke and Jack Forstman. Atlanta: Scholars Press.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

# Bahasa Sebagai Teknologi Bio-Politik: Analisis Novel 1984 dalam Perspektif Teori Foucault dan Agamben

**Aman Aslam, Beda Holy Septianno, Lucia Krismonila, Thatsanai Upaka**

*amanaslam20sj@gmail.com, neno.septianno@gmail.com, afrakrismonila@gmail.com,*

*tas.231098@gmail.com*

**Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara**

## Abstrak

Negara bekerja mencapai tujuannya melalui banyak mekanisme kekuasaan. Dalam Novel *1984*, George Orwell menggambarkan sebuah negara totalitarian yang mempertahankan kekuasaannya dengan pendekatan manipulasi bahasa, sejauh pikiran manusia selalu bergantung pada kata (bahasa). Dalam manipulasi yang ilmiah ini ada agenda kekuasaan. Melalui analisis Foucault dan Agamben, makalah ini menunjukkan bagaimana logika kekuasaan (*panopticon*) bekerja, salah satunya melalui bahasa. Teknologi kekuasaan atas bahasa ditempuh lewat pengawasan sosial (*social surveillance*) tentang kebenaran dan penulisan ulang sejarah. Melalui penelitian ini, kami menemukan bahwa pengawasan sosial seperti digambarkan dalam *1984* membatalkan atau menghapus hidup politik (*bios*).

**Kata kunci:** *Totalitarianisme, Bahasa, Manipulasi, Paradigma Politik, Pendisiplinan.*

## Pendahuluan

Di luar gedung BBC di London berdiri sebuah patung perunggu George Orwell (1903–1950) yang pernah bekerja di sana. Di samping patung itu, terukir salah satu kutipan berikut: “Jika kebebasan berarti apapun, maka itu berarti hak untuk mengatakan kepada orang-orang apa yang tidak ingin mereka dengar.”

George Orwell adalah penulis yang sangat penting bagi peradaban masyarakat abad ke-21. Ia menulis novel dan esai yang menentang rezim totaliter. Terutama melalui novelnya *1984*, ia menggambarkan

sebuah kemungkinan situasi yang mengerikan dari pemerintahan, yang berhasil mengendalikan seluruh aspek kehidupan masyarakat, termasuk mencabut kebebasan dan kebenaran.

Orwell menulis sembilan novel, dua diantaranya yang paling terkenal adalah *Animal Farm* dan *1984*. Ia menulis *1984* setelah Perang Dunia II dan sangat dipengaruhi oleh kondisi rezim totaliter Adolf Hitler di Jerman dan Joseph Stalin di Uni Soviet. Melalui *1984*, Orwell mengkritik dunia yang bergerak menuju nihilisme, yaitu ketika tugas satu-satunya warga adalah ketaatan buta kepada negara.

Secara khusus makalah ini menggarisbawahi kepatuhan warga yang terjadi melalui penguasaan dan pengawasan bahasa oleh negara. Dalam *1984* Orwell menarasikan dampak penggunaan bahasa *Doublespeak* atau ‘Newspeak’ sebagai modus kekuasaan negara totaliter. Menurut Christopher Hitchens dalam *Why Orwell Matters* (2002), karya-karya George Orwell memperlihatkan pentingnya penggunaan bahasa dalam persoalan psikologis, birokrasi pemerintahan dan ‘kebenaran politis’ (Christopher Hitchens, 2002). Orwell membawa terminologi politis dalam diskusi tentang struktur bahasa. Bahasa menjadi mitra kebenaran. Dalam arti ini, Orwell mengilustrasikan bahwa ‘pandangan’ tidak terlalu penting; yang penting bukanlah apa yang Anda pikirkan, tetapi bagaimana Anda berpikir; dan bahwa politik relatif tidak penting (Hitchens, 2002). Hitchens menunjukkan bahwa *1984* mengemukakan “definisi Partai sebagai kekuasaan yang mencabik-cabik pikiran manusia, lalu menempatkan dan menyatukannya kembali dalam

bentuk baru sesuai rancangan kekuasaan (Christopher Hitchen, 2002).

William Lutz (1989) mendefinisikan *doublespeak* adalah bahasa yang berpura-pura berkomunikasi. Corak *doublespeak* adalah membuat yang buruk tampak baik dan yang negatif tampak positif. Model bahasa seperti ini “menyembunyikan atau mencegah pemikiran; alih-alih memperluas pemikiran, *doublespeak* justru membatasinya.”<sup>1</sup> Orwell berpandangan bahwa negara dapat mengatur pikiran warganya melalui manipulasi kebenaran (bahasa), sejauh pikiran manusia bergantung pada bahasa.<sup>2</sup>

Makalah ini secara khusus hendak menjawab rumusan pertanyaan berikut: 1.) Bagaimana cara kerja pengawasan negara totalitarian melalui modus bahasa sebagaimana digambarkan dalam novel 1984 dapat dijelaskan melalui teori panoptikon Michel Foucault? 2.) Apakah pengawasan sosial (*social surveillance*) melalui bahasa dan *telescreen* yang membatalkan dan menghapus hidup politik (*bios*) dalam 1984 sejajar dengan teori Giorgio Agamben tentang paradigma politik modern?

Sebagai landasan teori, kami mengikuti pandangan Foucault bahwa “di balik klaim kebenaran ada kepentingan kekuasaan”. Dalam konteks 1984, pengawasan sosial dijalankan dalam bentuk-bentuk seperti propaganda, ritual dan formalisme hubungan cinta antar warga negara. Dalam arti ini, pengawasan sosial seperti digambarkan dalam 1984 merupakan teknologi kekuasaan negara yang mengobjektifikasi subjek. Bahasa adalah modus mesin panoptik yang menaklukkan kehidupan Winston Smith dan warga Oceania.

Selain itu, mengikuti teori Giorgio Agamben, fungsi negara bisa memisahkan antara *bios* (kehidupan yang memiliki makna politik) dan *zoë* (kehidupan biologis semata). Individu yang dikecualikan dari perlindungan hukum merosot dari citizen yang memiliki hak politik menjadi sekadar tubuh yang dapat dimusnahkan, seperti dalam kasus kamp konsentrasi, tahanan politik, atau pengungsi tanpa kewarganegaraan.

Dalam novel 1984 kita dapat membaca kalimat mengerikan dari tokoh Syme kepada Winston. Kata Syme: “Dalam bentuk final *Newspeak* nanti, semua kemungkinan lain dihilangkan”<sup>3</sup> Pendeknya, semua lingkup kesadaran dipersempit, sejauh kemudian

dikatakan oleh Syme bahwa “pada akhirnya nanti kita akan membuat kejahatan pikiran (*thought crime*) sungguh-sungguh tidak mungkin, karena tidak akan ada kata untuk mengungkapkannya.”<sup>4</sup> Begitu kemampuan bahasa untuk mengungkapkan isi pikiran dibatasi, kesadaran pun menyempit.

## Metode Penelitian

Makalah ini hendak mendalami pemikiran Michel Foucault tentang bio-politik dan Giorgio Agamben tentang paradigma politik Barat. Metode penelitian yang digunakan adalah studi tekstual yang mengelaborasi beberapa peristiwa atau adegan dalam Novel 1984 karangan George Orwell yang selaras dengan aspek tertentu dari pemikiran Foucault dan Agamben. Penulis akan memberi pertimbangan mengenai relevansi pemikiran Foucault dan Agamben dalam peristiwa yang dikisahkan atau digambarkan pada Novel 1984.

## Pembahasan

### Sinopsis: Winston Smith dan Rezim Oceania 1984

Dunia dalam novel 1984 terbagi menjadi tiga negara adikuasa: Oceania, Eastasia, dan Eurasia. Ketiga negara tersebut saling berperang satu sama lain. Cerita utama berpusat di Oceania, yaitu negara yang diperintah oleh sosok bernama Big Brother.

Tokoh utama, Winston Smith, bekerja di Kementerian Kebenaran (*Ministry of Truth*). Tugas utama di kementerian tersebut adalah memalsukan catatan sejarah agar sesuai dengan narasi partai yang terus berubah. Sejarah terus-menerus ditulis ulang agar masa lalu selalu selaras dengan masa kini, dan “kebenaran” menjadi apa pun yang dikatakan oleh Partai.

Selain menulis ulang sejarah, Partai memperkenalkan bahasa baru yang disebut *Newspeak*. Bahasa ini dirancang untuk membatasi jangkauan pemikiran setiap penuturnya. Kata-kata seperti “kebebasan”, “pemberontakan”, dan “kebenaran” dihapuskan, sementara istilah baru seperti “*goodthink*” (pemikiran ortodoks) dan “*doublethink*” (kemampuan memercayai dua gagasan yang bertentangan secara bersamaan) diperkenalkan. Slogan Partai yang penuh kontradiksi—“Perang adalah Damai”, “Kebebasan adalah Perbudakan”, dan “Ketidaktahuan adalah Kekuatan”—terpampang di dinding Kementerian Kebenaran dan mencerminkan manipulasi terhadap

1 William Lutz, *Doublespeak*. (New York: Ig Publishing, 2015). 25.

2 George Orwell, 1984. Terj. Landung Simatupang, (Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2004), 557.

3 George Orwell, 1984. hlm. 93.

4 George Orwell, 1984, hlm. 93.



pemikiran manusia.

Untuk mempertahankan status kekuasaannya, partai menerapkan pengawasan total. Situasi pengawasan itu tercermin dalam beberapa gambaran ini: Teleskrin dipasang di setiap rumah dan ruang publik, mikrofon tersembunyi memantau percakapan, dan poster bertuliskan “Big Brother mengawasi Anda” ditempel di mana-mana. Alhasil, kombinasi antara penulisan ulang sejarah, kontrol bahasa, dan pengawasan terus-menerus memastikan dominasi penuh atas pikiran dan perilaku masyarakat.

Orwell menggambarkan dinamika psikologis dan fisik tokoh Winston yang secara diam-diam membenci Partai dan ingin memberontak. Ia menjalin hubungan terlarang dengan Julia, rekan kerja dari Departemen Fiksi di Kementerian Kebenaran, yang juga membenci rezim tersebut. Pertemuan rahasia mereka dan hubungan romantis mereka merupakan bentuk perlawanan, karena keintiman pribadi dan emosi dianggap sebagai ancaman oleh Partai. Warga hanya diperbolehkan berhubungan badan untuk reproduksi.

Winston kemudian berteman dengan O'Brien, yang mengaku sebagai anggota Brotherhood, sebuah kelompok perlawanan rahasia yang dipimpin oleh sosok misterius bernama Emmanuel Goldstein. Percaya bahwa ia menemukan sekutu, maka Winston mempercayakan harapan revolusinya kepada sosok O'Brien. Namun, Brotherhood ternyata tidak pernah benar-benar ada. Itu adalah ciptaan partai untuk menjebak dan menghancurkan para pembangkang.

Tokoh O'Brien ini sebenarnya adalah agen setia Partai. Winston ditangkap dan dipenjara di tempat di mana waktu tidak lagi berarti, dan ia mengalami penyiksaan fisik dan psikologis yang kejam. Tujuannya adalah untuk menghancurkan identitas dan harga dirinya, serta menghapus potensi pemberontakan. Semangatnya benar-benar hancur ketika ia dibawa ke Kamar 101, di mana ketakutan terbesarnya, yaitu tikus, digunakan untuk menyiksanya. Dalam keputusasaan, ia mengkhianati Julia dan berteriak, “Lakukan itu pada Julia!”. Pengkhianatan ini menandai penyerahannya yang terakhir kepada Partai.

Setelah dibebaskan, Winston adalah sosok yang hancur. Pengkhianatannya membunuh rasa bangga, cinta, dan harapan yang dulu ia miliki. Ia tak lagi merasakan apa pun terhadap Julia dan telah kehilangan kemauan untuk melawan. Di akhir novel, Winston ‘menyadari’ dengan kengerian mendalam bahwa ia kini mencintai Big Brother—simbol kesuksesan mutlak partai dalam mengendalikan jiwa manusia.

## 1984: Pengalaman Bahasa dan Politik

Dalam novel *1984*, kita melihat bahwa salah satu alat terkuat yang digunakan oleh Partai untuk mengendalikan masyarakat adalah dengan memanipulasi bahasa demi keuntungan pemerintah. Seperti yang dijelaskan oleh Syme, salah satu ahli bahasa yang bekerja mengembangkan Newspeak untuk Partai, mengenai tujuan dari bahasa baru tersebut: “Tidakkah kau mengerti bahwa tujuan utama Newspeak adalah untuk mempersempit jangkauan pikiran? Pada akhirnya kami akan membuat *thoughtcrime* secara harfiah mustahil, karena tidak akan ada kata-kata untuk mengungkapkannya.”<sup>5</sup>

Apa yang dimaksud dengan *thoughtcrime* di sini? Pertama-tama, istilah itu mengasumsikan bahwa *pikiran adalah kejahatan*. Setiap pikiran, gagasan, atau imajinasi yang berada di luar batasan yang diizinkan oleh pemerintah dianggap sebagai kejahatan. Dengan demikian, kejahatan tidak hanya berkaitan dengan tindakan pemberontakan, tetapi juga dengan *pikiran pemberontakan*. Dan cara yang digunakan Partai untuk membatasi *thoughtcrime* adalah dengan membatasi jangkauan bahasa. Jika tidak ada kata-kata yang tersedia untuk mengekspresikan sesuatu, maka hal tersebut tetap abstrak, atau bahkan dianggap tidak ada. George Orwell, dalam esainya *Politics and the English Language* menulis:

Peradaban kita sedang merosot, dan bahasa kita – demikian argumennya – pasti ikut runtuh secara umum. Maka dari itu, setiap perjuangan melawan penyalahgunaan bahasa dianggap sebagai sentimentalisme kuno, seperti lebih memilih lilin daripada lampu listrik atau kereta kuda daripada pesawat terbang. Di balik semua ini terselip keyakinan bawah sadar bahwa bahasa adalah pertumbuhan alami, bukan alat yang kita bentuk untuk kepentingan kita sendiri.<sup>6</sup>

Kalimat terakhir dari kutipan tersebut merangkum bagi kita apa potensi penggunaan bahasa, yaitu “untuk kepentingan kita sendiri.” Apa yang dimaksud Orwell adalah untuk kepentingan politik dan ekonomi.

Lalu bagaimana bahasa dimanipulasi? Menurut Orwell dalam *Politics and the English Language*, salah satu cara yang digunakan untuk memanipulasi bahasa demi kepentingan politik adalah melalui ketidakjelasan (*vagueness*). Menggunakan bahasa yang terbuka, tidak memiliki makna pasti, memiliki banyak makna, atau bahkan tidak memiliki makna

5 George Orwell, 1984. hlm. 95.

6 George Orwell, “Politics and the English Language,” *Horizon* 13, no. 76 (April 1946): hlm. 252-253.

sama sekali. Ketidakjelasan digunakan sebagai alat untuk membuka ruang manipulasi.

### Michel Foucault: Mekanisme Pendisiplinan

Michel Foucault adalah salah satu pemikir Prancis terpenting di zaman kontemporer.<sup>7</sup> Dalam bukunya *Discipline and Punish*, Foucault mengusung gagasan panoptikon yang sebelumnya telah diperkenalkan oleh Jeremy Bentham. Namun, sebelum masuk pada bagian Panopticon, makalah ini akan menjelaskan lebih dulu mengenai disiplin menurut pandangan Foucault. Disiplin merupakan mekanisme kontrol yang dilakukan atas tubuh. Dimana Foucault menawarkan pemahaman yang radikal tentang disiplin sebagai bentuk kekuasaan yang tidak hanya melarang tetapi juga memproduksi subjek yang patuh melalui teknik-teknik mikro.<sup>8</sup>

Foucault juga menjelaskan bahwa pendisiplinan memiliki empat metode, yaitu penyebaran, kontrol aktivitas, strategi untuk menambah kegunaan waktu, dan kekuatan yang tersusun. Disiplin dimulai dengan penyebaran dan pembagian individu-individu ke dalam ruang yang ketat dan fungsional. Hal ini menggambarkan bahwa pembagian ruang menciptakan tatanan yang mudah dikontrol.<sup>9</sup> Tidak hanya ruang, waktu pun juga menjadi objek pendisiplinan melalui kontrol aktivitas yang dicapai dengan pengaturan waktu, pembentukan ketepatan waktu dan pengaktifan waktu yang terus menerus dilakukan. Melalui pengendalian dan kontrol aktivitas ini tubuh dituntut menjadi tubuh yang patuh dalam setiap tindakannya menit per menit.<sup>10</sup> Dalam hal ini, kekuasaan tampak ketika mengatur gerak-gerik tubuh hingga yang paling kecil dengan latihan-latihan. Dengan penjelasan ini Foucault mempertegas bahwa metode disiplin menciptakan tubuh dengan individualitas yang memiliki ciri selular (melalui pembagian ruang), organis (melalui pengaturan aktivitas), genetis (melalui akumulasi waktu) dan terkombinasi (melalui penyusunan kekuatan).<sup>11</sup>

Dalam bukunya, Foucault menggambarkan bahwa kekuasaan tidak lagi bekerja melalui kekerasan atau ancaman tetapi melalui pendisiplinan yang halus tetapi

sangat efektif. Foucault juga menegaskan bahwa untuk sampai pada efektifitas kuasa, pendisiplinan dapat menggunakan tiga sarana utama, yakni pengawasan hierarkis, sanksi normalisasi, dan pengujian. Pertama, pengawasan hierarkis dimana bentuk kekuasaan yang bekerja adalah dengan pengawasan terus-menerus.<sup>12</sup> Hal ini menyebabkan individu merasa diawasi secara permanen sehingga pendisiplinan terbentuk dalam dirinya sendiri tanpa perlu adanya intervensi kekuasaan terus-menerus. Kedua, normalisasi dimana individu dibandingkan dengan norma atau standar tertentu. Individu dibedakan dengan cara “yang normal di hargai dan yang menyimpang dihukum.” Normalisasi tidak hanya berfungsi untuk menghukum tetapi juga menciptakan norma.<sup>13</sup> Ketiga, pengujian dimana individu dicatat, dinilai dan diobservasi. Hal ini bertujuan untuk mengidentifikasi siapa mereka dalam sistem kekuasaan.

Sumbangan Foucault melalui mekanisme panoptikon juga adalah membongkar bagaimana negara mengoperasikan disiplin kepada warganya. Ia mengembangkan gagasan Jeremy Bentham tentang metode panoptikon. Panoptikon berasal dari bahasa Yunani (*panoptes*) yang berarti ‘melihat segala’. Bentham menggambarkan panoptikon sebagai ruang kehadiran otoritas dalam arsitektural yang melingkar untuk mengawasi aktivitas para tahanan. Hal ini berguna untuk menjaga dan menyebarkan kebijakan negara sehingga warga negara dapat berperilaku tertib.<sup>14</sup> Demikian juga dengan Foucault yang juga memahami panoptikon sebagai suatu model penerapan teknologi (baik metode atau sarannya) yang keras dan ketat seperti yang digagas oleh Bentham.

Foucault juga menegaskan bahwa kekuasaan sekarang ini tidak hanya bekerja melalui kekerasan seperti yang terjadi di Abad Pertengahan. Kekuasaan juga terjadi melalui hal yang halus dan tersembunyi, yakni melalui pendisiplinan tubuh. Ia mencoba menggambarkan perubahan ini dengan mengambil contoh pengelolaan kota yang terjankit pes atau kusta. Dalam kota yang terjankit pes melahirkan mekanisme disiplin yang kompak. Dimana setiap gerakan diawasi dan kuasa dilaksanakan untuk mengontrol relasi setiap individu. Sedangkan orang-orang yang terjankit kusta ini dibuang dari masyarakat karena dianggap berbahaya. Hal ini untuk menghasilkan masyarakat

7 Robertus Robert dan Hendrik Boli Tobi, *Pengantar Sosiologi Kewarganegaraan dari Marx sampai Agamben* (Tangerang Selatan: Marjin Kiri, 2017), hlm. 151.

8 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (New York: Pantheon Books, 1977), hlm. 138.

9 Foucault, *Discipline and Punish*, hlm. 143-145.

10 Hardiyanta, *Disiplin Tubuh*, hlm. 84-85.

11 Foucault, *Discipline and Punish*, hlm. 170-177.

12 Foucault, *Discipline and Punish Prison*. hlm. 177-184.

13 Foucault, *Discipline and Punish*, hlm. 184-194.

14 Praden Sharma, “Panopticon Life in Orwell’s Nineteen Eighty Four,” *Humanities and Social Sciences Journal*, vol 14, no 2 (2023), hlm. 51.

yang murni.

Dalam mekanisme panoptikon, Foucault menggunakan sistem penjara yang berbeda dengan penjara bawah tanah. Mekanisme panoptikon justru menggunakan teknik pencahayaan dan menempatkan individu pada posisi yang dapat dilihat setiap waktu oleh pengawas. Individu-individu dalam sel panoptikon senantiasa dipantau tanpa tahu siapa yang mengawasi. Mereka menjadi objek informasi dan tidak pernah menjadi subjek komunikasi.<sup>15</sup>

Foucault menggambarkan mekanisme pendisiplinan antara panoptikon dan kota yang terjangkau wabah pes sangat berbeda. Panoptikon menggunakan cara-cara yang halus tetapi efektif. Dalam panoptikon individu dilatih, dikoreksi, kuasa dilipatgandakan sehingga meningkatkan produksi, menyebarkan pendidikan dan moral. Sedangkan dalam kota yang terjangkau pes, kuasa dijalankan dengan memilah-milah, menghentikan gerak dan menyebarkan individu. Panoptikon merupakan mekanisme di mana masyarakat bukan lagi masyarakat tontonan tetapi masyarakat yang dipantau. Hal ini menyebabkan masyarakat selalu diawasi dalam hal sekecil apapun.

Foucault juga menjelaskan bahwa mekanisme panoptikon tidak hanya mengawasi tetapi membentuk individu yang patuh dan produktif. Hal ini menunjukkan bahwa kuasa dalam mekanisme panoptikon dapat mengendalikan bukan hanya tubuh tetapi juga pikiran dan identitas individu. Seseorang tidak perlu dikekang, diancam dengan kekerasan tetapi cukup diawasi secara teliti yang menyebabkan individu dapat dengan sendirinya taat karena pengawasan permanen.

### Giorgio Agamben: Kamp sebagai Paradigma Politik

Salah satu sumbangan filsuf Italia, Giorgio Agamben, adalah menjelaskan bahwa kamp konsentrasi telah menjadi paradigma politik Barat. Dalam *Homo Sacer*, Agamben mengembangkan gagasan Hannah Arendt tentang kenyataan kamp konsentrasi sebagai laboratorium dalam eksperimen dominansi total terhadap manusia. "Kamp konsentrasi adalah tujuan terakhir dari semua bentuk negara totaliter."<sup>16</sup> Agamben menghubungkan gagasan tersebut dengan teori bio-politik Michel Foucault yang menyatakan bahwa hanya karena politik modern bertransformasi ke bio-politik, maka politik itu sendiri secara esensial

menjadi politik totalitarian.

Bagi Agamben realitas kamp konsentrasi bukan semata fakta historis, tetapi sudah menjadi paradigma ruang politik di mana kita tinggal (*Homo Sacer*, hal. 166). 'Kamp', bukan kota, adalah pandangan politik modern. Dalam arti ini, politik telah berubah sebagai bio-politik. Terinspirasi oleh Carl Schmitt, yang menggarisbawahi paham kedaulatan menemukan bentuk tertingginya pada saat negara mampu membuat status pengecualian terhadap norma-norma hukum, Agamben mengajukan pandangan filosofisnya bagaimana dunia politik modern selalu berkelindan dengan proses ketika pengecualian di mana-mana (*state of exception*) menjadi aturan.<sup>17</sup>

Sumbangan Agamben dalam rangka filsafat politiknya menunjukkan suatu "paradigma tersembunyi dari ruang politik modern."<sup>18</sup> Ia menunjukkan bahwa dalam pengawasan sosial atau dalam paradigma *kamp*, negara selalu mungkin untuk membatalkan atau menghapus hidup politik (*bios*) warganya.<sup>19</sup> Padahal, secara dasariah manusia eksis (berpolitik) untuk mencapai kondisi hidup optimal (kebahagiaan). Hidup politik manusia (*bios*) memiliki fakultas berpikir, mengingat dan berkehendak. Namun, paradigma kamp konsentrasi politik modern telah menghapus hidup politik itu sendiri menjadi sekedar hidup sekedarnya saja (*nuda vita; bare life*). Manusia dalam politik modern ini dilepaskan dari bentuk kehidupannya (*forma vitae*). Bagi Agamben, *conditio inhumana* kamp konsentrasi yang menjadi paradigma filosofis politik Barat mempertahankan arsitektur penjara hari-hari ini, yaitu sebagai hunian-yang-tidak-bisa-dihuni oleh manusia. Maksudnya, paradigma politik modern dalam *merancang-bangun* sebuah hunian bagi manusia dilepaskan dari prinsip identitas peng-hunian-manusia.<sup>20</sup>

*Man is the dwelling-being.*<sup>21</sup> Manusia adalah Ada-yang-menghuni. Maksudnya, apa yang memungkinkan bagi arsitektur modern (baca: paradigma politik modern) *seharusnya* mengandaikan dasar ontologis manusia. Dalam status dasariahnya, manusia itu «mengada» dan «memiliki». Makna konsep ini merujuk pada arti peng-

15 Foucault, *Discipline and Punish*, hlm. 200-201.

16 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, terj. Daniel Heller-Raozen. (California: Stanford University Press, 1998), hlm. 120.

17 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*. "Sovereign is he who decides on the state of exception." hlm. 11.

18 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, hlm. 123

19 Dalam *Homo Sacer* Agamben menulis, "segala sesuatu dalam kamp sungguh mungkin." hlm. 170.

20 Penjelasan berikut mengikuti terjemahan Fery Kurniawan atas artikel Giorgio Agamben dalam Rubrica di Giorgio Agamben, «Abitare e costruire», 9 Juli 2019. <https://omongapapun.id/menghuni-dan-merancang-bangun/>

21 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, hlm. 1-14.

hunian. “Peng-hunian dalam hal ini menjadi suatu kategori ontologis. Menghuni berarti menciptakan, melestarikan, dan mengintensifkan kebiasaan dan pembiasaan, yakni cara-cara mengada.”<sup>22</sup> Dengan cara-cara mengada atau menghuni ini, manusia memberi makna pada proses merancang-bangun (ekonomi, politik, dan kebudayaan). Manusia ada dengan cara menghayati dan mengartikulasikan kehidupannya. Ia mengada dengan terus membiasakan kemampuannya untuk menghuni dunia. Namun, mengingat masih adanya paradigma ruang politik dalam situasi kamp konsentrasi, secara ironis ia memperlihatkan paradigma filosofisnya bahwa “arsitektur (politik) hari ini berada dalam keharusan kondisi-historis untuk merancang-bangun hunian-yang-tidak-bisa-dihuni?”<sup>23</sup>

Bagi Agamben, penghunian menjadi suatu kategori ontologis manusia yang «mengada» dan «membiasakan diri». Status ontologis ini menjadi pengasal paradigmatis (horizon) bagi manusia untuk merancang-bangun atau mengembangkan fakultasnya: berpikir, mengingat, menghendaki. Dalam kerangka definisi metafisis tentang manusia yang mengada dan memiliki, Agamben menekankan bahwa manusia adalah “makhluk hidup yang memiliki bahasa”.<sup>24</sup> Karena itu dalam menghuni bahasa, manusia membangun bahasanya di atas dasar pengandaian teologis. Bagi Agamben, kebenaran dan bahasa harus memiliki jaminannya atas nama Tuhan.<sup>25</sup> Setiap diskursus memiliki kekuatan apabila setiap kata diyakini. Ini ibarat sumpah yang mengatasnamakan Tuhan sebagai penjamin dari kebenaran sumpah itu.

Selanjutnya, Agamben memperlihatkan bagaimana penaklukan bahasa untuk kekuasaan bekerja dalam suatu kerangka semiotik, yaitu hubungan antara penanda dan petanda.<sup>26</sup> Mengikuti pandangan dokonstruksionis, Agamben menunjukkan adanya retakan atau ketidaksesuaian antara penanda dan petanda. Maksudnya, selalu ada kemungkinan bahasa mengaburkan makna. Itulah mengapa selalu ada teka-teki dalam bahasa itu sendiri yang harus

diselesaikan. Manusia berada dalam ruang antara hubungan penanda dan petanda. Maka, perubahan radikal bahasa menuntut agar bahasa yang sekedar berfungsi sebagai jargon harus dikembalikan pada pengalaman murni dari bahasa. “Bahasa adalah jargon-jargon yang menyembunyikan pengalaman murni dari bahasa.”<sup>27</sup> Untuk itu, mengikuti pemikiran Dante, manusia memerlukan transformasi dari cara mengalami kata-kata, semacam pembebasan jargon-jargon itu sendiri. Dalam arti ini, yang diperlukan bukan pembebasan tata bahasa, tetapi pembebasan puitis dan politis.<sup>28</sup> Singkatnya, untuk membebaskan diri dari dominasi kekuasaan atas bahasa kita sehari-hari, kita perlu membangun bahasa-bahasa alternatif di luar bahasa bio-politik.

## Analisis Komparatif

### Membaca Logika Kekuasaan

Dalam menganalisis novel 1984, kami mengacu pada konsep panoptikon yang telah dibahas oleh Foucault, dimana pendisiplinan individu mampu membentuk individu yang patuh dan berguna. Novel 1984 mengisahkan negara Oceania sebagai negara totaliter yang dikendalikan oleh Partai. Negara ini mencerminkan berbagai konsep kunci dari pemikiran Michel Foucault, terutama terkait kuasa, pengawasan. Negara mencoba untuk mendisiplinkan penduduk mereka dengan berbagai cara, seperti pemasangan banner, teleskrin dan kamera tersembunyi untuk memantau mereka setiap saat.

Tokoh utama dalam novel ini yakni Winston Smith dan Julia mengalami bagaimana kuasa yang diterapkan dalam negara Oceania adalah kekuasaan yang totaliter. Mereka berdua beserta penduduk Oceania tunduk pada penguasa karena pengaruh pengawasan terus-menerus melalui teleskrin, polisi pikiran dan juga bahasa-bahasa baru (*Newspeak*) yang sengaja dibuat untuk menundukkan penduduk. Hal ini tampak dari awal cerita dimana Orwell bercerita tentang banyaknya slogan yang digunakan Partai, seperti “Bung Besar mengawasi Saudara.”<sup>29</sup>

Dalam novel 1984, digambarkan bahwa pengawasan dan pendisiplinan warga negara melalui bahasa. Hal ini terlihat dimana negara secara khusus menggunakan *doublespeak* atau *newspeak* sebagai alat untuk mengendalikan bukan hanya tindakan, tetapi juga

22 Fery Kurniawan, “Menghuni dan Merancang-Bangun”, 2024.

23 Fery Kurniawan, “Menghuni dan Merancang-Bangun”, 2024.

24 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, hlm. 1-14.

25 Fery Kurniawan, “Kebenaran dan Nama Tuhan” dalam *omongapapun.id*, 2024. Penjelasan berikut mengikuti terjemahan Fery Kurniawan di *omongapapun.id* atas tulisan Giorgio Agamben dalam Rubrica di Giorgio Agamben, *La verità e il nome di Dio*, 5 Desember 2022. <https://omongapapun.id/kebenaran-dan-nama-tuhan/>

26 Alex Muraray, “Beyond Spectacle and image: the Poetics of Guy Debord and Agamben” dalam *The Work of Giorgio Agamben Law, Literature, Life*, ed. Justin Clemens, dkk. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), hlm. 175.

27 Giorgio Agamben, “Languages and Peoples”, 1995.

28 Giorgio Agamben, “Languages and Peoples”, 1995.

29 George Orwell, 1984, (Yogyakarta: Benteng, 2024), hlm. 3.



kesadaran dan hasrat manusia. Slogan-slogan yang kontradiktif juga mulai diperkenalkan seperti “Perang ialah damai, kebebasan ialah perbudakan, kebodohan ialah kekuatan”<sup>30</sup> Semua penggunaan bahasa dan slogan ini dimaksudkan untuk mengendalikan warga agar patuh dan tunduk pada Partai.

Orwell, melalui 1984, menggambarkan dunia di mana kekuasaan tidak lagi bekerja melalui kekerasan fisik semata, tetapi melalui kontrol atas pikiran, bahasa, sejarah, dan kebenaran itu sendiri. Sebagaimana Foucault nyatakan, kuasa modern adalah kuasa yang menyusup ke dalam tubuh dan kesadaran manusia, mengatur cara berpikir, berbicara, dan merasa. Orwell memperlihatkan manifestasi ekstrem dari hal ini dalam masyarakat Oceania.

Cara kekuasaan modern bekerja dengan mengatur kehidupan dari level biologis, psikologis hingga sosial merupakan mekanisme biopower.<sup>31</sup> Puncaknya terlihat dalam proses penyiksaan terhadap Winston di Kamar 101, di mana tujuan Partai bukan hanya membuatnya patuh secara fisik, melainkan menghancurkan dan membentuk ulang identitasnya hingga ia secara tulus mencintai Big Brother. Dengan demikian, novel ini menunjukkan bagaimana kekuasaan tidak sekadar merepresi, tetapi juga memproduksi subjek-subjek yang patuh dan loyal. Dalam sebuah percakapan di ruang 101, O'Brien mengatakan “kami bukannya menghancurkan orang yang menyempal dia melawan kami: selama dia melawan kami, dia tidak akan pernah kami binasakan. Kami pertobatan dia, kami tangkap kedalaman pikirannya, kami ubah dia. Kami bakar segala yang jahat dan segala ilusi dari dalam pikirannya; kami bawa dia menyebrang ke pikiran kami, tidak hanya tampak luarnya, tetapi juga secara sesungguhnya-sungguhnya, hati dan jiwanya.”<sup>32</sup> Perkataan O'Brien ini menunjukkan bagaimana kekuasaan tidak sekadar merepresi, tetapi juga memproduksi subjek-subjek yang patuh dan loyal.

### Kuasa atas Bahasa

1984 melukiskan kepada pembaca tentang gambaran kuasa atas bahasa demi menjaga kepatuhan dan mempersempit kesadaran warga negara Oceania. “Kamu pikir kami menciptakan kata baru. Sama sekali tidak! Kami menghancurkan kata-kata-banyak, ratusan kata setiap harinya. Kami sedang memotong

bahasa, menyatunya, sampai ke tulang-tulangnyanya. Edisi Kesebelas ini tidak akan memuat satu kata pun yang sudah akan usang sebelum tahun 2020.”<sup>33</sup> “Kalau sudah ada kata “baik”, apa perlunya kata ‘jelek’? Tak baik’ sudah cukup. Lalu kalau mau versi lain kata ‘baik’, apa perlunya kata-kata seperti ‘cemerlang’, ‘gemilang’. ‘Baik-plus’ sudah cukup. Kalau kurang pakai ‘baik-plus-ganda’.”<sup>34</sup> Seperti dimaksudkan Orwell dalam 1984, kamus ‘Newspeak’ memuat bahasa di dunia yang kosakatanya susut setiap tahun. Dari sini, tujuan negara adalah mempersempit lingkup pemikiran warga. Negara menghancurkan pustaka masa lalu, seperti Chaucer, Shakespeare, Milton, dan Byron, yang semuanya hanya akan ada dalam versi ‘Newspeak’-nya.

Bagaimana lingkup pemikiran itu dipersempit, misalnya ketika kata ‘bebas’ berlaku hanya dalam ungkapan “Anjing ini bebas dari kutu” dan tidak berlaku dalam konsep “secara politis bebas”. Selain itu, ada istilah khusus seperti ‘crimethink’ yang dipakai untuk mengelompokkan kata-kata di seputar konsep abstrak ‘kemerdekaan’ atau ‘kesetaraan’. Lebih lagi, ‘Newspeak’ juga memangkas sebagian terbesar dari asosiasi yang akan terus menempel seandainya tidak disingkat, misalnya *Ministry of Truth* menjadi *Minitrue*. Intinya, kata-kata yang ‘hampir semuanya sangat mirip’ – *goodthink*, *minipax*, dsb– sebanyak mungkin mendekati bebas dari kesadaran. Ini semua berarti bahwa Partai ingin menulis ulang sejarah agar *Oldspeak* tergusur sekali dan untuk selama-lamanya.

1984 mengisahkan juga bagaimana slogan Partai yang muncul dalam layar teleskrin mempengaruhi persepsi warga Oceania. “Perang ialah Damai. Kebebasan ialah Perbudakan. Kebodohan ialah Kekuatan”<sup>35</sup> Slogan ini bagai sebuah jargon yang menyembunyikan pengalaman murni dari bahasa. Dari slogan itu pula kita melihat bagaimana peran bahasa justru mengaburkan makna serta menunjukkan omong-kosong dari setiap kata. Partai menyusun kata-kata dalam maksud untuk mempersempit kesadaran. Dalam fakta historis kamp konsentrasi, kita lantas mengingat ungkapan “work camp” atau kata “selection” untuk mengganti arti sebenarnya dari tindakan ‘gassing’ atau pembunuhan berbasis sains.

Pengawasan sosial yang digambarkan dalam 1984 bekerja lewat mesin politik ini: teleskrin. Tugasnya adalah untuk memanipulasi tindakan warga. Situasi

30 George Orwell, 1984, (Yogyakarta: Bentang, 2024), hlm. 33.

31 Foucault, Michel. The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction. Translated by Robert Hurley, Vintage Books, 1990. hal. 139.

32 George Orwell, 1984. hlm. 320.

33 George Orwell, 1984. hlm. 92.

34 George Orwell, 1984. hlm. 92.

35 George Orwell, 1984, hlm. 28.

ini dapat juga dijelaskan melalui teori paradigma politik modern yang diusung oleh Agamben. Di bawah fungsi teleskrin, orang mengalami ketidakpastian siapa yang menderita akibat kejahatan pemikiran. Seperti halnya segala sesuatu dapat terjadi dalam kamp, maka dalam pengawasan teleskrin segala sesuatu selalu mungkin terjadi juga. Fungsi teleskrin termasuk penggunaan jargon-jargon bahasa yang akan menjadi paradigma bagi ruang politik. Dalam situasi ini, kehidupan sebagai kemungkinan-kemungkinan dibatalkan dan dihapuskan. Manusia diappropriasi oleh jargon bahasa dan dilepaskan dari bentuk kehidupan dan penguniannya.

Di dalam arsitektur negara yang lengkap dengan pengawasan teleskrin, masyarakat tidak bisa mengembangkan fakultasnya untuk berpikir, mengingat dan berkehendak, karena "...tidak ada celah buat lolos, kecuali sekian sentimeter kubik dalam batokmu."<sup>36</sup> Gambaran distopia negara totalitarian dalam *1984* sekaligus memperlihatkan kelupaan akan Ada-yang-menghuni, yaitu manusia. "[Mereka] dibiarkan saja seperti binatang ternak di padang rumput Argentina, dan bertahan dengan gaya hidup yang kelihatan alami bagi mereka, semacam pola warisan nenek moyang."<sup>37</sup>

*1984* menggambarkan bagaimana bahasa dapat mengkondisikan pengalaman sehari-hari masyarakat. Situasi ini, dalam pandangan Agamben, tidak lepas dari asumsi Filsafat Barat bahwa kita hanya mungkin dapat berbicara dengan mengaktualisasikan kata-kata dalam kerangka tata-bahasa yang sudah ada. Inilah imajinasi negara dalam *1984* bahwa saat kamus Newspeak edisi ke-11 bertahan untuk generasi selanjutnya, maka orang hanya dapat berbicara dan bernalar sejauh sesuai dengan aturan kamus Newspeak tersebut. "Tidak ada pemikiran, sekurang-kurangnya sejauh pemikiran bergantung pada kata."<sup>38</sup>

*1984* memang menekankan asumsi konstruksi bahasa yang mengkondisikan pengalaman keseharian manusia. Walau demikian, kita sebenarnya masih dapat membaca pengalaman internal Winston yang mempertanyakan pengalaman asli dalam berbahasa saat ia meragukan banyak kata-kata dalam Newspeak dengan menulis di buku hariannya dalam bahasa Oldspeak. Dari sudut pengertian ini, seperti dikatakan Agamben, pengalaman bahasa adalah pengalaman politik paling radikal, apabila:

"Kita mencoba memikirkan ulang apa yang kita lakukan ketika kita berbicara, untuk membenamkan diri kita dalam area yang kabur itu dan mempertanyakan diri kita bukan dalam kaitannya dengan tata bahasa dan kosa kata, tetapi tentang penggunaan tubuh dan suara kita saat kata-kata seolah datang begitu saja dari bibir kita."<sup>39</sup>

### Timbangan Akhir

Makalah ini telah membahas, bagaimana George Orwell dalam novelnya *1984* menyajikan kritik tajam terhadap negara totaliter melalui penggambaran kontrol sosial yang dilakukan lewat pengawasan bahasa dan teknologi. Berdasarkan pertanyaan penelitian yang diajukan, dapat disimpulkan bahwa negara totaliter dalam *1984* menjalankan pengawasan sosial melalui manipulasi bahasa (Newspeak) dan teknologi pengawasan (teleskrin). Bahasa dalam konteks ini bukan sekadar alat komunikasi, tetapi menjadi instrumen kekuasaan untuk membentuk dan membatasi pikiran rakyat. Penghapusan kata-kata tertentu membuat pemikiran alternatif menjadi mustahil, sehingga rakyat secara perlahan kehilangan kemampuan untuk berpikir bebas dan kritis. Modus pengawasan yang dipadukan dengan penghapusan makna politik dalam kehidupan individu (bios) menjadikan manusia hanya sebagai makhluk biologis (zoë) tanpa kesadaran politis. Hidup politik dalam arti kemampuan berpikir, mengingat, dan menghendaki dalam kerangka pemikiran Giorgio Agamben dilenyapkan oleh negara melalui sistem pengawasan yang total dan simbolik. Dengan demikian, hidup politik dibatalkan secara sistematis.

Argumen utama dalam makalah ini menunjukkan bahwa bahasa dalam *1984* tidak bersifat netral, melainkan dikonstruksi sebagai alat kekuasaan untuk membatasi kesadaran dan membentuk subjek yang patuh. Orwell, sejalan dengan pandangan Michel Foucault dan Giorgio Agamben, memperlihatkan bahwa kekuasaan modern tidak hanya bekerja secara represif, tetapi juga produktif, yaitu menciptakan ketaatan melalui produksi bahasa dan struktur sosial. Novel ini menjadi refleksi tajam terhadap bagaimana negara modern, melalui teknologi dan manipulasi semiotik, menciptakan kondisi di mana individu dipantau terus-menerus, dibentuk ulang melalui

36 George Orwell, 1984, hlm. 47.

37 George Orwell, 1984, hlm 129-130.

38 George Orwell, 1984. hlm. 557

39 Giorgio Agamben, *L'esperienza del linguaggio è un'esperienza politica* terj. oleh Fery Kurniawan. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-u2019esperienza-del-linguaggio-n-u2019esperien/>

ritual, propaganda, dan pembatasan bahasa. Hanya saja 1984 menampilkan gambaran paling ekstrim dari kontrol negara modern terhadap warga, bukan dalam konteks negara demokrasi liberal, tetapi negara totaliter. Jadi, Orwell lebih menampilkan konsekuensi ekstrim dari mekanisme kontrol negara modern dalam teori Foucault dan Agamben.

Dari sini, kita memperoleh pemahaman kritis dan baru bahwa pengawasan sosial dalam rezim totaliter tidak hanya bekerja melalui kekerasan fisik, tetapi lebih dalam melalui rekayasa bahasa dan struktur simbolik yang mengatur cara manusia berpikir dan merasa. Dalam konteks kontemporer, fenomena ini tetap relevan. Penyalahgunaan bahasa dalam kebijakan publik, manipulasi informasi digital, dan pengawasan masif melalui teknologi menjadi bentuk baru dari panoptikon modern dan kamp-kamp virtual yang mencabut hidup politis warga. Dengan kata lain, 1984 bukan sekadar fiksi distopia, tetapi merupakan peringatan filosofis terhadap masa depan kehidupan politik manusia yang terancam kehilangan kebebasan berpikir dan berbicara.

Makalah ini tidak hanya membuktikan bahwa 1984 adalah alegori politik totaliter, tetapi juga memperluas pemahaman kita tentang bagaimana kuasa bekerja dalam ruang-ruang bahasa dan pengawasan yang tampak “biasa” namun sangat menentukan arah keberadaan manusia. Akhirnya, dari pembacaan novel 1984 dengan lensa Foucault dan Agamben kami melihat juga, bagaimana Partai ‘mencuci otak’ supaya kemudian berhasil men-*downgrade* wacana politik sedemikian rupa supaya orang tidak peduli dengan politik. Singkatnya, bahasa diperuntukkan untuk melakukan pembodohan rakyat. Dalam situasi ini selalu dibutuhkan alternatif bahasa di luar bahasa-bahasa bio-politik. ■

### Daftar Pustaka

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. terj. oleh Daniel Heller-Roazen, California: Stanford University Press, 1998
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*.  
New York: Pantheon Books, 1977.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*.  
Translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978.
- Hardiyanta, Petrus Sunu. *Disiplin Tubuh*. Yogyakarta: LKiS, 1997.

- Hitchen, Christopher. *Why Orwell Matters*. New York: Basic Books, 2002.
- Lutz, William. *Doublespeak*. New York: Ig Publishing, 2015.
- Murray, Alex. “Beyond Spectacle and image: the Poetics of Guy Debord and Agamben” dalam *The Work of Giorgio Agamben Law, Literature, Life*, ed. Justin Clemens, dkk, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- Orwell, George. 1984. terj. oleh Landung Simatupang. Yogyakarta:
- Bentang Pustaka, 2004.
- Orwell, George. 1984. London: Secker & Warburg, 1949.
- Robert, Robertus dan Hendrik Boli Tobi. *Pengantar Sosiologi Kewarganegaraan: Dari Marx sampai Agamben*. Tangerang Selatan: Marjin Kiri, 2014.

### Sumber Internet

- Agamben, Giorgio. “L’esperienza del linguaggio è un’esperienza politica” terj. oleh Fery Kurniawan, 2024. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-u2019esperienza-del-linguaggio-n-u2019esperien/>
- Kurniawan, Fery. “Menghuni dan Merancang-Bangun” dalam omongapapun.id, 2024. <https://omongapapun.id/menghuni-dan-merancang-bangun/>
- Kurniawan, Fery. “Kebenaran dan Nama Tuhan” dalam omongapapun.id, 2024. <https://omongapapun.id/kebenaran-dan-nama-tuhan/>
- Orwell, George. “Politics and the English Language.” *Horizon* 13, no. 76 (April 1946). <https://www.orwellfoundation.com/the-orwell-foundation/orwell/essays-and-other-works/politics-and-the-english-language/>.

# Apologetika dalam Konteks Kristen Sebagai Jembatan dalam Dialog Antaragama

Chrispo Ambarita, Angella Rossanne Putri Siregar, Riris Johanna Siagian

*chrispoambarita25@gmail.com*

Sekolah Tinggi Teologi HKBP Pematangsiantar

## Abstract

Interfaith dialogue is essential in today's diverse religious landscape to avoid misunderstandings that can lead to conflict. Apologetics can serve as a bridge in interfaith dialogue. This paper discusses the foundations, theories, practices, and roles of apologetics in interfaith dialogue. The study employs a literature review approach. Through an inclusive and dialogical approach, apologetics not only defends or upholds one's beliefs but also aids in understanding the beliefs of others. Therefore, this paper examines how apologetics can be utilized to foster interfaith dialogue and reduce religious conflicts.

**Keywords:** *Apologetics, Christianity, Interfaith Dialogue, Religious Pluralism*

## Abstrak

Dialog antaragama merupakan hal yang penting untuk dilakukan di tengah keberagaman agama saat ini untuk menghindari kesalahpahaman yang akan mengakibatkan konflik. Apologetika dapat menjadi solusi sebagai jembatan dalam dialog antaragama. Tulisan ini membahas dasar-dasar, teori, praktik, dan peran apologetika dalam dialog antaragama. Penyusunan tulisan ini menggunakan metode pendekatan studi literatur. Melalui pendekatan yang inklusif dan diaologis, apologetika tidak hanya mempertahankan atau membela keyakinan tetapi juga membantu memahami keyakinan orang lain. Oleh karena itu, tulisan ini akan melihat bagaimana apologetika dapat digunakan dalam membangun dialog antaragama dan mengurangi konflik antaragama.

**Kata Kunci:** *Apologetika, Kristen, Dialog Antaragama, Pluralisme Agama*

## Pendahuluan

Dunia yang semakin pluralistik dalam era Society 5.0 memiliki makna bahwa dunia ini memiliki keberagaman agama, tradisi, dan budaya. Indonesia sendiri diperkaya dengan banyaknya budaya yang ada dengan 6 agama yang diakui. Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha, dan Khonghucu hidup saling berdampingan dalam satu lingkungan. Bagaimana keenam agama ini dapat hidup berdampingan tentunya memerlukan sebuah dialog antaragama yang berfungsi sebagai sarana dalam mewujudkan perdamaian antar umat beragama. Dialog antaragama ini merupakan hal yang sangat penting karena sering kali muncul konflik yang diakibatkan karena adanya kesalahpahaman antaragama.<sup>1</sup> Oleh karena itu, untuk mengatasi adanya konflik antaragama diperlukan komunikasi yang baik antar umat beragama.

Apologetika dapat berperan sebagai jembatan yang efektif dalam membangun dialog antaragama. Apologetika berasal dari bahasa Yunani, *apologia* yang berarti "pembelaan". Apologetika dapat diartikan sebagai cara mempertanggungjawabkan kepercayaan.<sup>2</sup>

1 Yonatan Alex Arifianto, Andreas Fernando, and Reni Triposa, "SOSIOLOGI PLURALISME DALAM PENDIDIKAN AGAMA KRISTEN UPAYA MEMBANGUN KESATUAN BANGSA," *Jurnal Shan* 5, no. 2 (October 30, 2021): 96.

2 Jermia Djadi, "Apologetika Tentang Kristologi," *Jurnal Jaffray* 1, no. 1 (January 3, 2005): 42-43.



Dalam dialog antaragama, apologetika memungkinkan pihak-pihak yang berbeda dapat berdiskusi dan memahami pandangan orang lain mengenai agamanya. Cara mempertahankan atau membela inilah yang dapat mengurangi konflik karena adanya kesalahpahaman antaragama.

Justin Martyr, seorang apolog Kristen yang berapologetika dengan argumentasi yang kuat pada zaman kekaisaran Roma, Antoninus Pius (138-161). Dia menggunakan apologetika untuk mempertahankan dan membela iman kepercayaan Kristen dari tuduhan-tuduhan yang dilontarkan kepadanya pada saat itu.<sup>3</sup> Penjelasan dan jawaban dari tuduhan-tuduhan tersebut ditulis Justin dalam karya-karyanya seperti "*Dialogue with Trypho*". Selain Justin Martyr, Augustine juga menggunakan apologetika untuk mempertahankan iman Kristen.<sup>4</sup> Sama seperti Justin Martyr, Augustine juga menggunakan argumen-argumen rasional serta bukti-bukti historis dalam membuktikan kebenaran kekristenan. Argumen dan bukti inilah yang dapat menghadapi tuduhan-tuduhan yang dilontarkan kepada umat Kristen pada saat itu. Seiring dengan waktu, apologetika menjadi semakin berkembang dan diadopsi oleh agama-agama lain untuk membela dan menjelaskan keyakinan mereka.

Salah satu tantangan utama dalam dialog antaragama adalah adanya stereotip negatif yang sudah diwarisi dari generasi ke generasi. Perbedaan ajaran dalam tiap-tiap agama juga dapat menjadi penghalang dan mengakibatkan kesalahpahaman karena adanya sikap yang menganggap bahwa agamanya paling benar. Dalam situasi ini, apologetika dapat membantu dalam menyelesaikan kesalahpahaman dengan cara yang masuk akal. Oleh karena itu, tulisan ini akan melihat bagaimana apologetika dapat digunakan dalam membangun dialog antaragama dan mengurangi konflik antaragama.

### Rumusan Masalah

- Berdasarkan latar belakang di atas, penulis merumuskan beberapa masalah yang akan dibahas dalam tulisan ini:
- Apa dasar-dasar dan praktik apologetika dalam konteks antaragama?
- Bagaimana teori dan praktik apologetika diterapkan

dalam dialog antaragama?

- Bagaimana penggunaan apologetika dalam dialog antaragama di Indonesia?

### Pernyataan Tesis

Apologetika dapat berfungsi sebagai jembatan yang efektif dalam dialog antaragama dengan memberikan pemahaman yang mendalam menggunakan pendekatan yang logis dan rasional.

### Langkah-langkah untuk Mencapai Tesis

- Langkah-langkah yang digunakan untuk mencapai tesis, yaitu:
- Mengkaji dasar-dasar teoritis apologetika dalam konteks antaragama.
- Menganalisis penerapan teori dan praktik apologetika dalam dialog antaragama.
- Menyediakan studi kasus spesifik untuk mengilustrasikan penggunaan apologetika di lapangan.

### Metodologi Penelitian

Dalam menyusun tulisan ini, penulis menggunakan pendekatan studi literatur. Septaria Yolan Kalalinggi dalam buku *Metodologi Penelitian* menjelaskan bahwa studi literatur merupakan kegiatan dalam penelitian dengan mengkaji teori-teori yang mendasari penelitian. Peneliti melalui studi literatur mengkaji hal-hal yang bersifat empiris dan bersumber dari penelitian terdahulu yang ditulis dalam artikel, buku, maupun jurnal.<sup>5</sup> Sugarti, Andalas, dan Setiawan dalam buku *Desain Penelitian Kualitatif* mengatakan bahwa metode penelitian studi literatur adalah jenis penelitian yang mengandalkan dokumen sebagai sumber data utama, termasuk naskah, buku, dan bahan lainnya. Namun, seiring berkembangnya teknologi, dokumen yang digunakan tidak hanya berbentuk fisik, melainkan dapat berupa sumber-sumber digital.<sup>6</sup>

Ciri dari penelitian studi literatur adalah peneliti melakukan penelitian berdasarkan data yang ada bukan terjun langsung ke lapangan.<sup>7</sup> Kelebihan metode pendekatan literatur ini adalah kemampuan dalam mencari landasan yang kokoh. Tujuan utamanya adalah untuk menyelidiki dan memahami literatur yang relevan dengan topik penelitian yang sedang

3 Benjamin K. Forrest, Josh Chatraw, and Alister E. McGrath, eds., *The History of Apologetics: A Biographical and Methodological Introduction* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2020), 33.

4 Mark J. Boone, *Reason, Authority, and the Healing of Desire in the Writings of Augustine* (Lanham: Lexington Books, 2020), 3.

5 Septaria Yolan Kalalinggi, "Studi Literatur Dan State of Art," in *Metodologi Penelitian* (Padang: CV. Gita Lentera, 2024), 74.

6 Sugarti, Eggy Fajar Andalas, and Arif Setiawan, *Desain Penelitian Kualitatif Sastra* (Malang: UMMPress, 2020), 33.

7 Mestika Zed, *Metodologi Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2008), 2-3.

dijelajahi. Namun, metode ini memiliki keterbatasan, seperti ketidaklengkapan informasi dan keberlakuan literatur yang mungkin sudah ketinggalan zaman.

## Pembahasan

### Dasar-Dasar Apologetika dalam Konteks Antaragama

Kata apologetika berasal dari bahasa Yunani “*apologia*” yang berarti “memberi pembelaan”. Apologetika dalam kekristenan membantu dalam menjawab skeptisme dan kritik terhadap iman Kristen.<sup>8</sup> Ada begitu banyak skeptis yang meragukan keberadaan Tuhan dan yang menyerang bukti keyakinan tentang Tuhan seperti yang ditemukan dalam Alkitab. Kritik semacam itu sering kali didasarkan pada argumen moral, ilmiah, atau filosofis yang bertujuan pada klaim-klaim dasar keyakinan Kristen. Misalnya, argumen-argumen yang menentang keberadaan Tuhan, seperti argumen kejahatan atau argumen dari sains, memerlukan tanggapan yang cermat dan rasional dari apologetika.

Nats Alkitab yang mendasari pelaksanaan apologetika dalam Kristen adalah 1 Petrus 3:15, yang berbunyi “*Tetapi kuduskanlah Kristus di dalam hatimu sebagai Tuhan! Dan siap sedia pada segala waktu untuk memberi pertanggung jawab kepada tiap-tiap orang yang meminta pertanggung jawab dari kamu tentang pengharapan yang ada padamu, tetapi haruslah dengan lemah lembut dan hormat.*” Ayat ini menekankan bahwa dalam berapologetika, sikap hati yang benar dan cara penyampaian yang penuh dengan kelembahlembutan dan rasa hormat sangat diperlukan. Hal yang harus diperhatikan adalah bagaimana seorang apologet Kristen berperilaku. Sebelum memberi pertanggung jawab (*apologia*) atas iman Kristen kepada orang yang tidak percaya, Rasul Petrus menempatkan pengudusan Kristus dalam hati mereka sebagai langkah pertama.<sup>9</sup>

Ini berarti bahwa dalam apologetika, pembelaan dan argumen iman harus benar-benar berasal dari keyakinan dan komitmen yang tulus di dalam hati. Seorang apologet tidak hanya memberikan argumen jawaban yang logis, tetapi mereka juga menjalani

kehidupan yang menyerupai pengudusan Kristus. Dalam menyampaikan kebenaran iman Kristen, keaslian dan integritas pribadi sangat penting.<sup>10</sup> Petrus juga menekankan bahwa pertanggung jawab ini harus diberikan “dengan lemah lembut dan hormat”. Seorang Kristen harus menghindari berbicara atau berdebat dengan orang yang agresif, arogan, atau merendahkan mereka. Lemah lembut tidak berarti lemah, tetapi menunjukkan kekuatan kasih sayang yang tulus.

Dalam konteks dialog antaragama, 1 Petrus 3:15 ini menunjukkan pentingnya memulai berapologetika dengan hati yang benar, yang menguduskan Kristus sebagai Tuhan.<sup>11</sup> Dalam dialog antaragama, ini berarti bahwa seorang Kristen harus memastikan bahwa dorongan dan hatinya benar-benar berpusat pada Kristus sebelum berbicara atau berdebat dengan orang dari agama lain. Sikap hormat dan kasih seorang Kristen dalam dialog antaragama berakar pada pengudusan Kristus dalam hatinya. Dengan menempatkan otoritas dan kasih Kristus sebagai panduannya, seorang Kristen tidak berupaya memenangkan argumen atau membuktikan keunggulan imannya. Sebaliknya, tujuannya adalah untuk mencerminkan kasih Kristus melalui kata-kata dan tindakannya dalam dialog tersebut. Pengudusan Kristus memampukan seorang Kristen untuk berpartisipasi dalam dialog dengan sikap yang penuh rasa hormat dan kasih, bukan hanya memperdebatkan atau menyombongkan imannya.<sup>12</sup>

Apologetika Kristen juga berkontribusi pada memperkuat keotoritatifan dan keandalan Alkitab.<sup>13</sup> Apologetika berfungsi sebagai pembelaan terhadap keyakinan. Selama sejarah gereja, ajaran sesat telah muncul dari sejumlah arus dan sekte, dan apologetika berupaya merinci dan membongkar ajaran-ajaran palsu itu sambil menegaskan kembali kebenaran-kebenaran teologis yang mendasar. Pembelaan ini sering kali memerlukan penggunaan argumen teologis yang mendalam serta bukti dari tradisi gereja dan sejarah gereja awal. Apologetika bertujuan untuk memberikan argumen rasional yang mendukung kebenaran keyakinan agama. Hal ini melibatkan filsafat, teologi, sejarah, dan ilmu pengetahuan.

Meskipun apologetika dalam kekristenan berfokus

8 Muriwali Yanto Matalu, *Apologetika Kristen* (Malang: Gerakan Kebangunan Kristen Reformed, 2018), 9-10.

9 MARTHEN MAU, “APOLOGETIKA KRISTEN DALAM ALKITAB: SUATU PRINSIP PERTANGGUNGJAWABAN IMAN KRISTEN,” *Yayasan DPI* (March 13, 2024): 39-40, accessed June 2, 2024, <https://badanpenerbit.org/index.php/dpipress/article/view/1521>.

10 Ibid., 40.

11 Alister E. McGrath, *Apologetika Dasar* (Malang: Literatur SAAT, 2019), 14.

12 Sutirno, “Kajian Teologis Tentang Apologetika Kristen Berdasarkan 1 Petrus 3:15,” *Mathetes: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen* (2020): 161.

13 Matalu, *Apologetika Kristen*, 11-12.

pada pembelaan dan membenaran keyakinan Kristen, prinsip-prinsip yang sama juga dapat diterapkan dalam konteks dialog antaragama. Seperti halnya apologetika berupaya menegakkan kebenaran teologis dengan menggunakan argumen rasional, bukti sejarah, dan wawasan ilmiah, dialog antaragama juga memerlukan pendekatan yang rasional, terbuka, dan berdasarkan data. Dalam dialog tersebut, setiap pihak harus siap untuk mendengarkan dengan seksama, mempertimbangkan sudut pandang lain dan menggunakan logika serta bukti untuk memperkuat atau membantah pandangan masing-masing. Sama seperti apologetika berfungsi untuk membongkar ajaran sesat, dialog antaragama juga harus mampu mengidentifikasi dan mengklarifikasi kesalahpahaman atau kesimpulan yang keliru tentang agama lain.<sup>14</sup> Dengan demikian, prinsip-prinsip apologetika seperti penggunaan argumen yang mendalam dapat memperkaya dialog antaragama dan menjadikannya lebih bermakna.

William Lane Craig membagi apologetika menjadi dua pendekatan utama, yaitu apologetika positif (ofensif) dan apologetika negatif (defensif). Apologetika positif adalah pendekatan yang berfokus pada memberikan alasan-alasan positif atau argumen yang mendukung kebenaran iman Kristen. Ini melibatkan pembangunan argumen-argumen teologis yang mendukung eksistensi Tuhan dan kebenaran Alkitab. Di sisi lain, apologetika negatif (defensif) adalah pendekatan yang berfokus pada membantah. Ini melibatkan kritik terhadap argumen-argumen atheis, skeptis, dan agnostic atau yang sering digunakan untuk menantang kebenaran iman Kristen. Craig sering kali menggabungkan kedua pendekatan ini dalam pembelaan iman Kristen.<sup>15</sup>

Apologetika dalam konteks Kristen adalah untuk memerangi gerakan-gerakan yang menantang kebenaran iman Kristen. Ini tidak hanya mencakup perlindungan terhadap ancaman luar, tetapi juga mengajarkan orang-orang yang beriman untuk mempersiapkan diri untuk menghadapi tantangan. Apologetika membantu umat Kristen untuk lebih memahami dan mengkomunikasikan ajaran kekristenan dengan lebih baik. Dengan demikian, apologetika tidak hanya berfungsi sebagai pembelaan

iman tetapi juga membantu memperkuat dan memperdalam pemahaman dan keyakinan pribadi umat Kristen.

Dialog antaragama yang efektif membutuhkan sikap saling belajar dan menghargai. Dengan kesiapan yang berkelanjutan untuk berdialog, seseorang menunjukkan komitmennya untuk membangun jembatan komunikasi yang konstruktif dan damai dengan penganut agama lain. Ini juga mencerminkan pengakuan bahwa setiap agama memiliki sesuatu yang berharga untuk dibagikan, dan bahwa dialog yang saling menghormati dapat memperkaya pemahaman semua pihak yang terlibat. Dalam konteks dialog antaragama, apologetika memiliki peran kunci dalam memfasilitasi komunikasi yang lebih dalam dan bermakna. Dialog antaragama sering dihadapkan pada tantangan seperti kesalahpahaman, prasangka, dan ketegangan teologis. Apologetika membantu menjelaskan keyakinan dan praktik agama masing-masing secara rasional dan responsif terhadap kritik.

## Teori dan Praktik Apologetika dalam Dialog Antaragama

Dalam praktiknya, tentu saja apologetika memiliki berbagai metode yang bisa diterapkan ketika melakukan dialog antaragama. Dalam masyarakat yang sudah semakin pluralistik, sangat penting untuk memahami serta menerapkan metode apologetika yang tepat dalam membangun komunikasi antaragama. Metode-metode ini tidak hanya menjadi pembelaan terhadap iman, tetapi juga dapat membuka pemahaman yang lebih mendalam supaya dapat menerima atau menghormati pemahaman terhadap keyakinan agama lain. Para teolog masing-masing mengklasifikasikan metode apologetika menurut dengan pemahaman mereka masing-masing.

Steven B. Cowan menjelang akhir abad ke-20 membagi metode apologetika menjadi lima metode utama, yaitu: *Classical*, *Evidential*, *Cumulative Case*, *Presuppositional*, dan *Reformed Epistemology*. Metode *Reformed Epistemology* merupakan metode yang baru muncul dalam abad dua puluh terakhir.<sup>16</sup>

## Classical Apologetics

*Classical Apologetics* merupakan salah satu metode yang paling tua dan paling terkenal. Metode ini memulai pendekatannya dengan menunjukkan teisme adalah pandangan dunia yang benar. Dalam konteks ini, teisme mengacu pada keyakinan akan

14 A. F Sihombing, "DIALOG ANTAR AGAMA DI INDONESIA," *Te Deum: Jurnal Teologi dan Pengembangan Pelayanan* (2013): 72.

15 William Lane Craig and William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Rev. ed. (Wheaton, Ill: Crossway Books, 1994), 16-17.

16 MAU, "APOLOGETIKA KRISTEN DALAM ALKITAB: SUATU PRINSIP PERTANGGUNGJAWABAN IMAN KRISTEN," 34.

adanya Tuhan yang transenden dan personal yang menciptakan dan mengatur alam semesta. William Lane Craig, R. C. Sproul, Norman Geisler, dan Stephen T. Davis adalah beberapa tokoh terkenal yang menganut metode ini.<sup>17</sup> Pembuktian keberadaan Tuhan adalah langkah pertama dalam metode ini yang biasanya dicapai melalui argumen filosofis seperti argumen moral, kosmologis, dan teleologis.<sup>18</sup> Misalnya, argumen kosmologis berfokus pada penyebab pertama dari alam semesta. William Lane Craig sering menggunakan versi kalam dari argumen ini, yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang mulai ada harus memiliki penyebab dan karena alam semesta mulai ada, maka alam semesta harus memiliki penyebab tak bersebab yang kita sebut Tuhan.<sup>19</sup>

*Classical Apologetics* ini menawarkan banyak keuntungan dalam dialog antaragama. Metode ini pertama-tama menciptakan landasan bersama yang dapat diterima oleh berbagai tradisi agama dengan memulai dari dasar argumen teistik yang lebih umum. Banyak agama yang mengakui keberadaan Tuhan atau kekuatan transenden dapat menerima argumen seperti kosmologis, teleologis, dan moral. Argumen kosmologis yang menyatakan bahwa segala sesuatu harus memiliki penyebab dapat diterima oleh banyak agama yang percaya bahwa Tuhan menciptakan alam semesta. Metode ini sangat bermanfaat dalam dialog antaragama karena dapat membantu memperbaiki kesalahpahaman dan menciptakan hubungan yang lebih harmonis. *Classical Apologetics* memungkinkan percakapan yang lebih terstruktur dan logis antara orang-orang dari berbagai agama dengan menggunakan argumen rasional dan bukti empiris. Ini sangat penting karena banyak agama memiliki pendapat filosofis dan historis yang berbeda yang dapat dibandingkan dan dikontraskan dengan pendapat Kristen.<sup>20</sup> Dengan

cara ini, dialog antaragama dapat berkembang secara lebih konstruktif, di mana kedua belah pihak dapat berbicara tentang ide-ide yang sama sebelum menuju masalah yang lebih kontroversial.

Namun demikian, metode ini juga menghadapi tantangan dalam dialog antaragama. Mungkin ada beberapa tradisi agama yang tidak setuju dengan gagasan filosofis dasar. Misalnya, agama-agama Timur, seperti Buddha dan Hindu, mungkin memiliki pemahaman metafisika yang sangat berbeda, yang bertentangan dengan asumsi dasar dari teori kosmologis atau teleologis. Misal, ajaran Buddha tidak mengakui adanya Tuhan yang personal dan transenden, argumen yang didasarkan pada premis ini mungkin tidak efektif. Oleh karena itu, *Classical Apologetics* harus memperhatikan perspektif filosofis dan teologis dan mungkin harus disesuaikan dengan konteks diskusi.

### Evidential Apologetics

*Evidential Apologetics* adalah metode yang berfokus pada penggunaan berbagai macam bukti untuk mendukung kebenaran Kristen. Metode ini sering kali dikaitkan dengan pembuktian historis, arkeologis, dan filosofis untuk menguatkan dasar-dasar iman Kristen.<sup>21</sup> John W. Montgomery, Clark Pinnock, Wolfhart Pannenberg, dan Gary Habermas merupakan orang-orang yang menganut metode ini.<sup>22</sup>

*Evidential Apologetics* dan *Classical Apologetics* memiliki banyak kesamaan, khususnya dalam hal penggunaan bukti untuk mempertahankan iman

trations. With their respectful approach, which pays special attention to the attitude and posture of the apologist, Chatraw and Allen equip Christians to engage skeptics with the heart as well as the mind. Conversational in tone and balanced in approach, *Apologetics at the Cross* provides a readable introduction to the field of apologetics. Readers will be informed and equipped for engaging a wide range of contemporary challenges with the best in Christian thought. - Publisher: "event-place": "Grand Rapids, Michigan", "ISBN": "978-0-310-52468-7", "language": "eng", "note": "OCLC: 1019837488", "publisher": "Zondervan", "publisher-place": "Grand Rapids, Michigan", "source": "Open World-Cat", "title": "Apologetics at the cross: an introduction for Christian witness", "title-short": "Apologetics at the cross", "author": [{"family": "Chatraw", "given": "Josh"}, {"family": "Allen", "given": "Mark D."}], "issued": {"date-parts": [{"2018}]}], "locator": "108", "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"}]

17 Stenly R. Paparang, *Apologetika Diskursus Dan Vindikasi Iman Kristen* (Sumatera Utara: Prodi Teologi STT-SU, 2016), 28.

18 Steven B. Cowan and William Lane Craig, eds., *Five Views on Apologetics, Counterpoints* (Grand Rapids, Mich: Zondervan Pub. House, 2000), 25-26.

19 Ibid., 26-30.

20 Josh Chatraw and Mark D. Allen, *Apologetics at the Cross: An Introduction for Christian Witness* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2018), 108. Christian apologetics has experienced a renewal of interest. In *Apologetics at the Cross*, Joshua D. Chatraw and Mark D. Allen provide an introduction to the field, acquainting students and lay learners with the rich history, biblical foundation, and ongoing relevance of apologetics. Unique in its approach, *Apologetics at the Cross* presents the biblical and historical foundations for apologetics, explores various contemporary methods for approaching apologetics, and gives practical guidance in "how to" chapters that feature many real-life illus-

21 Corey Latta, "Review of *Apologetics and the Christian Imagination: An Integrated Approach to Defending the Faith*," *Sehnsucht: The C. S. Lewis Journal* 12, no. 1 (April 27, 2023): 166, accessed June 2, 2024, <https://digitalcommons.georgefox.edu/cslewisjournal/vol12/iss1/18>.

22 MAU, "APOLOGETIKA KRISTEN DALAM ALKITAB: SUATU PRINSIP PERTANGGUNGJAWABAN IMAN KRISTEN," 36.



Kristen. Meskipun demikian, ada perbedaan antara kedua metode ini dalam mempertimbangkan nilai mukjizat sebagai bukti. Pada umumnya, penganut *Classical Apologetics* berpendapat bahwa mukjizat memprasuposisikan keberadaan Allah, dengan kata lain mukjizat hanya dapat diterima jika keberadaan Tuhan telah diakui sebelumnya. Sebaliknya, penganut *Evidential Apologetics* berpendapat bahwa mukjizat itu sendiri dapat berfungsi sebagai bukti tambahan untuk keberadaan Allah.<sup>23</sup>

Fokus utama metode ini adalah membela kebenaran kekristenan dengan menggunakan bukti positif. Ini termasuk bukti historis tentang kehidupan, kematian, dan kebangkitan Yesus. Selain itu, dalam metode ini, kritik negatif terhadap perspektif dunia lain digunakan untuk memperkuat keyakinan Kristen dengan menunjukkan kelemahan atau ketidaksesuaian dalam keyakinan non-Kristen. Gary Habermas, dalam penelitiannya tentang kebangkitan Yesus, berfokus pada historis yang diakui oleh sebagian besar sejarawan, baik Kristen maupun non-Kristen. Habermas menggunakan pendekatan yang disebut "*minimal fact approach*." Menurut Habermas, penjelasan terbaik dan paling masuk akal untuk fakta-fakta ini adalah kebangkitan Yesus. Penjelasan ini mencakup kematian Yesus melalui penyaliban, penguburan-Nya, dan penampakan-penampakan yang terjadi setelah kematian-Nya.<sup>24</sup>

*Evidential Apologetics* memiliki beberapa manfaat dalam dialog antaragama. Pertama, diskusi yang lebih konkret dan berbasis data dapat dilakukan dengan bukti empiris. Untuk mengurangi bias dalam dialog antaragama, bukti arkeologis dan historis dapat dievaluasi dan diuji secara objektif. Metode ini juga dapat membantu mengklarifikasikan dan memperkuat posisi Kristen dalam diskusi antaragama dengan menunjukkan bukti yang mendukung. Dengan cara ini diskusi tidak hanya didasari pada dogma atau ajaran subjektif yang tidak dapat diuji, tetapi pada bukti yang kuat dan dapat dipercaya. Ini penting dalam dialog antaragama, di mana keyakinan sering diperdebatkan dan diuji. Tetapi, metode ini juga memiliki tantangan. Tidak semua tradisi agama lain berpendapat dengan cara yang sama tentang pentingnya bukti empiris. Beberapa tradisi mungkin lebih mengutamakan pengalaman mistis yang tidak

mudah divalidasi secara empiris. Oleh karena itu, metode ini harus memperhatikan perbedaan ini dan siap untuk menjelaskan alasan pentingnya bukti empiris.

## Cumulative Case

*Cumulative Case* adalah metode yang menggunakan bukti dan argumen dari berbagai disiplin ilmu untuk mendukung kebenaran kekristenan. Metode ini tidak bergantung pada satu bukti atau argumen, tetapi menggabungkan berbagai argumen untuk membuat kesimpulan yang kuat bahwa kekristenan adalah pandangan dunia yang paling masuk akal. Paul Feinberg, C. S. Lewis, dan C. Stephen Evans adalah tokoh penting yang mendukung metode ini.<sup>25</sup> Metode ini menekankan bahwa kekristenan dapat memberikan penjelasan yang lebih baik tentang banyak hal di dunia ini daripada perspektif dunia lainnya. Metode ini sering menggunakan fakta-fakta seperti keberadaan kosmos, realitas pengalaman religius, dan kebangkitan Yesus. Metode ini serupa dengan pendekatan investigasi ilmiah yang mengumpulkan berbagai bukti untuk mendukung suatu hipotesis.<sup>26</sup>

Metode ini memeriksa kebenarannya tentang religius. Banyak orang yang melaporkan pengalaman religius yang mendalam dari latar belakang budaya dan agama. C. S. Lewis berpendapat bahwa kerinduan manusia akan sesuatu transenden menunjukkan keberadaan Tuhan. Pengalaman ini dianggap sebagai bukti subjektif yang mendukung keyakinan akan keberadaan Tuhan dan ketika digabungkan dengan bukti lain, argumen ini semakin kuat.<sup>27</sup>

Metode ini memiliki beberapa keunggulan dalam konteks dialog antaragama. Metode ini menawarkan pendekatan yang holistik dan komprehensif dengan menggabungkan bukti dari berbagai disiplin ilmu. Karena tidak bergantung pada satu aspek atau argumen. Ini memungkinkan diskusi yang lebih mendalam dan luas dengan orang-orang dari berbagai agama. Misalnya, ketika seseorang berbicara dengan seorang Muslim, mereka dapat mencapai kesimpulan bersama tentang keberadaan Tuhan. Di sisi lain, bukti kebangkitan Yesus dapat didiskusikan dalam konteks teologis dan sejarah yang lebih luas. Metode

23 Paparang, *Apologetika Diskursus Dan Vindikasi Iman Kristen*, 28.

24 Gary R. Habermas, "The Minimal Facts Approach to the Resurrection of Jesus: The Role of Methodology as a Crucial Component in Establishing Historicity," *Faculty Publications and Presentations* (2012): 15-16.

25 MAU, "APOLOGETIKA KRISTEN DALAM ALKITAB: SUATU PRINSIP PERTANGGUNGJAWABAN IMAN KRISTEN," 36.

26 Paparang, *Apologetika Diskursus Dan Vindikasi Iman Kristen*, 28-29.

27 Douglas R. Groothuis, *Christian Apologetics: A Comprehensive Case for Biblical Faith* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2011), 379.

ini mengakui dan menghargai kompleksitas dan keragaman pengalaman manusia karena mencakup berbagai aspek seperti pengalaman religius dan sejarah. Ini penting untuk diskusi yang lebih inklusif dan terbuka dalam dialog antaragama, di mana orang-orang dari berbagai agama mungkin memiliki perspektif dan pengalaman yang berbeda tetapi juga mencari kebenaran yang menyeluruh dan memuaskan.

### Presuppositional Apologetics

*Presuppositional Apologetics* merupakan metode yang didasarkan pada keyakinan bahwa kebenaran kekristenan adalah suatu asumsi dasar, atau prasuposisi yang harus diterima sebagai titik awal. Menurut metode ini, setiap argumen dan bukti harus dipertimbangkan dari sudut pandang Alkitab, yang merupakan kerangka kerja di mana semua peristiwa ditafsirkan dan semua kebenaran dipahami.<sup>28</sup> Metode ini berpendapat bahwa dosa telah merusak pikiran manusia sehingga orang yang percaya dan orang yang tidak percaya tidak memiliki dasar pijak yang sama untuk menafsirkan realitas. Para apologet *presuppositional* berpendapat bahwa setiap orang memiliki kerangka kerja atau *worldview* yang mempengaruhi cara mereka memahami dunia. Dalam hal ini, orang yang tidak percaya memiliki *worldview* yang didasarkan pada asumsi-asumsi yang berbeda dari orang yang percaya, dan karena itu cara mereka memahami bukti dan argumen juga berbeda.<sup>29</sup>

Metode ini dimulai dengan menantang asumsi fundamental dari perspektif non-Kristen. Apologet *presuppositional* akan menanyakan hal-hal yang tidak sesuai dengan perspektif lawan bicara mereka dengan cara yang kritis. Misalnya, jika seseorang ateis berpendapat bahwa moralitas adalah relatif, apologet *presuppositional* mungkin bertanya bagaimana mereka dapat menjelaskan adanya nilai-nilai moral universal atau mengapa manusia memiliki perasaan moral yang kuat jika moralitas hanyalah produk evolusi dan adaptasi biologis. Setelah menunjukkan kelemahan perspektif non-Kristen, apologet *presuppositional* kemudian akan menunjukkan kekristenan sebagai satu-satunya kerangka kerja yang dapat memberikan penjelasan realitas yang koheren dan konsisten. Mereka akan menunjukkan bahwa manusia dapat memiliki dasar yang kuat untuk pengetahuan, moralitas, dan makna hidup hanya dengan mengakui Tuhan sebagai pencipta dan otoritas tertinggi serta menerima Alkitab

sebagai Firman-Nya.<sup>30</sup>

Metode ini memiliki beberapa keuntungan dan kekurangan dalam konteks dialog antaragama. Metode ini memiliki keuntungan besar karena menekankan betapa pentingnya asumsi-asumsi dasar atau *presuppositional* dalam setiap percakapan tentang kebenaran. Metode ini dapat membantu membangun diskusi yang lebih mendalam dan mendasar dengan mengungkapkan dan menguji asumsi-asumsi penting dari perspektif dunia lain. Tetapi metode ini juga menghadapi beberapa masalah dalam percakapan antaragama. Pertama, pendekatan ini mungkin tampak menyerang karena dimulai dengan menantang dan mengkritik perspektif lawan bicara. Ini dapat menimbulkan ketegangan dan perlawanan, terutama jika lawan bicara merasa bahwa kepercayaan dasar mereka diserang. Kedua, metode ini membutuhkan pemahaman yang mendalam tentang perspektif non-Kristen, serta kemampuan untuk membedakan dan mengkritik asumsi dasar mereka. Ini juga membutuhkan pengetahuan yang luas tentang berbagai tradisi agama dan filosofi, serta kemampuan analitis yang kuat.<sup>31</sup> Apologet *presuppositional* harus mampu menjelaskan mengapa asumsi-asumsi Kristen memberikan penjelasan tentang realitas yang lebih baik daripada asumsi-asumsi non-Kristen dalam diskusi antara agama.

Metode ini dapat digunakan untuk menunjukkan bahwa *worldview* Kristen unik dan relevan saat berbicara dengan orang lain yang memeluk agama lain. Misalnya, ketika seorang apologet *presuppositional* berbicara dengan seorang Muslim, mereka dapat menantang keyakinan fundamental mereka tentang otoritas kitab suci dan tentang Tuhan dan hubungan-Nya dengan manusia. Demikian pula, ketika mereka berbicara dengan seorang Hindu, mereka dapat menantang gagasan tentang karma dan reinkarnasi, serta menunjukkan bagaimana pandangan Kristen tentang karma dan reinkarnasi. Selain itu, metode ini dapat membantu mengungkapkan kebutuhan akan konsistensi logis dalam setiap *worldview*. Dengan menunjukkan bagaimana kekristenan menyediakan dasar yang koheren untuk pengetahuan, moralitas, dan makna hidup, metode ini dapat membantu membuka mata lawan bicara terhadap keunggulan *worldview* Kristen.<sup>32</sup> Misalnya, dengan menunjukkan

28 John B. King, "Presuppositional Apologetics and the Theology of the Cross," *Word & World* 38 (2018): 284.

29 Paparang, *Apologetika Diskursus Dan Vindikasi Iman Kristen*, 29.

30 King, "Presuppositional Apologetics and the Theology of the Cross," 285-286.

31 *Ibid.*, 289-290.

32 *Ibid.*, 290.

bahwa hanya kekristenan yang dapat secara konsisten menjelaskan asal-usul, tujuan, dan makna kehidupan.

### Reformed Epistemology

*Reformed Epistemology* berbeda dari metode apologetika yang lebih tradisional, seperti *classical apologetics* dan *evidential apologetics*, yang mengandalkan bukti dan argumen rasional untuk mendukung klaim kepercayaan. Metode ini mengatakan bahwa iman kepada Tuhan dapat dianggap rasional tanpa memerlukan dukungan bukti atau argumen yang mendalam.<sup>33</sup> Keyakinan pada keberadaan Tuhan dianggap sebagai “kepercayaan yang dibenarkan” dalam metode ini. Namun, ini tidak didasarkan pada bukti empiris atau argumen rasional yang kuat. Kepercayaan ini bersifat dasar, atau kepercayaan dasar, dan mirip dengan kepercayaan manusia pada hal-hal lain yang mendasar, seperti keberadaan dunia luar, ingatan, dan sensasi. Karena itu, tanpa bukti tambahan, kepercayaan pada Tuhan adalah logis dan logis.<sup>34</sup> Metode ini berfokus pada apologetika defensif daripada positif. Ini menunjukkan bahwa, daripada mencoba membuktikan kepercayaan Kristen kepada orang lain, metode ini lebih berusaha untuk menunjukkan bahwa kepercayaan Kristen adalah sah dan rasional secara filosofis. Metode ini sering digunakan untuk menanggapi orang ateis atau agnostik yang menganggap kepercayaan pada Tuhan tidak rasional atau tidak berdasar.

Metode ini memiliki beberapa keunggulan dalam dialog antaragama. Pertama, metode ini memberikan landasan yang kuat untuk diskusi yang saling menghormati dengan menekankan bahwa kepercayaan dasar pada Tuhan adalah wajar dan rasional. Ini menunjukkan bahwa orang lain yang menganut agama lain juga dapat menganggap keyakinan mereka sebagai rasional, bahkan tanpa harus selalu memberikan bukti empiris atau argumen rasional untuk membuktikannya. Ini dapat membantu menciptakan suasana diskusi yang lebih terbuka dan terbuka di mana setiap orang dapat mengakui bahwa kepercayaan dasar mereka dan kepercayaan orang lain adalah benar. Kedua, metode ini dapat membantu mengurangi konflik dan ketegangan dalam percakapan antaragama dengan menghindari perdebatan yang sering terjadi tentang argumen dan bukti. Sebaliknya, metode ini mendorong peserta diskusi untuk memahami dan

menghargai keyakinan dan perspektif satu sama lain. Misalnya, dalam percakapan antara seorang Kristen dan seorang Muslim, mereka dapat secara bersamaan mengakui bahwa kepercayaan mereka pada Tuhan adalah logis dan sah tanpa harus membuktikan bahwa mereka benar-benar percaya satu sama lain.<sup>35</sup>

Namun demikian, *Reformed Epistemology* juga menghadapi kesulitan saat berbicara tentang agama. Salah satu masalah utama adalah bahwa metode ini mungkin tidak cocok bagi mereka yang mencari bukti dan argumen yang kuat untuk mendukung kepercayaan mereka. Beberapa peserta diskusi mungkin merasa bahwa kepercayaan yang tidak didasarkan pada bukti atau argumen tidak cukup meyakinkan. Oleh karena itu, sangat penting bagi apologet yang menggunakan metode ini untuk menjelaskan bahwa *Reformed Epistemology* tidak menolak bukti dan argumen, sebaliknya, metode ini menempatkan mereka dalam konteks yang lebih luas di mana kepercayaan dasar juga dianggap rasional.<sup>36</sup> Selain itu, metode ini harus mempertimbangkan perbedaan teologis dan filosofis yang mendalam yang ada di antara berbagai agama. Meskipun metode ini menekankan kepercayaan dasar yang rasional, setiap agama memiliki keyakinan dan ajaran tertentu yang mungkin sulit untuk didamaikan atau dipahami dalam konteks yang sama. Dalam dialog antara agama, penting untuk menjaga keseimbangan antara mengakui kepercayaan dasar yang sah dari masing-masing agama dan secara jujur dan terbuka memeriksa perbedaan yang ada.

Kesadaran tentang bagaimana dosa mempengaruhi kemampuan manusia untuk memahami kebenaran sangat penting dalam metode ini. Ini berarti dalam dialog antaragama bahwa apologet harus bersikap rendah hati dan mengakui kelemahan mereka sendiri dan lawan bicara mereka. Ini juga berarti bahwa dialog harus dilakukan dengan kasih sayang, pertimbangan, dan keinginan untuk belajar dari satu sama lain. *Reformed Epistemology* dalam dialog antaragama dapat menggunakan berbagai cara. Apologet juga dapat berbagi pengalaman pribadi mereka tentang bagaimana kepercayaan mereka pada Tuhan memberikan makna dan arah dalam hidup mereka, serta bagaimana kepercayaan tersebut sesuai dengan pengalaman dan pemahaman mereka tentang dunia. Selain itu, metode ini juga dapat digunakan untuk mengeksplorasi kesamaan dan perbedaan antara berbagai tradisi

33 Paparang, *Apologetika Diskursus Dan Vindikasi Iman Kristen*, 29.

34 James K. Beilby, “Alvin Plantinga: Christian Philosophy as Apologetics,” *Biblical and Theological Studies Faculty Works* 39 (n.d.): 7.

35 Courtney L. Krause, “EPISTEMOLOGY AND PRESUPPOSITIONAL THOUGHT” (Southeastern University, 104AD), 14.

36 Beilby, “Alvin Plantinga: Christian Philosophy as Apologetics,” 8.

agama. Misalnya, dalam diskusi antara seorang Kristen dan seorang Hindu, apologet dapat melihat bagaimana kedua tradisi memahami konsep tentang Tuhan, wahyu, dan keselamatan, dan menemukan kesamaan yang dapat menjadi dasar untuk pembicaraan yang lebih mendalam tentang masalah tersebut. Selain itu, apologet dapat menunjukkan bagaimana kepercayaan Kristen memberikan penjelasan yang logis dan memuaskan tentang realitas sambil mempertahankan penghormatan terhadap kepercayaan dan tradisi agama lain.

### Apologetika dalam Dialog Antaragama

Apologetika sangat penting untuk pemahaman, penghormatan perbedaan, dan pencapaian kesepakatan di antara berbagai tradisi keagamaan. Tujuan utama apologetika adalah untuk menjelaskan dan membela keyakinan agama seseorang dengan cara yang rasional dan masuk akal, terutama ketika mereka dihadapkan pada kritik atau kesalahpahaman dari orang lain yang menganut agama yang sama. Apologetika tidak hanya berfungsi sebagai alat pertahanan dalam situasi ini, tetapi juga berfungsi sebagai jalan menuju percakapan yang konstruktif dan saling menghormati. Apologetika juga membantu dalam membangun percakapan yang didasarkan pada logika dan argumen yang logis. Dalam banyak kasus, perbedaan keyakinan agama dapat menyebabkan perdebatan emosional.<sup>37</sup> Namun, dengan menggunakan pendekatan apologetika, percakapan dapat mengarahkan pada diskusi yang lebih rasional dan terorganisir. Misalnya, apologet dapat menggunakan argumen ilmiah dan filosofis untuk mendukung keberadaan Tuhan dalam percakapan antara ateis dan penganut agama tertentu. Untuk menunjukkan bahwa alam semesta, keteraturan yang kompleks, dan standar moral universal memerlukan sumber transenden, yaitu Tuhan, sering digunakan argumen kosmologis, teleologis, dan moral.

Apologetika juga mendorong penganut agama untuk berpikir kritis dan mendalam tentang keyakinan mereka. Seorang apologet harus mampu menyusun argumen yang kuat dan logis saat menghadapi pertanyaan dan tantangan dari penganut agama lain, serta memahami secara mendalam ajaran agamanya. Proses ini memperkuat keyakinan pribadi dan meningkatkan pengetahuan dan pemahaman mereka tentang agama mereka sendiri, yang pada gilirannya menghasilkan dialog antara agama. Selain

itu, apologetika membantu menangani prasangka dan stereotip negatif yang sering dikaitkan dengan kelompok agama tertentu. Misalnya, orang Islam sering digambarkan sebagai teroris atau intoleran di beberapa negara Barat. Apologet Muslim dapat menggunakan dialog antaragama untuk menunjukkan bahwa ajaran Islam sebenarnya menekankan perdamaian, keadilan, dan kasih sayang. Mereka dapat mengubah pandangan negatif dan membangun hubungan yang lebih baik dengan kelompok agama lain dengan memberikan penjelasan yang tepat tentang ajaran Islam.

Secara keseluruhan, apologetika memainkan peran penting dalam dialog antaragama untuk meningkatkan pemahaman, mengurangi konflik, dan mendorong kerja sama di antara berbagai komunitas agama. Apologetika dapat menjadi alat yang efektif untuk menciptakan perdamaian dan harmoni di dunia yang penuh dengan perbedaan agama ini dengan menggunakan pendekatan yang logis, rasional, dan penuh hormat. Hal ini dapat membantu menciptakan lingkungan diskusi yang konstruktif di mana setiap orang dapat belajar dan berkembang bersama dalam keberagaman iman.

### Kesimpulan

Dalam kehidupan yang pluralistik, sering terjadi konflik antaragama yang disebabkan adanya kesalahpahaman yang terjadi satu sama lain. Kesalahpahaman ini dapat terjadi karena kurangnya dialog atau komunikasi sehingga muncul sikap intoleran. Karena dialog antaragama bertujuan untuk memperkaya pengalaman dalam keragaman dan berusaha mewujudkan tujuan agama sebagai perdamaian dan kasih sayang. Dialog memungkinkan orang-orang dari berbagai agama hidup rukun dan damai sesuai dengan ajaran agama masing-masing. Sangat penting mempertahankan dialog antaragama karena pada saat ini sudah banyak isu yang memecah belah masyarakat dengan menggunakan agama. Apologetika dapat berperan sebagai jembatan yang memungkinkan terjadinya dialog yang penuh hormat antaragama. Apologetika Kristen yang berarti mempertanggungjawabkan atau membela keyakinan Kristen yang pelaksanaannya didasari 1 Petrus 3:15. Apologetika dapat membantu menjawab pertanyaan yang sering muncul dari dalam dan luar kekristenan melalui pendekatan yang rasional dan berbasis bukti. Apologetika membantu menjembatani perbedaan dan memperkuat pemahaman melalui dialog yang inklusif dan dialogis. ■

37 Ananda Ulul Albab, "Interpretasi Dialog Antar Agama Dalam Berbagai Prespektif," *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya* 2, no. 1 (February 14, 2019): 24.



## Referensi

- Albab, Ananda Ulul. "Interpretasi Dialog Antar Agama Dalam Berbagai Prespektif." *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya* 2, no. 1 (February 14, 2019): 22-34.
- Arifianto, Yonatan Alex, Andreas Fernando, and Reni Triposa. "SOSIOLOGI PLURALISME DALAM PENDIDIKAN AGAMA KRISTEN UPAYA MEMBANGUN KESATUAN BANGSA." *Jurnal Shanana* 5, no. 2 (October 30, 2021): 95-110.
- Beilby, James K. "Alvin Plantinga: Christian Philosophy as Apologetics." *Biblical and Theological Studies Faculty Works* 39 (n.d.).
- Boone, Mark J. *Reason, Authority, and the Healing of Desire in the Writings of Augustine*. Lanham: Lexington Books, 2020.
- Chatraw, Josh, and Mark D. Allen. *Apologetics at the Cross: An Introduction for Christian Witness*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2018.
- Cowan, Steven B., and William Lane Craig, eds. *Five Views on Apologetics*. Counterpoints. Grand Rapids, Mich: Zondervan Pub. House, 2000.
- Craig, William Lane, and William Lane Craig. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Rev. ed. Wheaton, Ill: Crossway Books, 1994.
- Djadi, Jermia. "Apologetika Tentang Kristologi." *Jurnal Jaffray* 1, no. 1 (January 3, 2005): 42.
- Forrest, Benjamin K., Josh Chatraw, and Alister E. McGrath, eds. *The History of Apologetics: A Biographical and Methodological Introduction*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2020.
- Groothuis, Douglas R. *Christian Apologetics: A Comprehensive Case for Biblical Faith*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2011.
- Habermas, Gary R. "The Minimal Facts Approach to the Resurrection of Jesus: The Role of Methodology as a Crucial Component in Establishing Historicity." *Faculty Publications and Presentations* (2012).
- Kalalinggi, Septaria Yolan. "Studi Literatur Dan State of Art." In *Metodologi Penelitian*. Padang: CV. Gita Lentera, 2024.
- King, John B. "Presuppositional Apologetics and the Theology of the Cross." *Word & World* 38 (2018): 282-291.
- Krause, Courtney L. "EPISTEMOLOGY AND PRESUPPOSITIONAL THOUGHT." Southeastern University, 104AD.
- Latta, Corey. "Review of Apologetics and the Christian Imagination: An Integrated Approach to Defending the Faith." *Sehnsucht: The C. S. Lewis Journal* 12, no. 1 (April 27, 2023). Accessed June 2, 2024. <https://digitalcommons.georgefox.edu/cslewisjournal/vol12/iss1/18>.
- Matalu, Muriwali Yanto. *Apologetika Kristen*. Malang: Gerakan Kebangunan Kristen Reformed, 2018.
- MAU, MARTHEN. "APOLOGETIKA KRISTEN DALAM ALKITAB: SUATU PRINSIP PERTANGGUNGJAWABAN IMAN KRISTEN." *Yayasan DPI* (March 13, 2024). Accessed June 2, 2024. <https://badanpenerbit.org/index.php/dpipress/article/view/1521>.
- McGrath, Alister E. *Apologetika Dasar*. Malang: Literatur SAAT, 2019.
- Paparang, Stenly R. *Apologetika Diskursus Dan Vindikasi Iman Kristen*. Sumatera Utara: Prodi Teologi STT-SU, 2016.
- Sihombing, A. F. "DIALOG ANTAR AGAMA DI INDONESIA." *Te Deum: Jurnal Teologi dan Pengembangan Pelayanan* (2013).
- Sugiarti, Eggy Fajar Andalas, and Arif Setiawan. *Desain Penelitian Kualitatif Sastra*. Malang: UMMPress, 2020.
- Sutirno. "Kajian Teologis Tentang Apologetika Kristen Berdasarkan 1 Petrus 3:15." *Mathetes: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen* (2020): 157-170.
- Zed, Mestika. *Metodologi Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2008.

# Disarming Communication: Refleksi Atas Pesan Paus Fransiskus di Hari Komunikasi Sosial Sedunia Ke-59

**Gabriel Abdi Susanto**

*abdisusanto@yahoo.com*

**Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta**

## Abstract

This paper examines Pope Francis' message for the 59th World Day of Social Communications, titled *Share with gentleness the hope that is in your hearts* (cf. 1 Pet 3:15-16). The Pope highlights the challenges of disinformation, polarization, and the dominance of certain forces in public communication. The main focus of this message is to build communication that brings hope, avoids aggressiveness, and fosters a culture of dialogue. This study explores the message in the context of the Church's social communication and its relevance in the digital era.

**Keywords:** *Social communication, hope, Pope Francis, disinformation, polarization, communication ethics.*

## Abstrak

Tulisan ini mengkaji pesan Paus Fransiskus dalam peringatan Hari Komunikasi Sosial Sedunia ke-59 yang berjudul *Share with gentleness the hope that is in your hearts* (cf. 1 Pet 3:15-16). Paus menggarisbawahi tantangan disinformasi, polarisasi, dan dominasi kekuatan tertentu dalam komunikasi publik. Fokus utama pesan ini adalah membangun komunikasi yang membawa harapan, menghindari agresivitas, dan menumbuhkan budaya dialog. Studi ini mengupas pesan tersebut dalam konteks komunikasi sosial Gereja dan relevansinya dalam era digital saat ini.

**Kata Kunci:** *Komunikasi sosial, harapan, Paus Fransiskus, disinformasi, polarisasi, etika komunikasi.*

## Pendahuluan

Seperti biasanya, setiap tahun, di Hari Komunikasi

Sosial Sedunia yang jatuh pada Hari Minggu Paskah Ketujuh, pesan Paus Fransiskus bakal dibacakan kepada seluruh umat Katolik di gereja-gereja Katolik di seluruh dunia. Tahun 2025 ini, pesan Paus untuk Hari Komunikasi sudah sampai pada pesan yang ke-59. Kali ini, pesan itu berjudul *Share with gentleness the hope that is in your hearts* (bdk. 1 Pet 3:15-16)<sup>1</sup>. Tahun lalu di Hari Minggu Komunikasi yang sama, Paus menyampaikan pesan agar kita waspada dan hati-hati dalam menggunakan kecerdasan buatan (Artificial Intelligence). Paus mengajak agar kita bijaksana dalam memanfaatkan perkembangan teknologi ini yang ternyata memang sudah mulai lepas landas. Banyak platform bermunculan dan banyak orang sudah mulai meraba-raba, belajar dan menggunakannya untuk bermacam tujuan.

Berbeda dengan tahun lalu yang berbicara tentang kebijaksanaan hati, tahun ini, tema tentang harapan menjadi pokok pesan yang ingin disampaikan. Dunia dengan kemajuan teknologi digital yang makin tak terbendung menyisakan banyak masalah dan persoalan. Salah satu persoalan penting adalah bagaimana di tengah situasi ini kita semua tetap bisa memandang dunia dengan visi positif, bukan negatif. Pandangan yang memberi semangat untuk maju bukan mundur. Gagasan Paus, meskipun kelihatannya sederhana sebenarnya tidaklah mudah untuk dicerna. Karena itu, pesan Paus Fransiskus perlu diuraikan secara lebih detail dan gamblang.

1 <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/20250124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>

Artikel ini akan memaparkan gagasan Paus Fransiskus dalam pesannya dengan pendekatan kualitatif dengan metode analisis wacana terhadap pesan-pesan Paus yang berkaitan dengan komunikasi, harapan, dan peran media. Pendekatan ini digunakan untuk memahami makna, implikasi, serta relevansi gagasan Paus dalam konteks komunikasi modern. Data yang digunakan dalam penelitian ini terdiri dari, 1). Sumber primer: dokumen resmi Paus, pidato, ensiklik, dan pernyataan yang berkaitan dengan komunikasi dan harapan. Dan 2). Sumber sekunder: literatur akademik, artikel jurnal, dan buku yang membahas komunikasi etis, jurnalisme harapan, serta peran media dalam membentuk opini publik.

Penelitian ini menggunakan analisis isi dan analisis wacana kritis untuk mengkaji, 1). Kritik Paus terhadap komunikasi modern. Penulis mengidentifikasi problematika komunikasi yang disoroti Paus, seperti disinformasi, polarisasi, dan manipulasi media. 2). Konsep „komunikasi harapan.“ Menganalisis bagaimana Paus mendefinisikan harapan sebagai virtue yang bersifat *performative* dan bagaimana ia dapat diterapkan dalam komunikasi. 3). Implikasi bagi komunikasi secara luas. Menghubungkan gagasan Paus dengan konteks yang lebih luas, termasuk jurnalisme, komunikasi politik, media sosial, serta komunikasi interpersonal. 4). Strategi implementasi. Penulis mengusulkan langkah-langkah konkret bagi jurnalis, komunikator publik, dan individu dalam menerapkan prinsip komunikasi harapan.

Kemudian analisis akan dilakukan dengan menggunakan tiga tahapan utama. 1) . Deskriptif. Penulis menguraikan konsep komunikasi harapan berdasarkan pesan Paus. 2). Interpretatif, penulis menafsirkan relevansi gagasan tersebut dalam konteks komunikasi saat ini. 3). Normatif, penulis menyajikan rekomendasi konkret untuk mengimplementasikan komunikasi harapan dalam praktik komunikasi modern.

Lalu, untuk memastikan ketepatan analisis, penulis juga melakukan, 1). *cross-check* sumber dengan membandingkan berbagai dokumen dan literatur. 2). Penulis menggunakan pendekatan multidisiplin, mengacu pada teori komunikasi, etika media, dan filsafat moral. Dan 3). Penulis mengadopsi analisis kritis, dengan mempertimbangkan dinamika sosial, politik, dan teknologi dalam komunikasi kontemporer.

Metodologi ini bertujuan untuk memberikan kajian yang mendalam dan sistematis terhadap gagasan Paus mengenai komunikasi harapan. Dengan menggunakan analisis wacana kritis dan pendekatan normatif, penelitian ini tidak hanya memahami pesan Paus, tetapi juga mengeksplorasi cara-cara konkret untuk

menerapkannya dalam berbagai bentuk komunikasi modern.

## Pesan Pokok Paus

Paus Fransiskus dalam pesannya untuk Hari Komunikasi Sosial Sedunia ke-59<sup>2</sup> menekankan pentingnya komunikasi yang membangun harapan di tengah disinformasi dan polarisasi. Dia mengajak para jurnalis dan komunikator untuk menjadi „pembawa harapan“ dengan menjadikan komunikasi sebagai sarana yang mempererat persaudaraan dan bukan alat provokasi atau manipulasi. Paus juga menyoroti bagaimana komunikasi (khususnya media) saat ini sering kali memperburuk ketakutan dan kebencian, menyederhanakan realitas demi memicu reaksi instingtif, serta membentuk polarisasi dalam masyarakat. Paus menyerukan perlunya „melucuti“ komunikasi dari agresivitas dan menekankan bahwa komunikasi harus mencerminkan kelembutan dan rasa hormat terhadap martabat manusia.

Harapan, menurut Paus, bukan sekadar optimisme pasif, tetapi sebuah kebajikan yang mampu mengubah kehidupan. Ia mengacu pada pesan dari Surat Pertama Santo Petrus<sup>3</sup>, yang mengajak umat Kristen untuk selalu siap memberi alasan bagi harapan yang ada dalam diri mereka, namun dengan kelembutan dan rasa hormat. Komunikasi, baik secara khusus dalam konteks iman maupun dalam ranah sosial yang lebih luas, harus berakar pada keinginan untuk memahami dan berjalan bersama orang lain, seperti yang dilakukan Yesus kepada murid-murid di Emaus. Paus Fransiskus bermimpi tentang komunikasi yang mampu menginspirasi orang untuk terbuka terhadap sesama, memperjuangkan kebaikan bersama, dan menemukan keindahan bahkan dalam situasi sulit. Ia juga menekankan bahwa harapan adalah proyek bersama, bukan sesuatu yang individualistik. Oleh karena itu, komunikasi yang baik harus mencari dan mengangkat kisah-kisah kebaikan di tengah dunia yang penuh tantangan.

Pada akhirnya, Paus mengingatkan pentingnya menjaga hati dalam dunia komunikasi. Ia mengajak para komunikator untuk tidak hanya mengejar keberhasilan teknis, tetapi juga mempertahankan kepekaan terhadap sesama, menghindari komunikasi yang reaktif, dan selalu menumbuhkan harapan

2 <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/20250124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Hari Minggu Komunikasi Sosial Sedunia pada tahun 2025 ini jatuh pada 12 Mei 2025.

3 1 Petrus 3:15-16

meskipun dalam kondisi sulit. Ia mengakhiri pesannya dengan sebuah doa agar semua orang yang terlibat dalam komunikasi sosial dapat menjadi saksi dan penyebar harapan di dunia.

### Komunikasi Berlandaskan Harapan: Kritik Terhadap Media Modern

Salah satu poin penting dalam pesannya adalah tentang kritik Paus atas persoalan komunikasi di dunia saat ini. Paus Fransiskus mengkritik komunikasi modern dengan menyoroti berbagai dampak negatif yang muncul akibat perkembangan teknologi dan media. Dalam dunia yang semakin terkoneksi, informasi menyebar dengan cepat, tetapi tidak jarang membawa serta disinformasi dan polarisasi. Media sering kali menyederhanakan realitas, menggunakan bahasa yang agresif, dan menciptakan suasana ketakutan serta keputusan. Algoritma yang digunakan dalam platform digital turut memperkuat kecenderungan ini dengan menyebarkan konten yang memicu emosi, memperkuat prasangka, serta menguatkan narasi yang membelah masyarakat.

Di tengah situasi ini, Paus mengajak jurnalis dan komunikator untuk menjadi pembawa harapan. Ia menekankan perlunya tanggung jawab moral dalam menyampaikan informasi, dengan menjunjung tinggi nilai-nilai kebenaran, empati, dan keadilan sebagaimana diajarkan dalam Injil. Bagi Paus, komunikasi bukan sekadar soal berbagi informasi, tetapi juga membangun jembatan yang menghubungkan manusia satu sama lain, menghindarkan dari konfrontasi yang tidak perlu, dan menghadirkan ruang dialog yang lebih manusiawi.

Dalam refleksinya, Paus merujuk pada pesan dari Santo Petrus yang menyebutkan, „*Tetapi kuduskanlah Kristus di dalam hatimu sebagai Tuhan! Dan siap sedia pada segala waktu untuk memberi pertanggungjawaban kepada tiap-tiap orang yang meminta pertanggungjawaban dari kamu tentang pengharapan yang ada padamu, tetapi harus dengan lemah lembut dan hormat.*“ (1 Ptr 3:15, TB). Ayat ini menekankan bahwa komunikasi harus dilakukan dengan sikap yang penuh hormat dan kelembutan, tanpa kehilangan keteguhan dalam menyampaikan kebenaran.

Konsep *hope* atau harapan dalam pesan Paus merupakan bagian dari gagasan teologis yang mendalam. Dalam tradisi Kristen, harapan (*spes*) adalah salah satu dari tiga kebajikan teologal, bersama dengan iman (*fides*) dan kasih (*caritas*). Harapan dalam perspektif ini bukan sekadar optimisme pasif, tetapi sebuah kebajikan yang performatif, yang berarti

memiliki daya untuk mengubah kehidupan dan membentuk realitas. Harapan bukan hanya sikap batin, tetapi juga suatu tindakan yang nyata dan transformatif dalam kehidupan dan komunikasi.

Karl Rahner, seorang teolog Katolik terkemuka, dalam *Theological Investigations* (1954) menegaskan bahwa harapan Kristen bukan sekadar mengantisipasi masa depan, tetapi juga keterbukaan terhadap misteri Allah dalam kehidupan sehari-hari. Baginya, harapan berakar pada pengalaman akan kasih karunia Tuhan yang terus bekerja dalam sejarah umat manusia. Senada dengan itu, Hans Urs von Balthasar dalam *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* (1969) menekankan bahwa harapan sejati selalu bersumber pada kasih Allah yang dinyatakan dalam Yesus Kristus. Menurutnya, komunikasi iman harus bersifat estetis, yaitu menghadirkan keindahan kebenaran yang mampu menarik manusia kepada Allah, bukan sekadar menawarkan informasi kosong.

Benediktus XVI dalam ensiklik *Spe Salvi* (2007) menulis bahwa harapan Kristen bukanlah utopia yang kosong, tetapi suatu keyakinan yang membentuk cara manusia hidup. Ia menekankan bahwa komunikasi yang berlandaskan harapan harus berakar pada kebenaran ilahi yang membawa pembaruan bagi manusia dan dunia. Bagi Paus Fransiskus, harapan bukanlah pilihan, tetapi kondisi esensial bagi kehidupan Kristen. Harapan dalam konteks ini memiliki beberapa karakteristik, 1). Tersembunyi tetapi Kuat. Harapan bekerja secara diam-diam tetapi memiliki kekuatan besar dalam menghadapi kesulitan, sebagaimana dinyatakan dalam Roma 8:24-25, bahwa harapan sejati bukanlah pada hal yang sudah terlihat, tetapi pada sesuatu yang dinantikan dengan ketekunan. 2). Gigih dan sabar. Harapan bukanlah sekadar menunggu, tetapi sebuah sikap yang terus bertahan bahkan dalam keadaan sulit. Seperti dikatakan dalam Ibrani 10:23, „*Marilah kita teguh berpegang pada pengakuan tentang pengharapan kita, sebab Ia, yang menjanjikannya, setia.*“ 3). Bersumber dari Kristus yang bangkit. Harapan dalam Kekristenan berakar pada kehadiran Tuhan yang hidup, yang memberi makna bahkan dalam penderitaan. Paulus dalam 1 Korintus 15:19 menegaskan bahwa harapan Kristen melampaui dunia ini, sebab kebangkitan Kristus adalah dasar dari segala pengharapan.

Jadi, harapan dalam komunikasi, menurut Paus Fransiskus, bukan sekadar berbicara tentang optimisme, tetapi tentang menemukan kebaikan yang tersembunyi di tengah tantangan dan mengungkapkan narasi yang membangun dan menginspirasi. Sebagai kebajikan performatif, harapan bukan hanya sesuatu



yang dipercayai, tetapi juga sesuatu yang dapat dilakukan dan diwujudkan dalam komunikasi. Dalam hal ini, harapan harus diwujudkan dalam beberapa aspek, seperti, 1). Mengubah narasi publik. Dalam dunia yang dipenuhi disinformasi, polarisasi, dan ketakutan, harapan menjadi kekuatan yang dapat mengubah cara kita berbicara dan bercerita. Komunikasi yang penuh harapan menekankan pada penyembuhan, rekonsiliasi, dan kebaikan bersama. 2). Membangun komunitas dan solidaritas. Harapan bukan hanya untuk individu, tetapi juga untuk komunitas. Dalam pesan Paus, harapan bersifat kolektif, yang mengajak semua orang untuk berjalan bersama dan mengalami belas kasihan Tuhan. Hal ini selaras dengan ajaran dalam Efesus 4:3, yang menyerukan agar umat berusaha memelihara kesatuan dalam damai sejahtera. 3). mempraktikkan kelembutan dan empati. Komunikasi yang berlandaskan harapan harus dilakukan dengan kelembutan dan rasa hormat, sebagaimana diajarkan dalam 1 Petrus 3:15. Ini berarti menjauh dari komunikasi yang agresif dan manipulatif, dan lebih menekankan pada penghormatan terhadap lawan bicara. 4). Menjadi komunikator harapan. Jurnalis dan komunikator diundang untuk mencari dan menyebarkan kisah kebaikan dan harapan, bahkan di tengah berita buruk. Dengan memfokuskan narasi pada kemungkinan pemulihan dan pertumbuhan, komunikasi dapat menjadi alat untuk membangun dunia yang lebih baik.

### **Makna Kelembutan dan Rasa Hormat**

Konsep kelembutan dan rasa hormat dalam komunikasi menjadi landasan yang esensial dalam membangun interaksi yang sehat dan konstruktif. Seperti yang ditegaskan dalam pesan Paus dan dikutip dari 1 Petrus, komunikasi bukan hanya soal menyampaikan pesan, tetapi juga tentang bagaimana pesan itu disampaikan. Dalam dunia yang dipenuhi ujaran kebencian, provokasi, dan manipulasi informasi, komunikasi yang mengedepankan kelembutan adalah jalan untuk meredam perpecahan. Paus Fransiskus menekankan bahwa kata-kata seharusnya menjadi sarana membangun, bukan alat untuk menyerang atau memperburuk ketegangan.

Sikap hormat dalam komunikasi berarti memberikan ruang bagi setiap individu untuk didengar. Ini bukan hanya tentang menyampaikan pendapat, tetapi juga mendengarkan dengan empati dan tanpa menghakimi. Ketika seseorang merasa dihargai, ia lebih terbuka terhadap perspektif yang berbeda, menciptakan ruang bagi dialog yang produktif. Dalam jurnalistik maupun dalam kehidupan sehari-hari,

pendekatan ini membantu membangun kepercayaan dan kredibilitas.

Dalam praktiknya, komunikasi yang penuh kelembutan dapat diwujudkan melalui berbagai cara. Mendengarkan dengan empati menjadi kunci utama. Sebelum merespons, penting untuk memahami sudut pandang lawan bicara, tidak sekadar mendengar untuk membalas, tetapi benar-benar berusaha memahami. Selain itu, pemilihan kata yang tidak memprovokasi menjadi bagian penting dalam menjaga keseimbangan komunikasi. Bahasa yang membangun, bukan merendahkan atau mempermalukan, menciptakan suasana yang lebih kondusif.

Kejujuran yang disampaikan dengan kelembutan lebih mudah diterima dibandingkan kebenaran yang diungkapkan dengan kemarahan atau arogansi. Ketulusan dalam komunikasi menunjukkan integritas dan mendorong keterbukaan. Kesabaran dan kerendahan hati juga menjadi bagian yang tak terpisahkan, terutama dalam menghadapi perbedaan pendapat atau situasi yang penuh ketegangan. Menurut Santo Thomas Aquinas dalam *Summa Theologiae* (1274), kebijaksanaan dalam berbicara adalah bagian dari keutamaan moral yang membawa manusia menuju kehidupan yang lebih harmonis.

Jika prinsip-prinsip ini diterapkan, ruang dialog yang lebih luas akan terbuka. Saat seseorang merasa dihormati, mereka lebih cenderung mendengar dan mempertimbangkan sudut pandang lain. Dalam masyarakat yang sering kali terpolarisasi, komunikasi yang lembut dan penuh hormat bisa menjadi jembatan untuk meredakan konflik dan membangun pemahaman bersama. Kepercayaan pun akan tumbuh. Jurnalis yang mengedepankan objektivitas dan menggunakan bahasa yang penuh hormat akan lebih dipercaya oleh publik. Begitu pula dalam hubungan interpersonal, orang lebih cenderung mendengarkan mereka yang berbicara dengan ketulusan dan kesopanan.

Lebih jauh lagi, komunikasi yang berbasis kelembutan dan rasa hormat dapat menjadi sarana rekonsiliasi. Dalam berbagai krisis sosial maupun pribadi, kata-kata yang diucapkan dengan kelembutan mampu menyembuhkan luka, memperbaiki hubungan, dan membangun harapan. Seperti yang dikatakan oleh filsuf Emmanuel Levinas dalam *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* (1961), wajah orang lain adalah panggilan etis yang menuntut kita untuk merespons dengan tanggung jawab dan kepedulian. Dalam dunia yang sering kali dipenuhi ketegangan, disinformasi, dan ujaran kebencian, komunikasi yang mengedepankan kelembutan dan rasa hormat semakin penting untuk menciptakan kehidupan yang lebih harmonis.

Baik bagi jurnalis, pemimpin, maupun individu dalam kehidupan sehari-hari, cara kita berbicara dan mendengar menentukan apakah komunikasi kita membawa sakit atau penyembuhan, perpecahan atau persatuan. Dengan mempraktikkan kelembutan dan rasa hormat, kita tidak hanya meningkatkan efektivitas komunikasi, tetapi juga berkontribusi pada dunia yang lebih penuh pengertian dan harapan.

### Komunikasi dan Kesaksian Kristiani

Komunikasi dalam perspektif Kristiani, seperti kata Franz-Josef Eilers dalam *Church and Social Communication: Basic Documents* (2014) menyebutkan, bahwa ini bukan sekadar penyampaian informasi, tetapi lebih dalam dari itu, ia menjadi cerminan dari iman dan nilai-nilai Kristiani yang dihidupi dalam keseharian. Paus Fransiskus dalam berbagai pesannya menekankan bahwa komunikasi yang sejati harus berakar pada harapan yang lahir dari Kristus yang bangkit. Harapan inilah yang mengubah cara seseorang melihat dunia, bahkan dalam situasi yang penuh tantangan sekalipun. Dalam *Evangelii Gaudium* (2013), Paus menegaskan bahwa “seorang pewarta Injil tidak boleh terus-menerus tampak seperti seseorang yang baru saja kembali dari pemakaman,”<sup>4</sup> karena warta yang dibawa adalah kabar sukacita yang penuh harapan.

Dalam konteks ini, komunikasi bukan hanya tentang berbicara atau menulis, melainkan juga tentang bagaimana menghadirkan Kristus dalam setiap percakapan dan interaksi. Dietrich Bonhoeffer dalam *Life Together* (1939) menggarisbawahi bahwa kesaksian Kristen bukanlah sekadar kata-kata, tetapi harus menjadi kehidupan yang nyata. Komunikasi yang dipenuhi dengan kejujuran, keadilan, belas kasih, dan empati merupakan bentuk pewartaan iman yang paling autentik. Ketika seseorang berbicara dengan kebenaran, tetapi tanpa kasih, maka komunikasi itu kehilangan daya transformasinya. Hal ini selaras dengan pemikiran Karl Rahner dalam *Theological Investigations* (1961), yang menekankan bahwa pengalaman iman harus diterjemahkan dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam cara seseorang berkomunikasi.

Dalam suratnya, 1 Petrus 3:15, Rasul Petrus menegaskan bahwa setiap orang Kristen harus selalu siap untuk memberikan alasan atas harapan yang dimilikinya, tetapi dengan kelembutan dan

rasa hormat. Paus Fransiskus menggemakan hal ini dalam pesannya untuk Hari Komunikasi Sosial Sedunia, bahwa komunikasi seharusnya bukan alat untuk memanipulasi atau mendominasi, melainkan sarana untuk membangun hubungan yang lebih dalam dan penuh makna. Dalam dunia yang dipenuhi dengan retorika konfrontatif dan ujaran kebencian, kesaksian Kristen dalam komunikasi berarti memilih kata-kata yang menyatukan, bukan yang memecah-belah. Charles Taylor dalam *The Ethics of Authenticity* (1991) menyoroti bahwa masyarakat modern sering kali terjebak dalam komunikasi yang dangkal dan transaksional, sehingga penting bagi orang-orang beriman untuk menghadirkan komunikasi yang lebih berakar pada nilai-nilai transendental seperti kebaikan dan kebenaran.

Lebih jauh, komunikasi dalam terang iman juga memiliki dimensi rekonsiliasi dan persaudaraan. Martin Buber dalam *I and Thou* (1923) menjelaskan bahwa hubungan manusia bukanlah sekadar pertukaran informasi, tetapi sebuah pertemuan yang membangun kebermaknaan. Komunikasi yang bersumber dari iman Kristen bertujuan untuk menciptakan ruang dialog yang memungkinkan rekonsiliasi, mengurangi polarisasi, dan membangun jembatan di antara mereka yang berbeda pandangan. Paus Benediktus XVI dalam *Caritas in Veritate* (2009) juga menekankan bahwa komunikasi haruslah mengarah pada pembangunan solidaritas sosial, bukan hanya sekadar alat untuk menyebarkan informasi.

Dalam dunia yang sarat dengan informasi yang terus mengalir tanpa henti, kesaksian Kristen dalam komunikasi juga berarti memilih untuk mengangkat kisah-kisah yang membawa harapan dan penyembuhan. Jurnalis, komunikator, dan individu Kristen diajak untuk tidak hanya terpaku pada berita yang menyoroti krisis dan konflik, tetapi juga mengangkat cerita-cerita yang menunjukkan keindahan kebaikan dan keberanian manusia. Hannah Arendt dalam *The Human Condition* (1958) menegaskan bahwa narasi memiliki kekuatan untuk membentuk dunia, karena melalui cerita, manusia memahami makna dari pengalaman mereka. Dalam konteks ini, kesaksian Kristen dalam komunikasi berarti menampilkan kisah-kisah yang tidak hanya menginspirasi, tetapi juga memberi pengharapan dan menguatkan solidaritas.

Prinsip-prinsip komunikasi yang ditegaskan oleh Paus Fransiskus tidak terbatas dalam lingkup gerejawi saja, tetapi juga dapat diterapkan dalam berbagai bidang kehidupan. Dalam dunia jurnalisme, komunikasi yang bertanggung jawab berarti menolak

4 Paus Fransiskus, *Evangelii Gaudium* (2013), no. 10, <https://www.dokpenkwi.org/wp-content/uploads/2017/08/Seri-Dokumen-Gerejawi-No-94-EVANGELII-GAUDIUM-1.pdf>

sensasionalisme dan berita yang menyesatkan, sebagaimana diingatkan oleh Neil Postman dalam *Amusing Ourselves to Death* (1985), bahwa media modern sering kali lebih mengutamakan hiburan daripada kebenaran. Dalam politik, komunikasi yang berlandaskan nilai-nilai Kristiani berarti menghindari retorika yang memecah belah dan memilih untuk membangun dialog yang tulus dan bertanggung jawab, seperti yang ditegaskan oleh Jürgen Habermas dalam *The Theory of Communicative Action* (1981).

Dalam komunikasi digital dan media sosial, tantangan semakin besar, karena platform ini sering kali menjadi ajang untuk menyebarkan ujaran kebencian dan polarisasi. Namun, di sisi lain, media sosial juga bisa menjadi alat untuk menyebarkan pesan kasih dan harapan. Sebagaimana dikatakan oleh Marshall McLuhan dalam *Understanding Media* (1964), medium itu sendiri membentuk cara manusia berkomunikasi dan memahami dunia. Oleh karena itu, tantangan bagi orang Kristen di era digital adalah bagaimana menggunakan media ini dengan cara yang membangun dan mencerminkan iman.

Paus Fransiskus menegaskan bahwa komunikasi bukan hanya sekadar alat untuk menyampaikan pesan, tetapi juga memiliki dimensi etis dan transformatif. Dengan memilih untuk berkomunikasi dengan harapan, kelembutan, dan rasa hormat, setiap orang, baik dalam konteks keagamaan maupun sekuler, dapat berkontribusi dalam membangun dunia yang lebih harmonis dan penuh harapan. Komunikasi yang berakar pada iman bukanlah sekadar tentang berbicara, tetapi tentang bagaimana kata-kata dan tindakan seseorang mencerminkan kebaikan yang lebih besar, yang pada akhirnya membawa transformasi bagi diri sendiri dan orang lain.

### Tantangan dan Ajakan Untuk Bertindak

Visi Paus Fransiskus tentang komunikasi harapan berakar dalam ajaran Kristiani yang menekankan bahwa kata-kata bukan sekadar alat ekspresi, tetapi juga sarana membangun dunia yang lebih baik. Dalam pesannya Paus menekankan bahwa komunikasi harus menjadi jembatan, bukan dinding; alat untuk mempererat persaudaraan, bukan senjata untuk memperburuk perpecahan. Namun, dalam dunia yang semakin terfragmentasi oleh disinformasi, polarisasi, dan komersialisasi media, visi ini menghadapi tantangan yang tidak kecil.

Hans Urs von Balthasar, seorang teolog Katolik abad ke-20, dalam karyanya *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* (1982), menekankan pentingnya keindahan dan kebenaran dalam komunikasi. Baginya,

komunikasi yang sejati tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi juga membuka ruang bagi manusia untuk mengalami yang transenden. Namun, keindahan dan kebenaran ini sering kali terpinggirkan dalam dunia media modern, di mana sensasi lebih menarik perhatian daripada refleksi mendalam. Algoritma media sosial, yang dirancang untuk mempertahankan keterlibatan pengguna, sering kali mengutamakan konten yang membangkitkan kemarahan dan ketakutan, bukan yang membawa harapan dan rekonsiliasi. Akibatnya, orang-orang semakin terjebak dalam „filter bubble,“ hanya mendengar perspektif yang menguatkan keyakinan mereka sendiri dan semakin sulit untuk memahami sudut pandang lain.

Jürgen Habermas, seorang filsuf Jerman, dalam karyanya *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962), berbicara tentang pentingnya ruang publik yang rasional di mana komunikasi dapat berlangsung secara adil dan terbuka. Namun, dalam kenyataannya, ruang publik saat ini lebih sering didominasi oleh retorika agresif dan debat yang mengutamakan kemenangan daripada pencarian kebenaran. Di banyak platform digital, komentar penuh kebencian menjadi norma, sementara dialog yang reflektif dan penuh empati semakin jarang ditemukan. Dalam konteks ini, visi Paus Fransiskus menjadi semacam panggilan profetik untuk kembali kepada komunikasi yang berbasis pada kesadaran moral dan tanggung jawab sosial.

Meskipun tantangannya besar, komunikasi yang berlandaskan harapan bukanlah sekadar utopia yang tidak mungkin diwujudkan. Jurnalisme dapat berperan besar dalam mewujudkan visi ini dengan mengedepankan jurnalisme solusi, di mana berita tidak hanya melaporkan masalah tetapi juga mengangkat kisah-kisah inspiratif yang menunjukkan kemungkinan solusi. Jean Baudrillard dalam *Simulacra and Simulation* (1981) pernah mengkritik media yang lebih sering menciptakan hiper-realitas daripada menyajikan kebenaran. Namun, dalam konteks komunikasi harapan, jurnalisme yang etis justru harus melawan tendensi ini dengan menghadirkan narasi yang jujur, adil, dan membangun solidaritas.

Para pemimpin publik, termasuk politisi dan influencer, juga memiliki peran krusial dalam mewujudkan komunikasi harapan. Bahasa yang digunakan dalam wacana publik dapat menjadi alat untuk mempersatukan atau, sebaliknya, memperdalam perpecahan. Martin Buber, filsuf Yahudi, dalam *I and Thou* (1923), dalam konsep „Aku-Engkau“-nya, menekankan bahwa komunikasi yang sejati harus didasarkan pada hubungan yang menghormati

martabat orang lain. Dalam dunia politik dan media sosial yang sering kali dipenuhi dengan ujaran kebencian dan polarisasi, mengadopsi cara komunikasi yang lebih empatik dan berbasis pada dialog dapat membawa perubahan nyata.

Di tingkat individu, tanggung jawab komunikasi juga menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari. Dalam era digital, setiap orang bukan hanya konsumen informasi tetapi juga penyebar informasi. Seperti yang dikatakan oleh filsuf Paul Ricoeur dalam *Time and Narrative* (1983), narasi bukan hanya cara kita memahami dunia, tetapi juga cara kita membentuknya. Dengan menyaring informasi sebelum membagikannya, memilih untuk menggunakan kata-kata yang membangun, dan menciptakan ruang untuk dialog yang lebih sehat, individu dapat turut serta dalam gerakan menuju komunikasi yang membawa harapan.

Pendidikan dan literasi media menjadi fondasi utama dalam mengubah pola komunikasi masyarakat. Dalam bukunya *Amusing Ourselves to Death* (1985), Neil Postman memperingatkan bahaya masyarakat yang lebih mementingkan hiburan daripada pemahaman kritis terhadap informasi. Pendidikan yang menekankan literasi media dan etika digital dapat membantu generasi muda untuk lebih bijak dalam menghadapi arus informasi yang semakin kompleks.

Pada akhirnya, visi komunikasi harapan yang diajukan oleh Paus Fransiskus bukan sekadar teori moral, tetapi suatu ajakan untuk bertindak. Jika semakin banyak orang—baik jurnalis, pemimpin, maupun individu—mempraktikkan komunikasi yang berlandaskan kebenaran, empati, dan persaudaraan, maka lambat laun dunia yang lebih harmonis dapat tercipta. Dalam dunia yang sering kali dipenuhi dengan ketidakpastian dan konflik, komunikasi yang membawa harapan adalah salah satu cara paling nyata untuk membangun peradaban kasih.

## Kesimpulan

Komunikasi yang berlandaskan harapan, kelembutan, dan rasa hormat sangat penting dalam menghadapi tantangan disinformasi, polarisasi, serta dominasi kepentingan tertentu dalam media modern. Paus Fransiskus menekankan bahwa komunikasi harus menjadi sarana persaudaraan, bukan alat provokasi atau manipulasi.

Harapan bukan sekadar optimisme pasif, melainkan kebajikan performatif yang dapat mengubah kehidupan dan realitas sosial. Dalam konteks ini, jurnalis dan komunikator memiliki tanggung jawab moral untuk menyebarkan informasi yang membangun, menghindari sensasionalisme, serta menampilkan

kisah-kisah yang menginspirasi dan mendorong solidaritas.

Komunikasi mesti mengedepankan kelembutan dan rasa hormat sehingga dapat menciptakan dialog yang lebih sehat, meredam konflik, serta memperkuat kepercayaan dalam masyarakat. Komunikasi yang baik tidak hanya menyampaikan kebenaran, tetapi juga memperhatikan bagaimana kebenaran itu disampaikan, agar mampu menyatukan, bukan memecah belah.

Setiap individu, terutama jurnalis, pemimpin publik, dan pengguna media digital, untuk mempraktikkan komunikasi yang lebih etis, bertanggung jawab, dan membawa harapan di tengah dunia yang semakin terfragmentasi. ■

## Daftar Pustaka

- Balthasar, Hans Urs von. 1969. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. San Francisco: Ignatius Press.
- Benedict XVI. 2007. *Spe Salvi*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1939. *Life Together: The Classic Exploration of Christian Community*. New York: Harper & Row.
- Buber, Martin. 1923. *I and Thou*. Edinburgh: T&T Clark.
- Eilers, Franz-Josef. 2014. *Church and Social Communication: Basic Documents*. Manila: Logos Publications.
- Habermas, Jürgen. 1981. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
- Levinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill.
- Postman, Neil. 1985. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Viking.
- Rahner, Karl. 1954. *Theological Investigations*. London: Darton, Longman & Todd.
- Ricoeur, Paul. 1983. *Time and Narrative*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dokumen dan Ensiklik Gereja:
- Francis, Pope. 2025. *Message for the 59th World Day of Social Communications: Share with Gentleness the Hope that is in Your Hearts*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Francis, Pope. 2013. *Evangelii Gaudium*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Benedict XVI. 2009. *Caritas in Veritate*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.



# Dromologi dalam Fitur *Close Friends* Instagram di Kalangan Generasi Z

Fristian Setiawan

*fhristsetia@gmail.com*

Universitas Atma Jaya Yogyakarta

## Abstrak

Dromologi adalah kondisi manusia di era digital dengan kecepatan dalam segala aspek kehidupan. Dromologi lahir di era pascamodernisme, yang mengakibatkan dromologi membawa relativisme kebenaran. Tujuan penelitian ini adalah untuk melihat implikasi dromologi pada bentuk komunikasi digital, yakni penggunaan *close friends* Instagram yang dilakukan oleh Generasi Z. Metode penelitian ini adalah fenomenologi dengan jenis kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa bentuk konkret dari dromologi dapat terlihat melalui fenomena-fenomena unik yang Generasi Z lakukan saat menggunakan fitur *close friends* Instagram. Termasuk fenomena saat salah satunya perbedaan teman di dunia digital dengan teman di dunia fisik, hal ini menandakan relatifnya kebenaran yang diyakini terkait definisi teman dekat.

**Kata Kunci:** *Dromologi, era digital, kecepatan, close friends Instagram, Generasi Z, kebenaran, komunikasi digital, pascamodernisme*

## Pendahuluan

Instagram sebagai sebuah media sosial adalah contoh nyata dari budaya kecepatan yang disebut oleh Paul Virilio sebagai dromologi. Dromologi merupakan suatu kondisi di mana manusia bergerak secara independen dan “terpenjara” dalam dunia yang serba cepat (Virilio). Virilio melihat dromologi sebagai sebuah bentuk pergeseran tata kelola dunia menjadi lebih cepat karena digitalisasi. Manusia di era digital pada akhirnya terobsesi akan kecepatan yang ditawarkan oleh dromologi. Lahirnya dromologi adalah pada saat era pascamodernisme sudah lahir. Artinya, kecepatan

yang ada di dunia digital ini juga seringkali beririsan dengan efek-efek dari pascamodernisme.

Bentuk konkret kecepatan dalam dromologi bisa dilihat melalui berbagai hal. Pertama terkait dengan *euphoria* FOMO (*Fear Of Missing Out*) akan sesuatu. Orang-orang di era digital seperti sekarang sangat mudah terjebak dalam tradisi FOMO ini. Contohnya, selalu mengecek gawai untuk melihat info terbaru, selalu ingin tahu kehidupan orang lain, selalu ingin tahu gosip terbaru, konsumtif & impulsif agar tidak ketinggalan zaman, dan lain sebagainya (Anggraeni). Kedua, terkait dengan implikasi dari FOMO itu sendiri, yakni mengganggu kesehatan mental dan hilangnya rasa percaya diri. Kecepatan yang dijelaskan melalui dromologi memang sangat mungkin untuk membuat manusia menjadi terganggu kesehatan mentalnya, karena selalu dihantui dengan kecemasan, tekanan dari lingkungan sekitar dan ketakutan yang bahkan seringkali tak berdasar.

Hal tersebut sesuai dengan salah satu riset yang dijelaskan dalam tulisan populer Universitas Airlangga, bahwa FOMO merupakan suatu ketakutan atau kecemasan dari seseorang atas ketertinggalan sehingga menimbulkan keinginan kompulsif dari orang tersebut untuk mengharuskan dirinya berada di lokasi tertentu dan ikut mengalami kejadian yang ada di sana seperti orang lainnya (Unairnews). Maka, FOMO merupakan implikasi yang paling nyata sekaligus berbahaya dari kecepatan di era digital ini.

Dromologi memang sangat sulit—kalau istilah mustahil terlalu arogan—untuk dihindari oleh manusia yang hidup di era digital ini. Kendati demikian, pilihan dalam menghadapi kecepatan tersebut tidak semata-

mata ditentukan oleh kecepatan itu sendiri. Artinya, manusia yang hidup di era digital bebas dalam menetapkan apakah dirinya akan mengikuti arus kecepatan tersebut atau tidak. Faktanya, di Indonesia sendiri penggunaan media sosial, khususnya Instagram masih menduduki peringkat yang tinggi. Seperti yang dijelaskan dalam situs resmi Databoks, bahwa penggunaan Instagram didominasi oleh Generasi Z. Mayoritas pengguna Instagram di Indonesia adalah Generasi Z, hal ini dibuktikan dengan hasil survei Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia yang mengatakan bahwa 51,9% Generasi Z di Indonesia sering mengakses aplikasi Instagram (Ahdiat).

Fenomena tersebut didukung oleh data yang dijelaskan dalam GoodStats, bahwa Indonesia menduduki peringkat empat negara dengan pengguna Instagram terlama di dunia. Rata-rata penggunaan Instagram di Indonesia adalah selama 15,4 jam per bulan atau sekitar 924 menit. Durasi ini lebih tinggi dari rata-rata durasi penggunaan Instagram di dunia, yakni 12 jam per bulan (Yonathan). Hal ini sesuai dengan yang dijelaskan Virilio mengenai dromologi. Bahwa kecepatan yang ada dalam digitalisasi pada akhirnya membuat orang “terpenjara” (Virilio). Terpenjara dalam arti tidak bisa keluar dari kenyamanan yang dihadirkan kecepatan. Buktinya, tingkat penggunaan Instagram di Indonesia masih di atas rata-rata, seperti yang dijelaskan sebelumnya.

Penggunaan Instagram didasarkan pada fitur-fitur Instagram yang beraneka ragam. Salah satunya adalah fitur *close friends*. Fitur *close friends* merupakan fitur yang menyediakan layanan berbagi konten antar pengguna Instagram, namun dalam skala yang lebih sempit. Skala yang lebih sempit ini ditentukan secara mandiri oleh pengguna *close friends*, tanpa intervensi dari pihak eksternal. Keberadaan fitur *close friends* sudah ada sejak tahun 2018 (Rozi). Meski sudah ada sejak tahun 2018, kajian ilmiah mengenai fitur ini, khususnya yang berada di ranah Ilmu Komunikasi masih belum banyak. Oleh sebab itu penulis ingin meneliti penggunaan fitur *close friends*, kaitannya dengan dromologi.

Konteks komunikasi dalam penelitian ini berada dalam konteks komunikasi interpersonal, karena skala dalam fitur *close friends* yang lebih spesifik (privat) jika dibandingkan dengan fitur lainnya yang ada di Instagram. Fitur lain tersebut contohnya adalah, *story* Instagram yang bersifat umum, unggahan konten *feeds* di Instagram, komentar dalam unggahan *feeds*, dan masih banyak lagi. Aspek dromologi yang akan dikaji melalui penelitian ini adalah, terkait dengan respon masyarakat Indonesia dalam menanggapi fitur *close*

*friends* dengan kecepatan yang ada dalam dunia digital ini. Respon di sini maksudnya bisa positif, atau negatif. Artinya, cara masyarakat Indonesia menyikapi fitur ini akan menjadi kajian utama dalam penelitian ini.

Masyarakat Indonesia yang dimaksud penulis dalam penelitian ini lebih spesifik berada di kalangan Generasi Z. Pemilihan Generasi Z sebagai subjek penelitian bukan tanpa alasan. Hal tersebut mengacu dari jumlah pengguna Instagram terbanyak di Indonesia, yakni Generasi Z, seperti yang dijelaskan sebelumnya. Generasi Z adalah sekumpulan manusia yang lahir di antara tahun 1997-2012 (Rosariana).

Masalah utama dari penelitian ini terletak pada kekhawatiran penulis dalam melihat orang-orang yang menggunakan fitur *close friends*. Kekhawatiran ini didasarkan pada informasi yang penulis dapatkan, baik dari pengalaman langsung beberapa rekan, maupun pencarian di internet. Contohnya seperti informasi yang penulis temukan di Liputan6.com, terdapat enam artis yang rahasianya pernah bocor sebagai akibat dari penggunaan fitur *close friends* Instagram. Diantaranya, Larissa Chou dengan kasus alasan perceraianya. Adhistry Zara dengan kasus momen mesranya. Hasya Kyla dengan kasus kekecewaannya terhadap sang adik (Adhistry Zara). Prilly Latuconsina, dengan konten curahan hatinya terhadap karyawan yang tidak gesit dalam bekerja. Zaskia Adya Mecca dengan kasus pertengkarnya. Terakhir Arawinda Kirana dengan kasus perselingkuhannya (Hafidha).

Berdasarkan hal tersebut, pentingnya melakukan penelitian ini adalah untuk mengetahui konsekuensi paling konkret dari dromologi pada aspek yang sederhana dalam hidup manusia, yakni berkomunikasi melalui teknologi digital, dalam hal ini fitur *close friends* Instagram. Penulis ingin mengetahui lebih jauh, kecepatan yang dijelaskan dalam dromologi, dilihat melalui bentuk-bentuk komunikasi digital yang dilakukan secara khusus oleh Generasi Z di Indonesia. Oleh karenanya, penelitian ini berfokus pada konteks komunikasi interpersonal yang dilakukan secara digital. Aspek kebaruan jika dibandingkan dengan penelitian komunikasi interpersonal digital yang lain adalah, terletak pada dromologi yang dikaitkan dengan konteks komunikasi interpersonal dalam penelitian ini.

## Metode penelitian

Jenis penelitian ini adalah kualitatif, dengan metode fenomenologi. Penelitian kualitatif merupakan penelitian yang bersifat interpretif (menafsir) dan melibatkan banyak metode dalam menelaah masalah penelitiannya. Maka, seringkali penelitian kualitatif diasosiasikan dengan keinginan penulis untuk

menelaah makna, konteks dan pendekatan yang holistik terhadap sebuah fenomena (Mulyana, D. & Solatun). Metode fenomenologi yang akan digunakan dalam penelitian ini merupakan *hermeneutical phenomenology*/fenomenologi hermeneutikal. Fenomenologi hermeneutikal bermula dari pemikiran Heidegger mengenai eksistensi manusia. Metode ini berkembang dengan isu pemikiran ke arah antropologi, filsafat, ekologi, gender, etnisitas, agama dan teknologi (Salim).

Teknik pengumpulan data yang dilakukan dalam penelitian ini adalah wawancara mendalam. Wawancara mendalam merupakan sebuah aktivitas wawancara yang melibatkan pengajuan pertanyaan, mendengarkan jawaban, menyatakan minat, serta mencatat apa yang dijelaskan oleh narasumber. Maka, dalam melakukan wawancara mendalam perlu adanya upaya dalam proses diskusi agar dapat terungkap makna subjektif dari narasumber yang sedang diwawancarai (Neuman). Pemilihan narasumber dalam penelitian ini dilakukan dengan menggunakan teknik *purposive sampling*. Teknik *purposive sampling* merupakan teknik yang dilakukan oleh penulis dalam penelitian lapangan. Teknik ini digunakan dalam kasus yang “rata-rata” atau “tipikal”. Oleh karena itu, dalam teknik *purposive sampling*, kasus-kasus yang dipilih jarang mewakili keseluruhan populasi (Neuman).

Khususnya, dalam penelitian ini kriteria narasumber tersebut adalah kalangan Generasi Z yang menggunakan fitur *close friends* Instagram di Indonesia. Karakteristik lebih spesifik narasumber dalam penelitian ini adalah, pengguna *close friends* minimal atau lebih dari 2 tahun. Intensitas penggunaan yang cukup tinggi (pasti menggunakan *close friends* dalam rentang waktu per minggu atau per hari). Terakhir, konsisten dalam menggunakan fitur *close friends* (tidak pernah dengan sengaja memutuskan untuk hiatus).

Penelitian kualitatif memiliki empat jenis triangulasi. Triangulasi sumber, triangulasi peneliti, triangulasi metodologis dan triangulasi teoritis (Hadi). Pada kesempatan ini, penulis menggunakan triangulasi sumber. Penulis melakukan verifikasi informasi berdasarkan narasumber yang berbeda untuk mendapatkan kejenuhan data. Kejenuhan data yang dimaksud adalah ketika informasi yang disampaikan oleh masing-masing narasumber sudah sama, searah dan bisa ditarik kesamaannya dengan narasumber yang lain.

## Temuan dan Pembahasan

Penulis telah melakukan wawancara kepada 8

narasumber dengan kriteria yang sesuai, yakni masuk ke dalam rentang usia Generasi Z, serta merupakan pengguna fitur *close friends* yang cukup aktif dan konsisten. Berdasarkan 8 narasumber yang telah diwawancarai, ditemukan fakta bahwa enam dari 8 narasumber menyatakan bahwa anggota *close friends* mereka tidak sesuai dengan orang-orang yang berteman dekat juga dengan mereka di dunia nyata. Orang-orang itu adalah informan satu, informan dua, informan tiga, informan empat, informan lima dan informan delapan. Artinya, enam narasumber ini menyebutkan bahwa ada beberapa teman yang di dunia nyata sesungguhnya tidak terlalu dekat, bahkan tidak dekat, tapi tetap mereka masukkan ke dalam fitur *close friends* mereka.

Pertama-tama, informan satu mengatakan bahwa kesesuaian antara orang-orang yang ia masukkan ke dalam fitur *close friends* Instagram dengan orang-orang yang dekat di dunia nyata itu tidak terlalu sesuai. Kendati demikian, ia sudah memilih dengan kesadaran penuh terkait siapa saja yang ia masukkan sebagai anggota *close friendsnya*.

“Oh, kalau sesuai sih ngga 100% sesuai ya sama di dunia nyata. Tapi setidaknya yang masuk *close friends* itu sudah kesortir ya. Entah itu pernah ngobrol, sudah kenal lebih jauh lah. Jadi kayanya kalau *ngeshare* (konten) itu aman lah. *Pengen ngeshare* aja sama *temen-temen* ini, merasa lebih *deket* aja.” (Sumber: wawancara dengan informan satu).

Selain informan satu, informan dua juga mengatakan hal yang kurang lebih sama, ia menyebutkan bahwa ada beberapa orang yang sebenarnya jarang berinteraksi dengannya di dunia nyata. Namun, tetap ia masukkan ke dalam *close friends* miliknya karena setiap kali mereka berinteraksi, informan dua ini selalu merasa cocok.

“Ya, kalau yang temen *deket*, sahabat gitu sih pasti masuk ya. Cuma ada beberapa juga yang aku jarang ngobrol, tapi kalau sekalinya kami ngobrol itu selalu nyambung gitu loh. *Makanya* aku masukin.” (Sumber: wawancara dengan informan dua).

Begitu juga dengan informan tiga dan empat. Informan tiga mengatakan bahwa tidak semuanya sesuai, karena ada beberapa orang yang bahkan relasinya tidak terlalu dekatpun, tetap ia masukkan sebagai anggota *close friendsnya*. Informan empat pun demikian, menurutnya, ada beberapa orang yang tidak terlalu dekat di dunia nyata, namun tetap ia masukkan ke dalam anggota *close friendsnya*.

“Kalau bisa dibilang, ga semuanya sesuai. Karena dulu itu ada yang *temen deket* tapi pas masih TK (Taman Kanak-Kanak), nah itu aku masukin juga.

Terus yang *sebenarnya* ga terlalu berhubungan, tapi aku masukkin juga. Jadi *sebenarnya* ga terlalu sesuai, cuma ya aku mikir orang-orang ini ga terlalu berpengaruh sama hidupku, jadinya ga masalah juga kalau aku masukin *close friends*.” (Sumber: wawancara dengan informan tiga).

“Ada sih, yang di dunia nyata ga terlalu dekat, tapi aku masukkin ke *close friends*. Karena ada niat baik dan niat buruk sih. Niat buruknya ya biar dia lihat kontenku di *close friends*, buat kode gitu. Niat baiknya, karena kadang tuh ga enak. Artinya, misal ada yang sudah masukkin aku ke *close friendsnya*, ya sudah aku bales masukkin dia jadi *close friends* aku.” (Sumber: wawancara dengan informan empat).

Terakhir, informan lima dan informan delapan juga menjelaskan hal yang kurang lebih sama. Informan lima menjelaskan bahwa antara orang-orang yang ada di *close friendsnya*, dengan orang-orang yang memang dekat dengannya di dunia nyata itu memiliki perbedaan. Informan delapan juga mengungkapkan bahwa ada satu orang yang menjadi anggota *close friendsnya*, yang tidak dekat di dunia nyata.

“Sebenarnya beda, karena aku orangnya *ngga* enakan. Bisa dibilang *people pleaser* lah ya. Jadi kalau misalnya ada orang yang ga kenal, ga dekat, tapi dia *ngejadiin* aku sebagai *close friendsnya*, ya aku *jadiin* juga orang itu sebagai *close friendsku* juga. Sebenarnya kalau dihitung sih teman dekatku itu paling *cuma* lima orang, tapi di *close friendsku* itu bisa sampai 30 orang, 20 orang. Jadi ya ga sesuai lah sebenarnya.” (Sumber: wawancara dengan informan lima).

“Sebenarnya ada, cuma satu tapi yang ga dekat. Selain itu sih bisa dibilang *deket*. Totalnya dua puluh lebih anggota *close friendsku*. Orang yang ga *deket* ini sebenarnya dia cuma temen main *game* aja sih. Tapi karena sering main *gamenya*, jadi ya koko masukin ke *close friends*. Di dunia asli sih jarang ketemu malah.” (Sumber: wawancara dengan informan delapan).

Temuan selanjutnya dalam penelitian ini adalah, tiga narasumber yang pernah mengalami langsung pengalaman tidak menyenangkan dari penggunaan fitur *close friends*. Orang-orang tersebut adalah informan satu, informan enam dan informan tujuh. Informan satu mengalami pengalaman tidak menyenangkan ini sebenarnya sudah cukup lama, namun informan satu masih mengingatnya karena pengalaman tersebut membuatnya belajar sampai sekarang bahwa fitur *close friends* ternyata bisa membawa pengaruh buruk baginya.

“Pernah sih, waktu itu. Kejadiannya *cuma* sekali tapi sudah cukup lama. Itu terkait saling sindir lewat status dan cerita di *close friends*. Tapi ternyata ada beberapa

yang tersebar juga. Jadi itu ya cukup pengalaman buruk buat saya, saya akhirnya menjadikan itu sebagai pelajaran *aja*. Bahwa *ngga* semua orang bisa *nerima* cerita saya.” (Sumber: wawancara dengan informan satu).

Selain informan satu, informan enam juga pernah mengalami pengalaman tidak menyenangkan dalam menggunakan fitur *close friends* Instagram. Namun, berbeda dengan informan satu yang saling sindir, pengalaman tidak menyenangkan yang dialami oleh informan enam ini terkait dengan cerita-cerita pribadi yang tersebar ke orang lain. Informan enam pun sudah mencurigai pelaku yang menyebarkan cerita-cerita pribadinya tersebut.

“Aku pernah *masukin* satu orang ke *close friends*, orang Jogja. Artinya teman kuliahku. Tapi ketika aku *masukin* orang itu ke *close friends*, banyak cerita-cerita atau bahkan foto-foto yang aku bagikan di *close friends* itu malah bocor dan tersebar ke orang lain. Jadi aku berpikir apa jangan-jangan orang ini yang *nyebarin*. Karena teman-temanku yang di Kalimantan ga mungkin kenal sama teman-temanku yang ada di Jogja. Jadi, waktu aku tahu hal itu, aku langsung *keluarin* dia dari *close friendsku*.” (Sumber: wawancara dengan informan enam).

Informan terakhir yang pernah mengalami pengalaman tidak menyenangkan dari penggunaan fitur *close friends* Instagram adalah informan tujuh. Berbeda dengan informan satu dan informan enam yang rahasianya menjadi tersebar, pengalaman tidak menyenangkan yang dialami oleh informan tujuh ini terkait dengan anggota yang ia masukkan ke dalam fitur *close friendsnya*.

“Pernah gara-gara *keceplosan*, ada orang yang nanya “eh *liat* dong isi *close friends* kamu siapa aja”. Terus ya aku kasih *liat*, tapi aku lupa bahwa orang itu ga aku *masukin* ke *close friendsku*. Jadi ya ada rasa ga enak juga setelah kejadian itu. Kejadiannya di perkuliahan ini sih. (Sumber: wawancara dengan informan tujuh).

Selain pengalaman tidak menyenangkan, temuan menarik terakhir yang penulis dapatkan dari hasil wawancara bersama dengan delapan narasumber tersebut adalah terkait dengan pemaknaan terhadap fitur *close friends* itu sendiri. Berdasarkan delapan narasumber, ternyata masih ada satu narasumber yang awalnya menganggap fitur *close friends* bukan sebagai fitur *close friends* (baca: untuk teman dekat). Dia adalah informan empat. Informan empat mengaku bahwa dia pernah memasukkan 150 orang lebih ke dalam fitur *close friendsnya*. Hingga sekarang pun, ia masih menyimpan sekitar 50 orang di dalam *close*



*friendsnya*, meski memang perbedaannya untuk 50 orang tersebut sudah diakui sebagai teman dekatnya semua.

“*Ngga* mikir jauh sih, soalnya dulu waktu kecil *ngga overthinking*. Jadi ya, pakai-pakai aja sih. Dulu bahkan *masukin* orang ke *close friends* itu kira-kira 150 orang. *Cuma* asal milih, “ah ini *deket masukin* ah”, “ah ini *deket* karena *temennya* si koko *masukin* ah”, tapi makin lama ya makin dikurang-kurangnya lah anggota *close friendsnya*. Terutama sejak masuk kuliah, itu jadi dikurangnya paling *cuma* 50-60 orang total anggota *close friendsnya*. Karena makin lama makin ada rasa malunya juga.” (Sumber: wawancara dengan informan empat).

Berdasarkan temuan data yang sudah dijelaskan, penulis mengerucutkannya menjadi tiga hal besar. Pertama, terkait kesesuaian antara teman di dunia digital, dengan teman di dunia nyata. Kedua, terkait pengalaman tidak menyenangkan dari penggunaan fitur *close friends* Instagram. Ketiga, terkait dengan pemaknaan arti fitur *close friends* Instagram. Ketiga hal ini jelas merupakan bentuk konkret dari FOMO yang merupakan implikasi dari dromologi ini. Meskipun, masing-masing poin memiliki nilai khasnya sebagai ciri utama dari poin lainnya (poin dua dan tiga).

Tidak sesuaiinya pertemanan di dunia nyata dengan pertemanan di dunia digital menandakan bahwa manusia di era digital memiliki banyak keyakinan akan kebenaran. Artinya, kebenaran akan definisi pertemanan itu sendiri bisa berbeda-beda. Hal ini jelas merupakan dampak dari pascamodernisme. Saat di mana kebenaran tidak lagi dipandang sebagai sesuatu yang absolut, statis, melainkan relatif, dinamis, dan kontekstual. Dromologi sendiri tentu lahir dari era pascamodernisme. Artinya saat di mana manusia hidup bukan lagi berorientasi pada aspek produksi maupun konsumsi, melainkan pada kecepatan yang dilakukan setiap hari.

Pengalaman yang tidak menyenangkan dari penggunaan fitur *close friends* Instagram juga merupakan bentuk nyata dari konsekuensi negatif dromologi jika tidak dihadapi dengan bijaksana. Bijaksana yang dimaksud di sini adalah terkait dengan kemampuan menghidupi kecepatan yang dijelaskan Virilio melalui dromologi dengan tetap melandaskan pikiran pada kritisisme, atau pada hal-hal yang mendasar. Artinya, walaupun kita tidak bisa menolak adanya kecepatan dalam dunia digital, bukan berarti kita harus tenggelam pada kecepatan itu sendiri tanpa memperhatikan daya kognitif kita dalam menyikapi kecepatan itu.

Manusia bisa mengalami pengalaman buruk ketika

menggunakan fitur *close friends* Instagram itu boleh jadi karena dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, adalah karena kurangnya pengetahuan akan risiko dari penggunaan teknologi digital (Instagram), atau bisa jadi kemungkinan kedua yakni karena sikap apatis/acuh tak acuh dalam menghadapi risiko dari penggunaan fitur *close friends* Instagram tersebut. Artinya, meskipun mungkin beberapa orang sudah mengetahui risiko menggunakan fitur *close friends* Instagram, mereka tetap menggunakan fitur itu dengan gegabah karena apatis terhadap implikasinya.

Apapun kemungkinan yang mendasarinya, tetap saja pengalaman buruk dalam menggunakan fitur *close friends* Instagram merupakan implikasi lebih lanjut dari budaya FOMO. FOMO mendasari perilaku manusia untuk tidak mempelajari sesuatu dengan komprehensif, pun mendasari perilaku manusia untuk apatis terhadap risiko/masalah yang mungkin terjadi dari penggunaan fitur *close friends* Instagram itu sendiri. Persis seperti yang dijelaskan oleh Virilio, mengenai *the integral accident*. *The integral accident* menjelaskan bahwa lahirnya teknologi komunikasi digital, maka lahir juga masalah dari teknologi komunikasi digital. Lahirnya Instagram, tentu melahirkan juga masalah yang bisa muncul dari penggunaan Instagram. Lahirnya fitur *close friends* dalam Instagram, tentu melahirkan juga masalah yang mungkin muncul dari fitur *close friends* dalam Instagram itu sendiri.

Ketiga, terkait dengan pemaknaan arti *close friends* yang berbeda-beda. Pemaknaan yang berbeda-beda ini berkaitan dengan akibat dari pascamodernisme yang sudah penulis jelaskan sebelumnya. Pascamodernisme yang mengakibatkan manusia akhirnya memiliki banyak keyakinan akan sebuah kebenaran. Termasuk kebenaran dalam melihat fitur *close friends* Instagram. Meskipun Instagram sudah menjelaskan dengan baik bahwa fitur *close friends* digunakan untuk teman dekat, namun karena Instagram lahir di era pascamodernisme, wajar saja apabila manusia memiliki kebenarannya sendiri, yang berbeda dengan kebenaran dominan.

Termasuk dengan apabila kebenaran yang diyakini manusia tertentu dalam memandang fitur *close friends* Instagram berubah, juga wajar karena dromologi yang lahir pada era pascamodernisme juga meyakini kebenaran itu relatif dan tidak statis. Beda dengan kebenaran pada saat era modernisme di mana kebenaran apapun, termasuk kebenaran dalam berkomunikasi memiliki nilai absolutnya, diakui kemutlakannya. Mengacu dari hal tersebut, pada akhirnya dromologi memang terbukti membawa

implikasi-implikasi yang cukup berbahaya pada hidup manusia apabila hadirnya dromologi tidak dibarengi dengan kesiapan kognitif dalam menerima kecepatan tersebut secara bijaksana.

## Kesimpulan

Implikasi dromologi dalam teknologi komunikasi digital, khususnya fitur *close friends* Instagram ternyata cukup berbahaya. Terbukti dari tiga narasumber yang pernah mengalami pengalaman tidak menyenangkan dalam menggunakan fitur *close friends* Instagram. Selain itu, dari efek dromologi yang lahir pada era pascamodernisme juga menyebabkan kebenaran yang diyakini oleh masing-masing manusia pengguna fitur *close friends* Instagram pada akhirnya bisa berbeda-beda. Implikasinya jelas, bahwa definisi teman akhirnya bisa dipertanyakan ulang. Selain itu, pemaknaan pribadi atas fitur *close friends* Instagram yang berbeda jika dibandingkan dengan kebenaran dominan terkait fitur *close friends* Instagram merupakan implikasi yang harus diakui sebagai bentuk dari dromologi yang menyentuh ruang-ruang komunikasi digital. ■

## Daftar Pustaka

- Ahdiat, A. "Media Sosial Favorit Gen z dan Milenial Indonesia." Databoks 24 September. 2024: 1.
- Anggraeni, K.E. "Fear of missing out (fomo), ketakutan kehilangan momen." Kementerian Keuangan 8 Juni. 2021: 1.
- Hadi, Abd, Asrori, dan Rusman. Penelitian Kualitatif Studi Fenomenologi. Purwokerto: CV Pena Persada, 2021.
- Hafidha, I.S. "Rahasia 6 artis ini pernah bocor gara-gara close friends, terbaru Arawinda Kirana." Liputan6 13 Juli. 2022: 1 – 7.
- Mulyana, D. & Solatun. Metode Penelitian Komunikasi. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2013.
- Neuman, L.W. Social Research Methods Qualitative and Quantitative Approaches. England: Pearson Education Limited, 2014.
- Rosariana, B. "Generasi Milenial dan Generasi Kolonial." Kementerian Keuangan 28 September. 2021: 1.
- Rozi, F. "Fitur Close Friends Kini Hadir Untuk Feed dan Reels Instagram." IDN Times 15 November. 2023: 1.
- Salim, A. Teori & Paradigma Penelitian Sosial. Yogyakarta: Penerbit Tiara Wacana, 2006.
- Unairnews. "Fomo di Kalangan Mahasiswa, Kebutuhan atau Hanya Sekadar Ikut-Ikutan." Unairnews 20 Maret. 2023: 1
- Virilio, P. (2006). Speed and politics. England: The MIT Press, 2006
- Yonatan, A. "Indonesia Jadi Negara Keempat Pengguna Instagram Terlama di Dunia." Goodstats 7 Juli. 2023: 1

# Mendeskripsikan Testimoni Sebagai Fenomenologi Sosial

Ibnu Purwanto Budi Nugroho

nugie\_25@yahoo.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

## Abstrak

*This paper is a study entitled “Describing Testimony as Phenomenology of Social”. Testimony is described in various ways, even its existence is distinguished from each other. It is indicated that the testimony is formed from four connected elements, then, the testimony is distinguished between natural and formal. In this study, the thesis reveals that testimony is a social interaction that occurs through speech and the relationship of intersubjectivity, this is shown in the writing of Gerrit Jan Van Derr Heiden in *The Voice of Misery*. Dealing with the thesis, this study develops attractual interaction as the pioneer of testimony in social phenomenology. This attractual interaction is based on Georg Simmel’ idea on aesthetic sociology. The result of this study finds out that there is a relation of testimony within the scope of social phenomenology. The relation is obtained by representing the possibilities of social theory that has been discovered.*

**Keywords:** *testimony, speech, intersubjectivity, interaction, social phenomenology, attractual interaction.*

## A. Pendahuluan

Testimoni melibatkan orang-orang yang hadir di suatu peristiwa dan mereka seolah menjadi yang terpilih dalam mengungkapkan peristiwa tersebut. Hubungan di dalam lingkaran itu membuat testimoni berada pada posisi yang membutuhkan perhatian atas berkembangnya sistem filsafat. Bukan sekedar pendapat-pendapat yang diolah secara epistemologis tapi juga telah terjadi pada ranah ontologis yang berupaya mengartikulasikan kenyataannya.

Sebenarnya Heiden sangat kritis dalam

memisahkan yang sepatutnya ada di dalam narasi testimoni. Meski ini bukan sebuah pandangan baru yang diungkap olehnya, bahkan hanya sekedar meramunya untuk dapat meraih kejelasan paling tegas mengenainya. Tetapi Heiden sangat memberi jalan paling lapang dalam merumuskan testimoni yang seharusnya. Ia telah memusatkan segenap perhatian berkenaan atas testimoni pada landasan yang paling tepat, sehingga dapat terbaca kemungkinan dalam memaknai setiap sistem filsafat secara terbuka yang bekerja antara sisi keajaiban dan sisi sebaliknya.<sup>1</sup>

Fenomenologi sendiri di dalam dirinya punya perkembangan yang begitu signifikan, bahkan banyak peneliti filsafat mencoba mengkaji kemungkinan yang paling kecil sekalipun dari pengaruh sistem ini. Banyak penulisan dalam jurnal atau publikasi yang mengangkat nama-nama filosof dengan karya yang sah dalam mempertemukannya dengan fenomenologi. Pentingnya ini juga menjadi cermin atas hubungan testimoni terhadapnya, bahkan bila kita mau membaca sedikit artikel dari komunitas

1 Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, Albany: State University of New York Press, 2019, hlm 125-137. Lihat juga hlm. 137-150. Dalam perkembangan memperdengarkan suara testimoni itu, Heiden tak merasa ada jalan yang tak mungkin untuk membuka hubungan antara pemikiran sosial dengan fenomenologi terlebih di situ baginya nampak jelas institusi-institusi fenomenologi dihadirkan di dalamnya. Faktanya Lyotard bukan seorang filosof yang secara otomatis dipandang olehnya, Heiden di dalamnya mengetengahkan yang lainnya seperti Hume, Derrida, dan juga Heidegger. Ini semua diungkap olehnya tidak secara ketat di dalam metafisik melainkan relasi sosial yang berupaya menemukan jalannya menuju sistem fenomenologi.

fenomenologi Amerika yang mengkoleksi beragam kajian berkenaan dengan sistem tersebut. Vydra memulai segalanya dengan membawa Bachelard dalam rangka memperhadapkannya pada fenomenologi, dengan banyak cara yang memungkinkan.<sup>2</sup>

Berlandaskan pada latar belakang yang demikian, perlu kiranya dilakukan sebuah penelitian yang mendalam atas posisi testimoni di dalam sistem fenomenologi, terutama berkaitan dengan masalah fenomenologi sosial. Peran beberapa pemikir perlu dikedepankan untuk mendapatkan hasil yang maksimal, seperti Alfred Schutz, Merleau-Ponty, Laurie-Spurling, Gaston Bachelard, dan bahkan Georg Simmel. Tujuannya adalah menunjukkan bahwa testimoni mungkin dipandang melalui fenomenologi tubuh yang meruang dalam sebuah percakapan, entah tertuang dalam beragam wahana, sehingga dicapai sebuah interaksi yang atraktif di dalamnya.

## B. Esensi dari Testimoni: Penuturan dan Inter-subjektivitas

Kiranya perlu untuk menentukan esensi sesungguhnya dari testimoni, dalam hal yang sangat berkaitan dengan empat elemen di dalamnya sebagaimana menjadi hal yang begitu konsentris atasnya. Memilahnya dengan menimbang elemen yang dimaksud, kita juga bisa memandang bahwa di dalam tema besar testimoni terbentuk beragam kategori pemikiran yang berlawanan arah antara yang metafisik-teologis dan yang sosiologis-epistemik.<sup>3</sup>

Testimoni di samping itu memiliki sisi-sisi berbeda di dalamnya, Shieber menyatakan perbedaan tersebut ke dalam testimoni alami dan testimoni formal. Shieber bahkan punya pandangan terhadap testimoni yang menjadi pengalaman keseharian setiap manusia dalam

interaksi sosialnya, ia memandangnya secara umum dan menjadikannya sebagai landasan awal berkaitan dengan testimoni. Testimoni dalam maksudnya dipenuhi dengan banyak peristiwa yang bisa menjadi pijak fenomenologi untuk mengurai semua tanda-tanda dan gejala fenomena sebagaimana yang dikemukakan Shieber, bahwa ini dikenal pada ranah yang bersifat religius dan ranah yang bersifat hukum.<sup>4</sup>

Heiden menampilkan hubungan sosial antara saksi dengan pendengar yang di antaranya terjadi suatu aktivitas berdasarkan kejadian-kejadian atau peristiwa yang mengalami penyingkapan. Ia secara mendalam memberikan gambaran yang sesungguhnya berlangsung di dalam sebuah testimoni, sampai pada akhirnya Heiden melakukan skematisasi dari rantai testimoni yang terjadi dan hidup. Heiden dalam kerangka yang demikian menghadirkan empat elemen sebagai yang dijaga/objek, subjek, tindakan, dan pendengar dari testimoni.<sup>5</sup>

Ini berbeda dari yang dilakukan Shieber, sementara Heiden menangkap seluruh sudut pandang dari testimoni, atas penjelasannya yang menumpukan pada tindakan berbicara dan sumber informasi sehingga diperoleh perbedaan dalam skala besar di dalam testimoni. Keunikan yang muncul pada Shieber justru tidak nampak pada Heiden, ini menguraikan pembuktian yang tentunya bercorak epistemik dari ranah filsafat sains. Dengan keunikan ini Shieber justru membuka ruang yang lebih jelas secara reflektif atas saksi dan pendengarnya, testimoni menunjukkan kedinamisan eksistensinya dalam kehidupan yang digambarkan oleh Shieber melekat pada para pelakunya sebagai sosial psikologi.<sup>6</sup>

2 Vydra, Anton, *Bachelard vis-à-vis Phenomenology* diedit oleh Rizo-Patron, Eileen., Casey, Edward S., Wirth, Jason M., dalam *Adventures in Phenomenology: Gaston Bachelard*, Albany: State University of New York Press, 2017 hlm 91-106. Namun dari dirinya tentu muncul juga pertanyaan berkenaan dengan peran marginal dari filosof yang tak menegaskan jalannya dalam perkembangan fenomenologi, padahal dalam banyak karyanya tegas ada pengaruh mendasar sebagaimana Vydra utarakan mengenai Bachelard. Seumpama Simmel yang mengenal gagasan *noumena* dengan sangat baik dari Imanuel Kant dan ia meramunya dalam interaksi-interaksi yang atraktif, dan bahkan pula begitu jelas dalam pandangannya mengenai sosiologi yang bernilai estetis.

3 Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, hlm 125-137. Dalam kerangka yang demikian menentukan esensi dari testimoni jelas punya kendala yang sah atas pilihan kategori yang hendak diungkapkan, dan saya di sini berupaya untuk mengemukakan esensi testimoni dalam kerangkanya yang sosiologis-epistemik dalam cara fenomenologi dikenal.

4 Shieber, Joseph, *Testimony: A Philosophical Introduction*, New York: Routledge, 2015 hlm 10-12. Antara Heiden dan Shieber terdapat pertemuan yang membawa gagasan testimoni terlihat tegas dalam memunculkan fenomena-fenomena di dalamnya. Shieber punya langkah awal yang lebih baik untuk menggambarkan testimoni, lalu akhirnya ia mengambil jalan testimoni alamiah sampai pada kecenderungan yang muncul sebagai tindak tuturan sekaligus sumber informasi. Sebagai tindak tuturan itu, langkah Shieber akhirnya disambut Heiden dengan empat kekuatan besar yang dikemukakannya sebagai pondasi utuh dalam melihat testimoni.

5 Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, hlm 130

6 Shieber, Joseph, *Testimony: A Philosophical Introduction*, hlm 23-29. Karenanya Heiden dan Shieber menjadi pembuka jalan bagi kita untuk secara jelas mendapatkan esensi dari testimoni sebenarnya. Keduanya menjadi bagian penting untuk menggali sekat-sekat testimoni dari yang keseharian sampai pada yang manuskrip, meski kita akan memerlukan semangat yang besar melihatnya secara utuh. Namun dalam sekat-sekat testimoni yang demikian kita patutnya membiarkannya sebagai distingsi yang tak diperlukan, yang akan kita utamakan di sini secara langsung adalah



Hubungan yang seperti itu mewujud dalam narasi Derrida tentang penuturan (*speech*) yang prinsipnya mendasari tindakannya atas sebuah tanda, dan baginya berada di dalam dua distingsi di antara ekspresi dan indikasi. Bahwa ekspresi itu sendiri baginya diartikan sebagai arti atau juga kehendak untuk bicara sebagai cara subjek untuk mengekspresikan dirinya. Hal itu mengandung arti bahwa ekspresi merupakan sebuah eksteriorisasi, ekspresi intensinya secara mutlak eksplisit sehingga benar-benar muncul dan bersuara kepada dunia, tak ada ekspresi tanpa kerelaan intensi yang dikonfirmasi dari sudut pandang lainnya. Dalam kondisi yang begitu, Derrida mengemukakan suatu media bagi ekspresi untuk dapat mewujud yang disebutnya sebagai wacana oral yang ternyata tidak memadai, dan ini harus memperhatikan pembawaan tubuh, ekspresi wajah, tanda yang termaknai, artikulasi suara yang kompleks, dan penulisan tanda pada kertas.<sup>7</sup>

Narasi itu dipahami sebagai komunikasi interpersonal oleh Alfred Schutz yang mengikuti asal usul terciptanya komunikasi melalui tanda sebagaimana yang diserap oleh Derrida melalui Husserl. Dalam mengembangkan hal ini, Schutz memperkenalkan konsep kendaraan pemikiran, aprehensi, dan manifestasi. Baginya tanda memiliki tiga tipe sebagai pergerakan bertujuan, ekspresif, dan peniruan, karenanya tanda di dalam komunikasi selalu dialamatkan kepada individu atau penafsir tak dikenal, selalu dalam pra-tafsir dari komunikator atas interpretasi, kebutuhan atas tanda khusus semisal cetak miring, dan adanya abstraksi umum atau standarisasi. Dalam pada itu Schutz mengemukakan terbentuknya pola presentasi linguistik, komunikasi oral, ekspresi gestur, dan presentasi visual, sehingga kemudian ia memberikan contoh faktualnya di dalam komunikasi musikal yang akhirnya tanda itu berkemungkinan punya prasyarat kebersamaan timbal balik pada relasi antara komunikator dan alamat yang dikomunikasikan.<sup>8</sup>

Melompat jauh dari asal usul komunikasi dalam bentuk tanda, Spurling menuangkan komunikasi dalam bentuknya sebagai fenomenologi penuturan (*speech*) yang melakukan pencarian atas proses

dunia itu sendiri menjadi teridentifikasi dengan dunia linguistik dan intersubjektif. Baginya fenomenologi penuturan (*speech*) mengandung tanggung jawab dan perhatian atas penuturan keseharian, sehingga fenomenologi bukan sekedar mendengar dan bicara tetapi meraih pengajaran. Spurling bahkan menyatakan adanya metode fenomenologi berbeda-beda yang membuat sebuah pembicaraan mengungkapkan yang tersembunyi di keseharian yang tak terpikirkan bahkan sebagai sebuah pengalaman pra-reflektif.<sup>9</sup>

Bagaimanapun penuturan (*speech*) merupakan sebuah wujud dari komunikasi yang melekat dalam diri manusia, bahkan ini bukan sekedar identitas personal dengan subjektivitasnya melainkan berkaitan dengan sistem intersubjektifitas. Akan hal ini Merleau-Ponty mengemukakan bahwa penuturan merupakan bagian persepsi manusia yang tak pernah dan tak mungkin terpisah, ini selalu membuka atau terbuka bagi sebuah jaringan subjektivitas bernama intersubjektifitas. Merleau-Ponty menggambarkan intersubjektifitas itu dalam kerangka persepinya sejak memperkenalkan tubuh sampai pada kebebasan yang terurai di dalam diri manusia.<sup>10</sup>

Sementara Schutz mengemukakan sesuatu yang unik mengenai intersubjektifitas dalam kaitannya dengan fenomenologi, bahwa hal ini berkaitan dengan hal-hal yang dikomunikasikan dan bukan tentang hal yang berdiri sendiri di dalam dirinya. Oleh karenanya intersubjektifitas selalu mengemukakan hubungan antara diri dengan yang lainnya, Schutz dalam masalah ini mengangkat pertautan antara diri pengamat dengan diri yang diamati walaupun baginya ini berada dalam ranah yang bersifat perilaku dan belum sepenuhnya menjadi bagian dari rasa dan perasaan diri. Terang dan lugas bahwa penjelasan Schutz perihal intersubjektifitas meringkas pandangan Derrida berkenaan dengan tanda yang menjadi pokok komunikasi fenomenologi, bahkan Schutz sendiri memisahkan penjelasan tentang ekspresi dan indikasi di dalamnya. Schutz mendedah Weber untuk menjadikannya pijakan di dalam dunia sosial, karenanya baginya ekspresi adalah dunia sosial sementara indikasi menjadi pengalaman paling dalam manusia. Schutz nyata memberikan pandangan berbeda berkenaan dengan tanda melalui perspektif penafsiran, bahwa ia bisa jadi sah ataupun tidak sah tanpa terlepas dari jarak yang terjadi di

testimoni dalam esensinya yang didukung oleh fenomenologi berupa penuturan dan intersubjektifitas. Itu nantinya memudahkan kita membuka pandangan kita pada fenomenologi sosial.

7 Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena*, United State of America: Northwestern University Press, 1973 hlm 18-37

8 Schutz, Alfred, *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago: The University of Chicago Press, 1973 hlm xiv-xv

9 Spurling, Laurie, *Phenomenology and The Social World*, New York: Routledge, 1977 hlm 48-50

10 Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, New York: Routledge, 2012

dalamnya.<sup>11</sup>

Intersubjektifitas bisa dikatakan sebagai sebuah teori yang menguraikan bertemunya subjek dengan yang lainnya atau subjek lain, bahkan ini menjadi landasan penting di dalam proyek besar konsep fenomenologi hukum, yang penjelasannya dalam bab tersendiri dan merupakan pemaparan mengenai dunia sosial sebelum melangkah menuju proyek itu. Di dalam pengertian mengenai intersubjektifitas, konsep tersebut mengambil seluruh potensi fenomenologi Merleau-Ponty yang dimungkinkan mengalami perkembangan dalam dunia sosial. Memulainya dengan suatu intensionalitas yang khas dari fenomenologi Merleau-Ponty yang kemunculannya bersumber pada kesadaran, konsep itu meletakkan subjek dalam kerangka dunia sosial yang saling berjaln dipenuhi dengan kelemahan pengertian subjek di dalam fenomenologi, sampai akhirnya menutup intersubjektifitas itu melalui perkembangan fenomenologi Merleau-Ponty yang mencapai tahapan kebahasaan dilingkupi dengan komunikasi berikut strukturnya.<sup>12</sup>

Dengan demikian kita bisa mengemukakan bahwa pokok persoalan mengenai testimoni kenyataannya berkaitan dengan dua hal yang sangat melekat erat di dalam fenomenologi, bahkan jika kita memperhatikan kesalinghubungan yang terjadi di dalamnya bahwa antara subjek pembawa misi dengan pendengarnya tak bisa lepas dari hubungan yang fenomenologis. Kita perlu tetap mengingat elemen testimoni yang begitu canggih dari gagasan Heiden, bahwa itu semua punya sumber yang penting sebagai testimoni untuk disampaikan sebagai sebuah tindakan oleh saksi sebagai subjek sehingga diterima dihadapan pendengar yang merupakan subjek lainnya.<sup>13</sup>

Dalam perspektif lainnya kita juga bisa memaparkan bahwa elemen-elemen testimoni yang ada-bersama itu memiliki gejala-gejala yang membentuk ekspresi ataupun hanya sebatas indikasi sebagaimana Shieber mencatatnya sebagai bukti berbentuk sosial psikologi. Bahwa jelas di dalam perkembangan elemen testimoni yang demikian, Shieber pun percaya tentang ada-bersama yang tak pernah bisa menjadi suatu subjektifitas atau bahkan objektifitas. Kita membicarakan fenomenologi tentu melepaskan pandangan yang terlalu mengedepankan kompleksitas antara subjek dan objek, bahwa hal tersebut ada dan sudah semestinya tak menjadi perkara dalam tindakan fenomenologis. Karenanya bagi Shieber ada-bersama di dalam elemen-elemen testimoni jelas-jelas merupakan bukti sosial psikologi yang menuntut adanya sebuah anti-individualisme.<sup>14</sup>

### C. Ikatan Fenomenologi Sosial

Dapatkah testimoni menyajikan dirinya di dalam bidang-bidang lain selayaknya ilmu pengetahuan bekerja, semisal fenomenologi sosial? Heiden memberi masukan yang berarti dalam menjawab pertanyaan tersebut, meskipun kita tidak mungkin lagi mengenali pola atau bentuk seperti apakah fenomenologi sosial tersebut sebab ia tak menempatkan dirinya untuk secara terang menuntaskan pertanyaan tersebut. Tetapi Heiden telah menampilkan pemikir-pemikir sosial yang gagasannya sejalan dengan fenomenologi, semisal Lyotard, Agamben, ataupun Foucault. Bahkan pemikir-pemikir tersebut diambil gagasan-gagasan kuncinya yang bersumber dari ranah sosial untuk diterapkan ke dalam fenomenologi, Heiden mendorong ide-ide itu ke atas hingga mencapai ranah ontologis dan epistemologis.<sup>15</sup>

Apa yang telah dimulai Heiden menimbulkan masalah baru bagi filsafat sosial, terutama berkenaan dengan eksistensi para pemikirnya dengan keutuhan ide dan gagasan sosialnya. Apabila yang diuraikan Heiden merupakan sebuah kemungkinan, tidakkah itu menjadi kemungkinan atas pemikir-pemikir lain dari filsafat sosial? Oleh karenanya ini akan meluaskan capaian fenomenologi untuk dapat membuka keterangan atas posisi teori sosial yang dikembangkan pemikir filsafat sosial. Harvie menyebut kemungkinan relasi tersebut penuh dengan perkara yang riskan dan rumit, terutama berkaitan dengan beberapa ide-ide pokok yang dipandang menjadi

11 Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, United State of America: Northwestern University Press, 1967 hlm 113-126

12 Hamrick, William S, *An Existential Phenomenology of Law*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987 hlm 21-39

13 Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, hlm 130-131. Dalam relasi yang demikian, jelas bahwa penuturan menjadi penting untuk dilakukan oleh saksi sebagai subjek yang menjadi pembawa dari testimoni dan hubungan antar subjek merupakan suatu intersubjektifitas ketika apa yang dilakukan subjek saksi tersampaikan dengan baik dihadapan yang lainnya, namun tentunya untuk membuatnya fenomenologis akan dibutuhkan sebuah kerumitan penerimaan sampai pada titik kesadaran yang tergugah menjadi suatu persepsi yang mempererat subjek secara universal dan bersama. Mereka bersama dalam kerangka untuk melakukan tindakan moral berdasar kesadaran berupa kesediaan diri untuk mendonasikan atau bahkan untuk memikirkan kembali peristiwa yang disaksikan.

14 Shieber, Joseph, *Testimony: A Philosophical Introduction*, hlm 176-195

15 Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, hlm 203-209

akar dari fenomenologi yang bertolak belakang dari filsafat sosial. Akan tetapi Harvie tegas menyatakan bahwa ada kecenderungan filsafat sosial yang berelasi dengan fenomenologi, seperti konsep subjektifitas interaktif yang mendukung pemahaman historis pengalaman. Meskipun para pemikir filsafat sosial dipandang enggan melakukan kritik atau bahkan mengasimilasi fenomenologi sehingga sering terjadi kekeliruan dalam memandang fenomenologi sebagai bidang diantara psikologis dan idealis, namun Harvie menemukan bukti-bukti yang menunjukkan bahwa fenomenologi punya relevansinya dengan pikiran filsafat sosial.<sup>16</sup>

Heiden berbeda dengan Harvie dalam cara penjelasannya atas fenomenologi, terutama dalam kaitannya dengan filsafat sosial. Heiden dengan uraiannya atas pola testimoni yang punya elemen-elemen sebagaimana penjelasannya membawa bukan hanya Lyotard, Agamben, dan Foucault tetapi juga beberapa pemikir lainnya. Heiden membutuhkan kata kunci terbaik dari pemikir filsafat sosial yang dipilihnya, tidak lain untuk menunjukkan bagaimana rangkaian testimoni punya pengaruh yang nyata di dalamnya. Heiden secara tegas menuliskan bahwa proyek testimoninya ditopang oleh Badiou dengan deklarasi peristiwanya, Foucault atas *parresia*, Heidegger dalam ide atestasi-diri, Derrida atas rasa testimoni, bahasa literal Deleuze, interpretasi saksi dan sumpah Agamben, dan testimoni Lyotard atas *differend* dan kekanakan.<sup>17</sup>

Perkembangan filsafat sosial telah mengemukakan beberapa hal yang dipandang menentukan satu ide pokok pikiran sebagai bagian dari pola tertentu, sebagaimana halnya para pemikir yang dipilih Heiden. Pola tertentu itu ada dan terutama sekali nampak pada Derrida, Foucault, dan Agamben yang ketiganya merupakan para pemikir sosial pasca-strukturalisme. Pemikiran di dalam pasca-strukturalisme ditengarai telah muncul sejak tahun 1966 disiasati oleh Derrida dengan teori dekonstruksinya, bahwa secara garis besar antara Derrida, Foucault, dan Agamben punya konsentrasi yang sama berkenaan dengan bahasa. Itu merupakan kekhasan yang dimunculkan di dalam pasca-strukturalisme, yaitu seputar bahasa dan struktur yang ada di dalamnya, semenjak dideklarasikan oleh Derrida.<sup>18</sup>

Testimoni di dalam fenomenologi berkaitan dengan komunikasi yang tak pernah bisa menjauh dan berjarak dari seputar bahasa dan penafsirannya. Apa yang ditata Heiden telah menempatkan gambaran fenomenologi yang sangat tajam di dalam filsafat sosial, bahkan bila ini kita telaah lebih jauh dari satu elemen ke elemen lainnya. Sebagai sebuah bentuk komunikasi, kiranya bisa kita perhatikan bagaimana Jurgen Habermas mengutarakan ide tindak komunikasinya yang termasyhur itu. Bagi teori tersebut, perlu kita amati bahwa Habermas menggunakan Weber sebagaimana Schutz meskipun hasil yang diraih punya perbedaan. Akan tetapi teori komunikasi Habermas jelas memungkinkan untuk dikombinasikan pada penuturan di dalam testimoni, sebab yang kentara atasnya adalah adanya hubungan antara rekonstruksi rasional dengan kompetensi linguistik serta komunikasi keseharian masyarakat dalam upaya perubahan atas suatu patologi.<sup>19</sup>

Komunikasi sebagai ruang besar bagi testimoni diakhirnya, sebagaimana menjadi sudut pandang Heiden, mempertemukan subjek-subjek dengan subjektifitasnya sehingga itu berada di dalam relasi intersubjektifitas. Weber dengan segenap pemikirannya melalui serangkaian karya-karya yang telah dipublikasikan punya permasalahan komunikasi yang mengarah kepada permasalahan kebenaran, terutama berkenaan dengan sains dan nilai. Melalui kedua hal ini Weber mengemukakan dunia sosial yang intersubjektifitas, bahkan dalam gambaran yang dibuat oleh Habermas ia telah meramu pola-pola yang bersifat hermenetis melalui pandangannya yang punya kecenderungan kepada Kant sehingga Weber menjadi seorang neo-kantian.<sup>20</sup>

Testimoni bisa kita katakan menjadi bagian dari perkembangan masyarakat, yang ini punya pola berbeda seiring dengan perubahan yang terjadi di dalamnya. Bahkan bila kita harus mengakui bahwa testimoni sesungguhnya bagian dari masyarakat modern. Heiden tak pernah menuliskan dalam analisisnya berkenaan dengan hal ini, tetapi perkembangan masyarakat jelas menempatkan testimoni untuk tidak dapat keluar dari areanya. Masyarakat modern bagi sebagian pemikir

2011 hlm 609-627

16 Ferguson, Harvie, *Phenomenology and Social Theory* diedit oleh Ritzer, George., et al, dalam *Handbook of Social Theory*, London: Sage Publications Ltd, 2003 hlm 232-248

17 Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, hlm 128-129

18 Ritzer, George, *Sociological Theory*, New York: Mc Graw Hill,

19 Brown, Richard Harvey., et al, *Jurgen Habermas 'Theory of Communicative Action: An Incomplete Project* diedit oleh Ritzer, George., et al, dalam *Handbook of Social Theory*, London: Sage Publications Ltd, 2003 hlm 201-216

20 Whimster, Sam, *Max Weber: Work and Interpretation* diedit oleh Ritzer, George., et al, dalam *Handbook of Social Theory*, London: Sage Publications Ltd, 2003 hlm 54-65

bisa diperankan sebagai masyarakat pengetahuan, yang dengan hal ini banyak konsekuensi terjadi atasnya. Pengetahuan di dalamnya sendiri bercerita mengenainya, di dalamnya terbentuk hubungan antara yang mengetahui dengan yang diketahui. Hal itu seolah sejalan dengan elemen-elemen testimoni yang dikembangkan oleh Heiden, bahkan dalam masyarakat pengetahuan sebagai identitas dari masyarakat modern pengetahuan menjadi landasan bertindak, ia menjadi modal dasar, punya batasan kuasa, terkadang berlandaskan ekonomi, dan punya keteraturan bersama dan individu secara sosial.<sup>21</sup>

Filsafat sosial punya keterkaitan dengan fenomenologi, bukan sekedar apa yang telah ditunjukkan oleh Heiden tetapi terdapat refleksi-refleksi ide dari pemikir seperti Georg Simmel. Testimoni pada dasarnya punya kaitan dengan interpretasi ataupun juga ekspresi dari simbol-simbol yang tersembunyi, dan fenomenologi melingkupi hal demikian dengan hubungan-hubungan yang terjadi antar subjek yang tak bisa lepas dari kecenderungan bertutur. Dalam pada itu Simmel jelas menuliskan pola-pola filsafat sosial yang menyinggung secara langsung atas fenomenologi, bahkan testimoni juga terkait di dalamnya. Simmel mengungkap ide dan gagasan mengenai sosiologi estetika yang diuraikan penuh dengan banyak fenomena, dan ide-ide itu nyata-nyata dan tegas ada dalam fenomenologi seperti konsep mengenai ruang antara keutuhan dan sebagian, jarak, dan hubungan subjek-objek. Lebih kentara lagi terlihat dari adanya kecenderungan masalah modernitas yang penuh dengan dikotomi, dan juga disertai dengan perihai reduksi. Dalam sosiologi estetika Simmel menunjukkan bahwa fenomenologi sekedar estetika, atau lebih radikal lagi bahwa fenomenologi itu adalah rekonsiliasi.<sup>22</sup>

Heiden dalam ikatan jejaring filsafat sosial yang demikian, berkenaan dengan testimoni, meramu dengan segala kemungkinan yang bahkan tidak mungkin untuk mempertemukan beragam pemikiran

yang saling bercampur di dalamnya untuk memperkuat tesisnya seperti adanya Agamben sekaligus Heidegger, Lyotard dan Hume. Ketidakmungkinan yang dijawabnya berakhir dengan sangat cermat melalui pembuktiannya yang sistematis berdasarkan eksperimen-eksperimen yang dilakukannya sekaligus juga sistematisasi testimoni dalam elemen-elemennya. Dengan demikian Heiden tak berada pada posisi yang relatif atas konsep testimoni, bahkan mungkin ini menjadi dasar bagi penjelasan testimoni yang fenomenologis.<sup>23</sup>

Heiden bukan satu-satunya penulis yang berjalan dengan ketidakmungkinan, Vydra juga bekerja pada arah yang sama terutama dengan fenomenologi. Ketidakmungkinan itu adalah testimoni yang berkembang menuju fenomenologi, dan ketidakmungkinan itu adalah fenomenologi yang berada pada posisi sulit meskipun itu sudah diinstitusikan. Vydra mengangkat ketidakmungkinan dari ide Bachelard yang menurutnya penuh dengan gejala dan tanda fenomenologi, bahkan ia menemukan bahwa ide fenomenologi Bachelard adalah ide yang institusional. Bachelard mempergunakan istilah fenomenologi secara tegas bahkan ia memberikan pemaparan yang benar-benar ditujukan terhadapnya, meskipun ini kurang mendapat antusiasme yang besar dari pandangan yang kurang populer sebagaimana Bachelard memulai pengalamannya tidak secemerlang pemikir seperti Heidegger, Husserl, atau Merleau-Ponty dengan persinggungan idenya yang lebih lazim diterima publik dalam kerangka fenomenologi.<sup>24</sup>

Bachelard dengan gagasannya punya kecenderungan kuat atas epistemologi atau filsafat pengetahuan, dan ini menjadikannya punya kerumitan untuk memasuki dunia fenomenologi. Vydra dengan cara yang tak terlalu dalam mengupayakan ketidakmungkinan itu untuk dapat dipandang ada dan tidak mengalami perbedaan di dalamnya. Sudut pandang epistemologi nyatanya bukan sudut pandang yang sederhana dan teralienasi, bahkan Shieber memusatkannya dalam penjelasan mengenai testimoni yang punya kemungkinan sebagaimana Heiden mengembangkannya menjadi fenomenologi. Namun demikian cara Heiden bukanlah cara Shieber, epistemologi tegas punya pengaruh bagi testimoni dalam pandangan Shieber. Testimoni yang epistemik

21 Stehr, Nico, *Modern Societies as Knowledge Societies* diedit oleh Ritzer, George., et al, dalam *Handbook of Social Theory*, London: Sage Publications Ltd, 2003 hlm 494-508. Dengan cara demikian, testimoni Heiden begitu melekat di dalam perkembangan masyarakat modern dengan identitasnya sebagai masyarakat pengetahuan. Lantas kepelikan dan kerumitan pengetahuan dalam hal teknologi dan pengetahuan itu sendiri secara langsung akan mengantarkan kepada kajian fenomenologi yang sebenarnya.

22 Simmel, Georg, *Sociological Aesthetics* diterjemahkan oleh Etzkorn, K. Peter., et al, dalam *Georg Simmel: The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, New York: Teacher College Press, 1968 hlm 68-80

23 Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, hlm 125-137

24 Vydra, Anton, *Bachelard vis-à-vis Phenomenology* diedit oleh Rizo-Patron, Eileen., Casey, Edward S., Wirth, Jason M., dalam *Adventures in Phenomenology: Gaston Bachelard*, Albany: State University of New York Press, 2017 hlm 91-106



itu merefleksikan adanya hubungan-hubungan antar subjek dalam komunikasi yang tidak menghilangkan aspek-aspek sosio-psikologi sampai terbentuknya beragam pola darinya berkaitan dengan testimoni.<sup>25</sup>

Sosio-psikologi itu nyatanya dikenal Simmel dalam perjalanan karirnya yang filosofis sebagai pemikir, yakni sebagai *Volker-psychology*. Di situ tercatat bahwa psikologi ada bersama interaksi antar subjek di dalam ruang publik yang sosial, ia utuh di dalamnya dan begitu atraktif. Simmel telah bekerja dengan keras untuk dapat menjawab tindak reduksi psikologi dari kehidupan sosial yang nyatanya begitu rumit, bahkan Simmel justru lebih menegaskan adanya aspek psikologi di dalam kehidupan sosial. Simmel berupaya melepaskan keterkaitan sosio-psikologi yang pernah dipelajarinya, tetapi ia tak bisa menghindari itu.<sup>26</sup>

Sosio-psikologi sendiri dalam konteks testimoni punya pengaruh yang kuat dalam pandangan Coady, baginya testimoni punya kaitan yang utuh dalam beragam segmen kehidupan bahkan ini berada dalam jejaring epistemologi. Dalam pandangannya yang lebih terperinci, Coady membagi testimoni ke dalam dua bagian antara testimoni formal dan testimoni natural. Kedua testimoni itu dibedakannya berdasarkan ruang lingkup atau cakupan yang luas, bahwa yang formal lebih sempit bila dibandingkan dengan yang natural.<sup>27</sup>

Apa yang dikembangkan Coady mengenai testimoni punya kerangka yang tidak jauh berbeda dengan ide-ide atau gagasan yang tertuang dalam banyak karya Georg Simmel, terutama berkaitan dengan sosio-psikologi dan juga pemilahannya atas psikologi dan kehidupan sosial. Dalam kecenderungannya itu, Coady punya pandangan testimoni yang muncul dari balik negatifitasnya. Coady menuliskan tiga

hal negatifitas testimoni yang disebutnya sebagai distorsi yang merupakan fenomena sosial dengan melibatkan aspek psikologi, ketiga distorsi itu adalah gosip, rumor, dan mitos urban. Distorsi alih-alih patologi bagi Coady merupakan negatifitas testimoni yang terjadi pada kehidupan sosial, dalam kerangka yang demikian negatifitas tersebut ditimbang secara berbeda olehnya. Negatifitas tersebut tak semestinya menjadi bagian di dalam testimoni, banyak alasan yang bisa dinyatakan olehnya sesuai dengan ragam fenomena sosial yang menjadi distorsi dan hal tersebut tiada lain berhubungan dengan perilaku subjek yang berkomunikasi di dalamnya, apakah mereka sadar atau tidak atas konsekuensi dari pembicaraan yang dilakukannya.<sup>28</sup>

Teknologi di bidangnya yang bekerja di tengah-tengah kehidupan sosial sebenarnya juga menyimpan sisi-sisi testimoninya tersendiri. Banyak ragam teknologi sebagai pengetahuan yang instrumental memiliki andil bagi testimoni manusia yang lebih sah, dan itu ditunjukkan secara sederhana di dalam aplikasi beberapa instrumen teknologi yang menjadi alat bantu bagi kehidupan sosial manusia. Apa yang menjadi hasil dari pengetahuan instrumental itu nyatanya menjadi suatu testimoni yang tak dapat dipungkiri, hal tersebut dideskripsikan dalam ruang lingkup yang kemudian membagi testimoni berdasarkan pengetahuan instrumental. Pada akhirnya pengetahuan instrumental menyodorkan dua testimoni berbeda antara testimoni asertif dan testimoni non-asertif.<sup>29</sup>

Testimoni menyimpan kerumitan berkaitan dengan hubungan subjek-subjek di dalam intersubjektifitas, ini diungkap dalam hubungan testimoni dengan kredulitas dan verasitas. Teknologi masih menunjukkan adanya problem kehidupan sosial yang nyata, tetapi hubungan testimoni dengan kredulitas dan verasitas tidak secara nyata menunjukkan adanya problem yang sama padahal itu sejatinya ada. Kita tentu bisa mengatakan bila apa yang dipertemukan itu menjadi masalah yang tersembunyi dan ada di dalam relasi subjek yang bersifat intersubjektifitas, ini berkembang melalui ide-ide yang punya sudut pandang testimoni dominan. Testimoni, mengacu pada kredulitas dan verasitas, memunculkan masalah di sekitar kepercayaan dan

25 Shieber, Joseph, *Testimony: A Philosophical Introduction*, hlm 23-29

26 Frisby, David, *Georg Simmel*, London: Routledge, 2002, hlm. 70-95. Lihat juga Frisby, David, *Fragments of Modernity*, New York: Routledge, 1986, hlm. 51. Telah berulang kali ditegaskan posisi Simmel atas yang disebut sebagai psikologistik naturalisme, bahwa Simmel berusaha meraih capaian bentuk-bentuk sosial dan universalitas formal. Dalam menunjukan hal tersebut apa yang diupayakan Simmel ternyata bersinggungan dengan ide-ide yang platonik dan cenderung berkebalikan dengan teori sosial yang dikembangkannya, dari hal inilah digagas sebuah istilah yang menyebut kenyataan sosial itu sebagai *sub specie aeternitatis* yang menderivasikan fenomena sosial dari instansinya yang partikular.

27 Coady, C.A.J., *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press, 1992, hlm. 25-53. Dengan kerangka yang demikian sosio-psikologi dan pembagian testimoni Coady punya sudut pandang yang bersesuaian dengan pandangan Simmel sebagaimana yang dikemukakan di atas yaitu *sub specie aeternitatis*.

28 Coady, C.A.J., *Pathologies of Testimony* diedit oleh Lackey, Jennifer., et.al., dalam *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Clarendon Press, 2006 hlm 253-271

29 Sosa, Ernest, *Knowledge: Instrumental and Testimonial* diedit oleh Lackey, Jennifer., et.al., dalam *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Clarendon Press, 2006 hlm 116-123

pengetahuan lantas kemudian memasuki ruang epistematik. Secara sederhana masalah ini punya sudut pandang yang bisa terjadi pada subjek yang mengalami kejadian tertentu sehingga ia menyusunnya menjadi testimoni atau hubungan subjek tersebut dengan subjek lain yang menjadi pendengar bagi apa yang diungkapkannya berupa testimoni.<sup>30</sup>

Apa yang menjadi kerumitan testimoni di dalam pandangan di atas nyata berada di dalam skema elemen-elemen testimoni yang telah digambarkan oleh Heiden, sejak peristiwa itu melingkupi subjek sampai merebaknya informasi melalui pendengar yang hadir. Jarak antara peristiwa dengan pendengar telah secara sederhana diaktualisasikan Heiden tanpa perlu menunjukkan adanya masalah sepanjangannya.<sup>31</sup>

#### D. Interaksi Atraktual

Membaca testimoni yang diskematisasi Heiden, jelas bahwa di dalamnya terkandung hubungan internal dan eksternal sebagaimana juga pola ini melekat dalam analogi analitik dan sintetis. Hubungan tersebut melibatkan subjek yang mengenal permasalahan yang menjadi objeknya yaitu testimoni dan Heiden memetakannya sampai pada kehadiran subjek lain yang lantas adanya menjadi hubungan intersubjektif dengan subjek yang berada di dalamnya. Hubungan intersubjektif itu merupakan sebuah interaksi yang tak mungkin lepas dari pertemuan antar subjek yang digambarkan oleh Heiden, ini kemudian memunculkan pemikiran-pemikiran yang berbeda bahkan sampai pada ranah fenomenologi.<sup>32</sup>

Terkadang banyak pemikir tak menyadari bahwa apa yang dijelaskannya sebagai pokok pikiran terkandung bentuk atau konsep berpikir lain yang menopang pokok tersebut. Coady dalam penjelasannya mengenai testimoni berusaha memberi keterangan yang lengkap dan utuh atas hal tersebut. Ia menjelaskan tentang hubungan testimoni dengan pengetahuan yang diarahkannya kepada sistem epistemologi, kemudian ia bergerak kepada testimoni yang dikategorikannya ke dalam yang formal dan yang natural. Dalam membedakan kategori testimoni itu Coady mengambil wilayah sosial yang berada di dalam bidang hukum terutama di Negara Inggris, selain itu ia juga mengambilnya dari kehidupan keseharian banyak orang. Dari wilayah-wilayah sosial itu ia menemukan ragam perbedaan yang nyata, namun satu arah yang sama diantaranya ia tujukan pada hubungan sosial tersebut dengan sistem kebahasaan atau yang disebutnya sebagai tindak *ilokusionari*.<sup>33</sup>

Dunia sosial tak bisa menafikan interaksi bahkan ini dibayangkan dalam bentuk ragam yang sama namun beragam penyebutan baginya. Coady dalam pencarian testimoninya tak pernah secara langsung menyebut interaksi di dalamnya, namun ia mengenalkan sebuah sebutan khas epistemologis sebagai “operasi sosial pikiran”. Berbeda dari hal tersebut Spurling menunjukkan interaksi secara tegas dalam idenya yang menjelaskan fenomenologi sosial, ia tak sedikitpun menyebut interaksi dalam hubungan yang membentuk dunia sosial. Ada sebuah pemisahan yang ditunjukkan olehnya yang menopang bentuk dunia sosial tersebut, Spurling menuliskan “orang lain” dalam posisinya yang melekat dengan diri.

30 Audi, Robert, *Testimony, Credulity, and Veracity* diedit oleh Lackey, Jennifer., et.al., dalam *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Clarendon Press, 2006 hlm 25-49. Penjelasan ini begitu kompleks bahkan dengan banyak istilah-istilah yang familiar baginya di dalam dunia epistematik semacam inferensi dan non-inferensi, padahal yang diungkapkannya adalah masalah sederhana sebagaimana filsafat sosial menguraikannya.

31 Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, hlm 125-137. Kemudian muncullah kompleksitas testimoni yang bisa dipandang melalui dua sisi berbeda, di dalam subjek atau pendengarnya. Percaya terhadap testimoni menjadi masalah sederhana yang muncul pada pendengar, sementara pengetahuan terkadang menjadi sisi lain yang membentuk jalan menuju testimoni bercabang atas pendengar tersebut. Lalu di dalam subjek sendiri kebimbangan dan kerancuan antara apa yang dipercaya dan pengetahuan juga hadir secara laten tanpa menjadi masalah nyata yang jelas-jelas bisa dipandang secara kualitatif.

32 Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, hlm 137-150. Interaksi yang dilukiskan Heiden jelas bersangkut paut dan tak bisa dilepaskan dari pemahaman interaksi dalam pemikiran filsafat sosial, dan perkembangan yang paling menarik untuk sampai pada interaksi yang fenomenologis tentu saja harus dilandasi dengan suatu interaksi yang tidak biasa yang kita bisa menyebutnya sebagai interaksi atraktual.

33 Coady, C.A.J, *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press, 1992, hlm. 25-53. Pengambilan kenyataan-kenyataan tersebut bagi Coady menopangnya dalam kerangka pencariannya untuk menjelaskan dengan tegas apa yang dimaksud sebagai testimoni. Coady dalam upayanya tersebut sejatinya menyadari bahwa definisi yang dicarinya akan bergantung pada wilayah yang dikemasnya, akan tetapi ia tidak secara langsung mempergunakan istilah-istilah yang sekiranya berhubungan dengan pemikiran banyak pemikir mengenai wilayah yang dimaksudkannya. Dalam mendefinisikan testimoni Coady nyata-nyata membutuhkan gambaran mengenai interaksi di dalamnya untuk mengalirkannya ke dalam struktur sosial dan struktur bahasa, namun ia tidak secara terbuka menyatakan hal ini dan bahkan ia tak memberi penjelasan secara tegas. Atas hal ini Coady memang menerapkan penjelasan yang fenomenologis dengan wilayah kasus pada pengadilan negara Inggris ataupun kehidupan sosial yang lebih luas lagi, walaupun itu hanya dipergunakannya dalam platform batasan fenomena. Dari sini dalam penjelasannya mengenai testimoni Coady punya bentuk-bentuk fenomenologi yang bisa kita nyatakan bahwa semestinya hal itu berada dalam pemikiran yang seharusnya tidak dilupakannya, yaitu mengenai fenomena interaksi.

Pengaruh dari penggunaannya itu membuat Spurling kemudian bertemu dengan hubungan rasionalis dan empiris dalam hubungan antara diri dengan orang lain, inilah yang menjadi dasar bagi interaksi dan punya kecenderungan yang lebih dekat pada intersubjektifitas.<sup>34</sup>

Akan halnya Spurling, interaksi juga ditunjukkan di dalam konsep fenomenologi hukum meskipun itu sebenarnya tidak susah payah untuk menjadikannya sebuah diskusi dalam rangka menjelaskan definisi atasnya. Interaksi yang dinyatakan di sana berada di dalam ruang lingkup wacana masyarakat yang ini sepertinya menjadi pondasinya dalam menggagas ide fenomenologi hukum yang eksistensial, ini diwacanakan sebagai sebuah kajian intersubjektifitas yang kerumitannya sangat jauh dari pandangan pemikir-pemikir yang mapan dalam fenomenologi. Konsep fenomenologi hukum membuat jejaring sosial yang berawal pada diri yang penyebutannya fenomenologis lalu berkembang sampai pada bertemunya dengan bidang-bidang yang dirasa setara ataupun serupa dengan bidang hukum yang menjadi tujuannya. Kerumitan itu bahkan menjadi kekhasan dengan penyandaran gagasan pada beberapa pemikir seperti Karl Marx dengan strukturnya, Sartre dengan eksistensialismenya, dan yang disamakan hanya ditampilkan sebatas konsep fakta sosial dari Durkheim.<sup>35</sup>

Interaksi yang dikenal Schutz di dalam fenomenologinya didasarkan pada kritiknya atas hubungan sosial di dalam teori sosial yang dikembangkan oleh Max Weber. Tahap-tahap yang ditegaskan oleh Schutz menunjukkan bahwa teori sosial Max Weber mengalami ketidakhadiran intensionalitas dan kasus ambiguitas setelah didedahnya gagasan aksi sosial sampai pada hubungan sosial. Melalui kritik itu Schutz memulai serangkaian interaksi di antara subjek yang bertemu dan berkomunikasi dengan sebuah ide tentang motivasi, yang dicontohkannya sebagai pemecahan masalah antara subjek yang bertanya dengan subjek yang menjawab. Lantas kemudian Schutz memasuki dunia pengalaman sebagai realitas sosial dengan kondisi yang saling mempertemukan subjek berhadapan-hadapan pun juga dalam hubungan yang bersamaan atau bersama-sama.<sup>36</sup>

Schutz tak bisa dipungkiri memiliki pandangan yang berbeda dari Max Weber, ia menjelaskan sendiri bagaimana sesungguhnya sebuah hubungan terjadi di antara subjek yang berinteraksi. Schutz dalam satu bab dari bagian karyanya menuliskan secara mendalam tentang hubungan yang interaksional, bahwa disitu ia memolakan interaksi yang berlangsung dalam kondisi intersubjektif, hubungan bersama dalam kata ganti orang ketiga, dan observasi sosial. Subjek dengan subjek ada dalam suatu wilayah dan Schutz mengenal dengan baik setiap detil dari koneksi tersebut, tentu berbeda dari Weber namun apakah ia mengenal gagasan Simmel terutama kaitannya dengan hubungan timbal balik? Kita kesampingkan pertanyaan yang terlalu meluas itu dan sekarang perlu kita pandang sebuah interaksi yang digambarkannya dalam hubungan bersama dalam kata ganti orang ketiga yaitu kita. Schutz menunjukkan adanya interaksi yang mengarah pada suatu komunikasi dengan ditandai adanya ucapan atas sebuah pembicaraan bahkan di dalamnya terkait juga dengan kesaksian. Hal yang paling mendasar dalam hubungan interaksional tersebut adalah orientasi-Engkau yang kondisi murninya dipandang sesuai dengan terminologi Husserl berupa "batas ideal". Atas interaksi ini Schutz memaparkan hubungan yang saling berhadapan dalam sebuah percakapan dan disitu terjadi kesaksian yang saling timbal balik.<sup>37</sup>

Pandangan yang begitu pantas kita apresiasi terutama atas aksi sosial dan interaksi yang punya sisi lain dari semata teori sosial dikemukakan Simmel dalam salah satu essay-nya yang memaparkan mengenai estetika yang punya posisi di dalam sosiologi. Kemungkinan terbaik atas wacana tersebut adalah apa yang ditunjukkan oleh Simmel sebagai bentuk kehidupan yang baru, ia mengurai segala bentuk estetika yang dikenal dalam sejarah lalu melihat sisi-sisi pertentangan dari suatu perbedaan. Dari situ Simmel menunjukkan bahwa estetika mewujudkan sebuah interaksi yang atraktual dari kehidupan sosial, ia memperlihatkan ketika harus terus menerus mengunggah hubungan antara individu dengan sosialita. Hal itu baginya memunculkan ide rekonsiliasi untuk menempatkan hubungan individu di dalam sebuah organisasi sosial misalkan saja, dan kemudian rekonsiliasi ini dibawanya menuju kehidupan yang

34 Spurling, Laurie, *Phenomenology and The Social World*, New York: Routledge, 1977 hlm xiv-xv

35 Hamrick, William S, *An Existential Phenomenology of Law*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987 hlm xiv-xv

36 Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, United State of America: Northwestern University Press, 1967 hlm 144-

172. Ambiguitas yang terjadi dalam teori sosial Max Weber di-jelaskannya dengan memberi titik berat terpisah antara subjek penindak dengan subjek yang mengamati.

37 Schutz, Alfred, *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago: The University of Chicago Press, 1973 hlm 184-195

lebih baik dalam sebuah kerangka hidup yang simetris mewakili suatu harmoni.<sup>38</sup>

Yang menjadi pandangan mendasar atas Simmel sejatinya adalah masyarakat, di mana itu baginya merupakan sebuah totalitas yang terjadi dari banyak fragmen. Hal itu menekankan interaksi yang terjadi dalam gagasan Simmel sebagai sebuah fragmen yang membuka peluang timbulnya rekonsiliasi, karenanya sedemikian nampak penekanan yang diberikan Simmel atas estetika. Bahkan ini juga mengedepankan bentuk masyarakat Simmel yang tegas bahwa hal itu berkaitan dengan interaksi sosial sebagai sebuah bentuk sosiasi yang kemudian berada di dalam ranah fenomenologi struktur masyarakat.<sup>39</sup>

Shieber dengan sangat terbuka menekankan perlunya interaksi yang atraktual di dalam testimoni, terlebih berkaitan dengan masalah epistemologi. Atas interaksi tersebut, Shieber memandang bahwa epistemologi yang ditampilkan melalui testimoni tak akan ada artinya bila tanpa kehadiran dari dimensi-dimensi yang dibentuk interaksi yang atraktual yaitu sosial psikologi. Keberadaan dimensi itu, yang tak lain adalah sosial psikologi, secara nyata menopang pemikiran Shieber berkaitan dengan epistemologi testimoni. Di dalamnya terkait pembuktian dan penerimaan testimoni dari si penuturnya terhadap mayoritas subjek yang menanggapi testimoni tersebut.<sup>40</sup>

Pembuktian testimoni bagi Coady merupakan sebuah langkah eksistensial dalam rangka melakukan penegasan dari sebuah bentuk komunikasi. Coady berkuat dalam hal patologi yang dimungkinkan terjadi dan timbul di dalam testimoni, ia menawarkan tiga bentuk komunikasi berupa gosip, rumor, dan mitos urban. Bagi Coady posisi ketiga bentuk komunikasi ini sangat berbau interaksi yang bersangkut paut secara sosial psikologi, karenanya dalam salah satu bagian kutipannya ia menyatakan bahwa ini sebagai bentuk sosial yang interaktif atau dengan kata lain sebagai interaksi yang atraktual. Keterangan yang diberikannya atas tiga bentuk komunikasi dalam posisinya atas testimoni menunjukkan pendasaran bahwa patologi testimoni tidak terjadi di dalam ketiganya, akan tetapi itu jelas punya syarat yang sangat perlu untuk diperhatikan dan dipertimbangkan. Gosip, rumor dan mitos urban menjadi patologi testimoni ketika ketiganya justru berlawanan atau punya sisi negatifitas atas penuturan testimoni, sehingga timbul pertanyaan atas otoritasnya atau eksistensinya yang ternyata hanya sekedar fiksi semata.<sup>41</sup>

Pandangan Coady jelas tidak punya kesamaan atas keunikan ide dari pandangan epistemologi internalisme ataupun eksternalisme, bahwa testimoni bukan berkenaan dengan patologi di dalamnya. Dalam epistemologi ada ketertarikan atas kedudukan testimoni terhadap sudut pandang dari internalisme dan eksternalisme, yang kiranya ini menjadi sebuah epistemologi sosial bahkan itu menguraikan hal tersebut dengan melihat pada sisi sosial psikologi. Bagi epistemologi ada hal yang dipandang lebih atraktif di dalam inferensi internalisme bila dibandingkan dengan eksternalisme, epistemologi menilai bukan sekedar dari permainan sosial psikologi melainkan berkenaan dengan fakta yang internalisme tak terlalu memperhatikan dan sebaliknya dengan eksternalisme. Subjek jelas punya andil yang kuat terutama berkenaan dengan testimoni yang dipandang dalam sosial psikologi sehingga sampai pada epistemologinya, bahwa subjek menjadi dirinya di dalam internalisme sementara itu menjadi realitas di dalam eksternalisme. Lantas akhirnya eksternalisme sekedar hanya sebatas empirisisme yang dilampaui oleh internalisme dengan pencapaian epistemologi atraktif yang tiada lain adalah fenomenologi.<sup>42</sup>

38 Simmel, Georg, *Sociological Aesthetics* diterjemahkan oleh Etzkorn, K. Peter., et al, dalam *Georg Simmel: The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, New York: Teacher College Press, 1968 hlm 68-80. Disinilah interaksi atraktual terjadi dan bukan tidak mungkin menjadi suatu pendekatan terbaik dari teori sosial dalam memposisikan kedudukannya atas fenomenologi atau bahkan memperbaiki fenomenologi sosial yang telah ada.

39 Frisby, David, *Fragments of Modernity*, New York: Routledge, 1986, hlm. 49-54. Lihat juga Frisby, David, *Simmel and Since*, New York: Routledge, 2011, hlm. 110-129. Kita bisa menampilkan Simmel dalam kesetaraan gagasannya dengan Lyotard berkenaan dengan posmodernitas, bahwa ide-ide Simmel yang menyelimuti modernitas nyatanya bisa dipertemukan dan dibandingkan dengan ide Lyotard berkenaan dengan posmodernitas. Walaupun nyatanya Simmel tidak secara terbuka menuliskan posmodernitas sementara Lyotard sebaliknya menorehkan itu dengan sangat tegas dalam kondisi-kondisinya, tetapi jelas bisa dinyatakan secara tegas adanya keterkaitan di dalamnya. Untuk menunjukkan sisi posmodernitas itu mungkin dikemukakan dua ide pentingnya yaitu otonomi dan estetika yang sangat familiar di dalam ide sosiologi Simmel. Sampai akhirnya pandangan Harvey jadi tegas di dalam ide kembalinya estetika dalam kondisi posmodernitas yang lebih nyaring suaranya, tetapi demikian diakhirnya terbuka pertanyaan besar tentang hubungan teori modernitas Simmel yang punya keterkaitannya dengan dimensi-dimensi dari teori posmodernitas.

40 Shieber, Joseph, *Testimony: A Philosophical Introduction*, hlm 26-29

41 Coady, C.A.J., *Pathologies of Testimony* diedit oleh Lackey, Jennifer., et.al., dalam *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Clarendon Press, 2006 hlm 253-271

42 Fumerton, Richard, *The Epistemic Role of Testimony: Internalist and Externalist Perspective* diedit oleh Lackey, Jennifer., et.al.,



Dengan berkaca pada ide Simmel tentang interaksi atraktual di dalam sosiologi estetikanya, Schutz secara tegas juga melakukan pengembangan atas ide yang sejalan terutama berkenaan dengan musik yang dipandangnya punya sisi komunikasi berkesadaran. Dalam komunikasi tersebut Schutz tak sekedar membatasi interaksi atraktual pada sisi intersubjektifitas di dalamnya, ia melangkah lebih dalam lagi untuk melihat komunikasi itu di dalam sebuah alir kesadaran. Dengan kedalaman yang demikian Schutz memposisikan interaksi antara komposer dengan pemainnya, penampil dengan pendengar, dan keseluruhannya mencipta musik bersama tentu melalui kesadaran tersebut.<sup>43</sup>

Heiden berkenaan dengan komunikasi di dalam testimoni punya perkara-perkara elemental yang sesungguhnya saling berinteraksi, yaitu subjek testimoni dan pendengar testimoni. Kedua elemen testimoni tersebut memiliki peranan yang saling mengisi atau bahkan mungkin saling timbal balik, terutama dengan melihat pada apa yang dikemukakan subjek testimoni sebagai kebenaran sementara penerima testimoni ada pada kemungkinan untuk mempercayai atau meyakinkannya. Heiden melihat di dalam keduanya sisi *ethos* yang bekerja di dalam masing-masing peranannya, namun yang menjadi sebuah kemungkinan interaksi atraktual tidak akan terbentuk ketika elemen-elemen itu hanya diletakkan terpisah pada masing-masing posisinya. Setiap elemen itu punya *ethos*-nya, dan interaksi yang terjadi antara keduanya tidak dijelaskan Heiden dalam kerangka testimoni yang mengarah pada fenomenologi sosial, meski ia menunjukkan bahwa testimoni hadir dalam perkembangan para pemikir yang dimaksudkan olehnya.<sup>44</sup>

## E. Penutup

Dari itu semua kita bisa dengan sangat kuat memberi penegasan bahwa testimoni menjadi perkara yang bersifat atau berada di dalam ranah filsafat sosial. Tentu ada banyak konsekuensi teori sosial yang memengaruhinya, akan tetapi hal tersebut bukan

disasar sebagai pokok permasalahan di dalamnya. Testimoni dengan demikian seharusnya bisa lebih maju dari sekedar teori sosial, ini dimungkinkan dengan secara bersama mendorongnya lebih kuat ke dalam ranah yang fenomenologis.

Penjelasan mengenai testimoni yang punya cengkeraman kuat ke dalam ranah fenomenologi akan lebih baik lagi dengan mengenal esensi dari testimoni itu sendiri. Bahwa dalam testimoni ada kesaksian dari para saksi kemudian media yang mengungkapkan kesaksian tersebut lalu para penerima narasi yang mendengar atau membaca kesaksian tersebut. Esensi testimoni dengan demikian tidak terlepas dari rantai elemental yang mengaitkan antara objek, subjek, tindakan, dan pendengar. Rantai elemental ini terang menjadi landasan utama dalam menerangkan setiap sudut pandang testimoni yang bisa diuraikan, segalanya menjadi dinamis melalui banyak kemungkinan yang bisa dipertanyakan di dalamnya.

Pertanyaan atas rantai elemental itu berkuat pada masalah sekitar penuturan dan intersubjektifitas, melalui hal inilah kemudian testimoni memasuki putaran atau ikatan baru di dalam rantai fenomenologi sosial dengan banyak pertanyaan yang tak mungkin keluar dari rantai elementalnya. Pertanyaan itu hendak menegaskan posisi filsafat sosial dengan banyak pemikir-pemikir yang kuat dan pada akhirnya testimoni kemudian menyeruak dari kerumitan yang terjadi di dalamnya. Testimoni di dalam fenomenologi sosial nyatanya punya kemungkinan untuk berkembang melalui ide-ide filsafat sosial yang sudah ada dengan teori-teori sosialnya, akan hal ini testimoni jelas bersinggungan dengan ide komunikasi, ide masyarakat atau modernitas, dan bahkan ide mengenai epistemologi.

Persinggungan testimoni itu kemudian dimasukkan ke dalam fenomenologi yang sesungguhnya dan tentu saja membutuhkan jawaban yang problematis untuk sampai kepada posisi tersebut. Jawaban yang problematis atas testimoni di dalam kerangka fenomenologi dengan ide-ide teori sosial muncul di dalam sebuah konsep yang dianggap di dalam teori sosial tidak mungkin ada seperti intensionalitas dan kesadaran. Jawaban itu terpatrit di dalam posisi testimoni yang dipandang melalui sebuah interaksi, namun interaksi ini lebih dari sekedar interaksi di dalam teori sosial melainkan interaksi yang atraktual. ■

dalam *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Clarendon Press, 2006 hlm 77-92

43 Schutz, Alfred, *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago: The University of Chicago Press, 1973 hlm xiv-xv

44 Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, hlm 137-150

## F. Daftar Pustaka

- Audi, Robert, *Testimony, Credulity, and Veracity* diedit oleh Lackey, Jennifer., et.al., dalam *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Clarendon Press, 2006
- Brown, Richard Harvey., et al, *Jurgen Habermas 'Theory of Communicative Action: An Incomplete Project*, dalam *Handbook of Social Theory*, diedit oleh Ritzer, George., et al, London: Sage Publications Ltd, 2003
- Coady, C.A.J, *Pathologies of Testimony* diedit oleh Lackey, Jennifer., et.al., dalam *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Clarendon Press, 2006
- Coady, C.A.J, *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press, 1992
- Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena*, United State of America: Northwestern University Press, 1973
- Ferguson, Harvie, *Phenomenology and Social Theory*, dalam *Handbook of Social Theory*, disdit oleh Ritzer, George., et al, London: Sage Publications Ltd, 2003
- Frisby, David, *Fragments of Modernity*, New York: Routledge, 1986
- Frisby, David, *Georg Simmel*, London: Routledge, 2002
- Frisby, David, *Simmel and Since*, New York: Routledge, 2011
- Fumerton, Richard, *The Epistemic Role of Testimony: Internalist and Externalist Perspective* diedit oleh Lackey, Jennifer., et.al., dalam *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Clarendon Press, 2006
- Hamrick, William S, *An Existential Phenomenology of Law*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987
- Heiden, Gerrit Jan van der, *The Voice of Misery*, Albany: State University of New York Press, 2019
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, New York: Routledge, 2012
- Schutz, Alfred, *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago: The University of Chicago Press, 1973
- Ritzer, George, *Sociological Theory*, New York: Mc Graw Hill, 2011
- Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, United State of America: Northwestern University Press, 1967
- Shieber, Joseph, *Testimony: A Philosophical Introduction*, New York: Routledge, 2015
- Simmel, Georg, *Sociological Aesthetics* diterjemahkan oleh Etzkorn, K. Peter., et al, dalam *Georg Simmel: The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, New York: Teacher College Press, 1968
- Sosa, Ernest, *Knowledge: Instrumental and Testimonial* diedit oleh Lackey, Jennifer., et.al., dalam *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Clarendon Press, 2006
- Spurling, Laurie, *Phenomenology and The Social World*, New York: Routledge, 1977
- Stehr, Nico, *Modern Societies as Knowledge Societies*, dalam *Handbook of Social Theory*, diedit oleh Ritzer, George., et al, London: Sage Publications Ltd, 2003
- Vydra, Anton, *Bachelard vis-à-vis Phenomenology*, dalam *Adventures in Phenomenology: Gaston Bachelard*, diedit oleh Rizo-Patron, Eileen., Casey, Edward S., Wirth, Jason M., Albany: State University of New York Press, 2017
- Whimster, Sam, *Max Weber: Work and Interpretation*, dalam *Handbook of Social Theory*, diedit oleh Ritzer, George., et al, London: Sage Publications Ltd, 2003

# Pengetahuan Melalui Penciptaan: Epistemologi Praksis dalam Seni Instalasi *The Cats World* Sebagai Relasi Emosional di Dunia Urban

Anna Sungkar

[anna\\_sungkar@yahoo.co.id](mailto:anna_sungkar@yahoo.co.id)

Institut Seni Indonesia Surakarta

## Abstrak

Karya seni tidak hanya sebagai produk estetis, tetapi juga sebagai wujud pemikiran *embodied* yang mampu menyingkap struktur-struktur afektif, sosial, dan eksistensial dalam kehidupan manusia. Gagasan bahwa penciptaan seni merupakan sebuah bentuk *knowing in action* (Schön, 1983), atau *bahkan site of knowledge production* (Bolt, 2007), telah membuka ruang bagi seniman untuk mewujudkan pengalaman kreatifnya sebagai bentuk refleksi epistemologis. Penelitian ini didasarkan atas pengamatan selama mengkurasi karya instalasi *The Cats World* yang diciptakan Syakieb Sungkar selama kurun periode tahun 2024 (perencanaan) dan tahun 2025 (produksi). Dengan mengambil pendekatan *practice-led research*, penulis menelusuri bagaimana intuisi, tubuh, material, dan interaksi publik berkontribusi terhadap terbentuknya epistemologi personal dalam seni.

**Keywords:** embodied, *The Cats World*, epistemologi praktik seni, *practice-led research*

## 1. Pendahuluan

Dalam praktik seni kontemporer, posisi seniman tidak lagi terbatas pada pencipta bentuk estetis, tetapi telah berkembang menjadi subjek epistemik — bagaimana seniman menghasilkan pengetahuan melalui proses penciptaan. Gagasan bahwa penciptaan seni merupakan sebuah bentuk *knowing in action* (Schön, 1983), atau *bahkan site of knowledge production* (Bolt, 2007), telah membuka ruang bagi seniman untuk menuliskan pengalaman kreatifnya sebagai bentuk refleksi epistemologis. Di sinilah praktik seni menjelma menjadi metode riset yang sah, bukan sekadar pencatatan proses, melainkan juga refleksi

filosofis tentang bagaimana pengetahuan lahir dari suatu tindakan artistik.

Paper ini merupakan upaya untuk merumuskan epistemologi praktik seni dari seniman Syakieb Sungkar, berdasarkan pengalamannya mencipta karya seni bertema relasi manusia dan hewan peliharaan, khususnya kucing, yang berjudul *The Cats World*. Berangkat dari pengalaman sehari-hari dalam memelihara kucing selama lebih dari lima belas tahun, karya-karya lukisan dan instalasi yang dihasilkan Syakieb Sungkar tidak hanya dimaksudkan sebagai representasi visual, tetapi juga sebagai bentuk pemahaman akan kondisi emosional manusia urban, yang kerap mengalami kesepian dan menemukan penghiburan dalam relasi dengan hewan peliharaan. Karya instalasi *The Cats World* ditampilkan di Pos Bloc, Jakarta, dari tanggal 19 Juni sampai 3 Juli 2025 yang kebetulan penulis bertindak sebagai kurator dari karya tersebut.

## 2. Metode Penelitian

Pertanyaan mendasar dalam tulisan ini adalah: bagaimana proses penciptaan seni dapat melahirkan bentuk-bentuk pengetahuan yang tidak bisa direduksi ke dalam bahasa verbal atau teori konseptual semata? Dengan mengambil pendekatan *practice-led research*, penulis menelusuri bagaimana intuisi, tubuh, material, dan interaksi publik berkontribusi terhadap terbentuknya epistemologi personal dalam seni.

Melalui dukungan teori dari Michael Polanyi, Donald Schön, Barbara Bolt, dan Graeme Sullivan, penelitian ini akan menguraikan bagaimana karya seni tidak hanya sebagai produk estetis, tetapi juga sebagai wujud pemikiran *embodied* yang mampu menyingkap

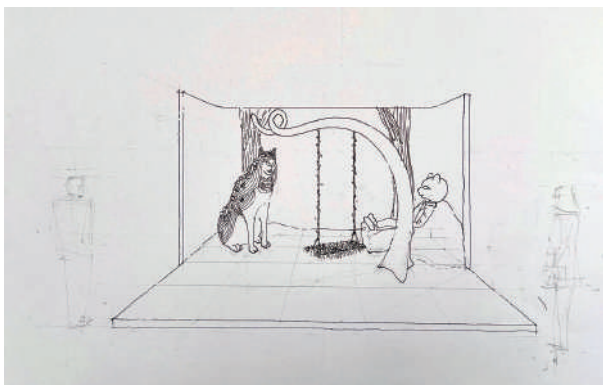
struktur-struktur afektif, sosial, dan eksistensial dalam kehidupan manusia.

### 3. Karya The Cats World

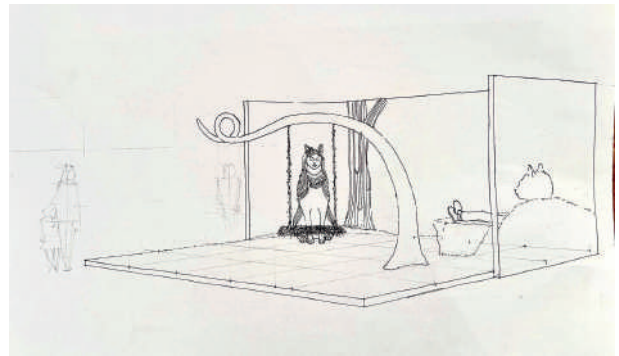
*The Cats World* merupakan karya instalasi dengan luas 4 X 5 m<sup>2</sup> setinggi 3 m. Adapun unsur-unsur dari karya tersebut adalah sebagai berikut:

- Patung The Queen Cat setinggi 2 m dengan bahan resin dan finishing cat duco glossy
- Patung Manusia Kucing duduk selonjoran setinggi 1 m dengan bahan resin dan finishing cat duco glossy.
- Dinding background dengan bahan kayu plywood berbentuk kotak U setinggi 3 m serta lebar dua sisi masing-masing 2 m dan panjang 5 m yang kemudian ditutup oleh mural berbahan kanvas.
- Stage (panggung) kayu setinggi 15 cm dengan luas 4 m X 5 m, sebagai base dari karya instalasi tersebut. Stage tersebut kemudian dilapis karpet sintesis berwarna.
- Pohon warna-warni yang strukturnya seperti meleleh dengan bahan resin dan finishing cat duco glossy
- Ayunan dari besi yang dilapis dengan resin.
- Tata lampu.

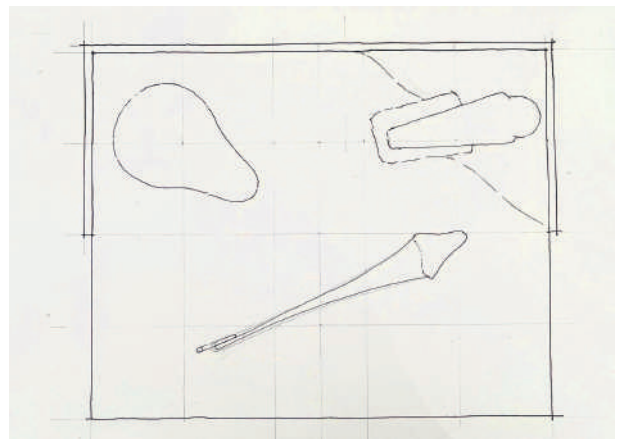
Adapun design dari karya *The Cats World* tertera pada gambar 1, 2, dan 3.



Gambar 1 - Design *The Cats World* - tampak depan, 2024.



Gambar 2 - Design *The Cats World* - tampak samping, 2024.



Gambar 3 - Design *The Cats World* - tampak atas, 2024.

Figur-figur dan suasana dari karya instalasi *The Cats World* didasarkan pada lukisan-lukisan Syakieb Sungkar yang telah dibuat dan dipamerkan sebelumnya di galeri Zen1 dan galeri JDC (Jakarta Design Center), seperti pada gambar 4, 5 dan 6.



Gambar 4 - Syakieb Sungkar, "Nenek sedang Mendongeng", 100 X 100 cm, oil on canvas, 2024.





Gambar 5 - Syakieb Sungkar, *"The Cats World: Report to Grandma"*, 100 X 100 cm, oil on canvas, 2024.



Gambar 6 - Syakieb Sungkar, *"Menunggu Bintang Jatuh"*, 100 X 100 cm, oil on canvas, 2024.

#### 4. Konteks Artistik dan Subjektivitas Kreatif

Sebagai seorang seniman, praktik berkarya Syakieb Sungkar lahir dari pengalaman hidup yang sangat personal dan sehari-hari. Karya-karya seni yang dibuatnya tidak bertolak dari konsep-konsep besar yang abstrak, melainkan dari relasi konkret dan penuh kasih sayang antara manusia dan hewan peliharaan, khususnya kucing. Sejak lebih dari lima belas tahun yang lalu, kucing telah menjadi bagian

dari kehidupan keluarga sang seniman. Dari relasi inilah muncul dorongan untuk mengolah pengalaman afektif itu menjadi medium penciptaan artistik.

Syakieb menggunakan dua media utama dalam praktiknya: lukisan di atas kanvas untuk karya dua dimensi dan resin untuk karya tiga dimensi. Pilihan media ini bukan sekadar teknis, tetapi juga epistemologis. Kanvas memungkinkan eksplorasi emosi dan komposisi secara simbolik, sementara resin memberikan ruang untuk imersi fisik, di mana karya dapat disentuh, dilalui, bahkan dipeluk oleh pengunjung pameran.

Tema yang konsisten muncul dalam karya adalah kesepian, kebutuhan akan afeksi, dan fenomena urban yang memperlihatkan meningkatnya peran hewan peliharaan dalam mengisi kekosongan relasi manusia. Dalam konteks masyarakat modern yang semakin individualistik, kehadiran hewan menjadi penyeimbang emosional. Karya-karya Syakieb mencoba menangkap momen-momen kontemplatif itu: bagaimana kucing tidur di sofa, bagaimana mereka menatap dengan hening, dan bagaimana kehadirannya memberi rasa aman dalam sunyi.



Gambar 7 - Patung *"Manusia Kucing Duduk Selonjoran"* sebelum proses pengecatan.

Dorongan untuk mencipta lahir dari pemahaman bahwa keindahan dan kehangatan relasi ini layak diabadikan. Dalam pengolahan visualnya, Syakieb tidak berusaha menjadi narator yang menjelaskan, melainkan fasilitator bagi pengalaman estetik yang memungkinkan penonton merasakan ulang dunia afeksi tersebut. Dalam kerangka ini, penciptaan seni tidak dilihat sebagai ekspresi diri semata, tetapi sebagai pencarian bentuk-bentuk pengetahuan yang melekat pada pengalaman hidup.

Sejalan dengan itu, Graeme Sullivan menyatakan bahwa dalam praktik seni, seniman bukan sekadar memproduksi objek, melainkan juga “memproduksi makna dan pengetahuan melalui tindakan kreatifnya”<sup>1</sup>. Dengan demikian, pengalaman sehari-hari bukanlah materi pasif, melainkan ladang epistemik yang dapat dijelajahi melalui penciptaan.

## 5. Teori Pendukung: Praktik sebagai Pengetahuan

Pemikiran modern mengenai seni tidak lagi menempatkan seniman semata sebagai pencipta objek estetis, melainkan sebagai subjek yang menciptakan pengetahuan. Dalam ranah *practice-led research*, penciptaan seni dipandang sebagai aktivitas reflektif yang dapat menghasilkan pemahaman-pemahaman baru yang tak sepenuhnya dapat dijelaskan secara proposisional. Bagian ini membahas kontribusi empat pemikir utama — Michael Polanyi, Donald Schön, Barbara Bolt, dan Graeme Sullivan — dalam membingkai epistemologi praktik seni.

### 5.1 Michael Polanyi dan Pengetahuan Tak Tersurat (Tacit Knowledge)

Michael Polanyi, seorang filsuf sains, menyatakan bahwa “we can know more than we can tell”<sup>2</sup>. Ia memperkenalkan konsep tacit knowledge — pengetahuan yang tidak dapat sepenuhnya dikodekan atau dijelaskan secara verbal, namun dihayati melalui tindakan, keterampilan, dan pengalaman tubuh. Dalam konteks seni, tacit knowledge mewujudkan dalam intuisi visual, penguasaan bahan, dan kemampuan membuat keputusan estetis secara spontan.

Dalam pengalaman Syakieb, keputusan untuk menerima tantangan membuat instalasi besar berbahan resin, meskipun belum pernah dilakukan sebelumnya, merupakan contoh keputusan yang dilandasi tacit knowledge. Rasa percaya bahwa tubuh dan intuisi akan mampu menavigasi suatu proses baru ini. Hal ini merupakan wujud pengetahuan yang tidak eksplisit, tetapi inheren dalam pengalaman dan keterampilan sebagai seniman.

Polanyi menyarankan bahwa pengetahuan tidak semata rasional dan objektif; ia tertanam

dalam tubuh dan keterlibatan pribadi (personal knowledge). Seni, sebagai aktivitas embodied, menegaskan bahwa mengetahui adalah tindakan yang melibatkan seluruh keberadaan manusia, bukan sekadar intelek. “The skills of the artist are personal, and cannot be detached from his person. They can only be passed on by example from master to apprentice.”<sup>3</sup>

### 5.2. Donald Schön dan Praktik Reflektif (Reflective Practice)

Donald Schön, dalam bukunya *The Reflective Practitioner* (1983), menjelaskan bahwa para profesional, termasuk seniman, sering kali mengembangkan pemahaman melalui reflection-in-action — yakni berpikir saat bertindak, bukan setelahnya. Dalam kerangka ini, penciptaan seni bukanlah eksekusi atas rencana yang telah mapan, melainkan interaksi dinamis dengan bahan, ide, dan situasi yang berubah.<sup>4</sup>

Ketika Syakieb menyadari bahwa pengecatan resin yang tergesa menyebabkan kerusakan permukaan karya, proses belajar terjadi secara langsung melalui aksi dan revisi. Ini mencerminkan praktik reflektif Schön, di mana tindakan artistik sekaligus menjadi arena berpikir. “In reflection-in-action, doing and thinking are complementary. The practitioner allows himself to experience surprise, puzzlement, or confusion in a situation which he finds uncertain or unique.”<sup>5</sup> Seni, dalam perspektif Schön, adalah sebuah “conversation with the situation” — dimana seniman berdialog dengan bahan, ruang, dan keterbatasan. Proses ini tidak linier, tetapi penuh improvisasi dan penyesuaian.

### 5.3. Barbara Bolt dan Praktik sebagai Penelitian (Practice as Research)

Barbara Bolt memperluas wacana bahwa praktik seni bukan hanya cara mengetahui, tetapi juga cara menghasilkan pengetahuan yang unik. Dalam *Art Beyond Representation* (2004), Bolt menolak pendekatan representasional dalam teori seni yang terlalu berfokus pada “makna” dan “narasi”, serta menekankan pentingnya material thinking — berpikir melalui material, bukan tentang material.

1 Sullivan, Graeme (2005). *Art Practice as Research: Inquiry in the Visual Arts*. Thousand Oaks: SAGE Publications. h. 95

2 Polanyi, Michael. (1966). *The Tacit Dimension*. University of Chicago Press. h. 4.

3 Polanyi, 4

4 Schön, Donald (1983). *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*. Basic Books. h. 68.

5 Schön, 68



Menurut Bolt, praktik artistik menghasilkan “event of knowledge”, di mana seniman tidak sekadar mengkomunikasikan ide, melainkan menciptakan kondisi di mana pengetahuan muncul. Dalam konteks karya Syakieb, gagasan bahwa pengunjung pameran menjadi “bagian” dari karya instalasi (dimana mereka menjadi manusia hidup yang berinteraksi dengan instalasi patung kucing) adalah contoh material thinking: karya menciptakan ruang epistemik yang tak bisa digantikan oleh teks. “Practice is not merely the application of theory. Practice is a mode of theorising in its own right.”<sup>6</sup> Dengan demikian, penciptaan seni bukanlah sekadar ekspresi atau penerapan teori, melainkan proses aktif pembentukan teori dari dalam praktik.

#### 5.4 . Graeme Sullivan dan Seni sebagai Riset Visual (Visual Arts Research)

Dalam *Art Practice as Research* (2005), Graeme Sullivan menyatakan bahwa praktik seni adalah bentuk riset yang sah, karena ia mampu menciptakan pengetahuan melalui metode visual, eksperimental, dan reflektif. Ia menekankan bahwa seniman bukan hanya penghasil objek, tetapi juga “inquirer”—penyelidik yang bekerja melalui bentuk, bahan, dan simbol.

Pengetahuan yang muncul dari praktik tidak selalu logis atau verbal, melainkan bersifat konseptual, emosional, atau intuitif. Sullivan mendukung pendekatan *studio-based research* yang menghargai kekuatan proses artistik dalam membentuk cara baru memahami dunia. “*The studio is not only a place of making but also of thinking. The artwork is not only an outcome but also a method of inquiry.*”<sup>7</sup>

Bagi Syakieb, pembuatan instalasi dengan figur kucing dalam skala besar menciptakan medan visual di mana pengunjung dapat mengakses kenangan masa kecil, kesepian, atau kebahagiaan melalui interaksi dengan bentuk. Karya tidak hanya dilihat, tetapi dialami secara fisik dan emosional.

### 6. Proses Kreatif sebagai Sumber Pengetahuan

Proses penciptaan seni bukanlah kegiatan linear



Gambar 8 - Patung “The Queen Cat” ketika proses pembentukan clay hampir selesai.

atau mekanis. Ia adalah medan yang dinamis, penuh dengan negosiasi antara gagasan, material, tubuh, ruang, dan waktu. Dalam konteks epistemologi praktik seni, proses itu sendiri menjadi sumber pengetahuan yang tak terpisahkan dari hasil akhirnya. Bagian ini menguraikan pengalaman pribadi Syakieb dalam mencipta —mulai dari perencanaan, eksperimen, intuisi, keterlibatan tubuh, hingga refleksi — sebagai proses epistemik yang sejalan dengan pemikiran para teoretikus seni kontemporer.

#### 6.1. Tubuh sebagai Medium Pengalaman Estetik

Dalam mencipta, tubuh bukan sekadar alat atau instrumen kerja, melainkan sumber pengenalan terhadap ruang, ukuran, ritme, dan intensitas. Ketika Syakieb memutuskan untuk membuat patung resin setinggi dua meter, keputusan tersebut berangkat dari kesadaran tubuh akan skala manusia Indonesia rata-rata, serta keinginan untuk menciptakan hubungan visual dan fisik antara karya dan pengunjung.

Hal ini sejalan dengan pemikiran Merleau-Ponty tentang embodiment, di mana tubuh adalah pusat pengalaman dunia. Ponty menyatakan bahwa persepsi bersifat “tubuh-tertanam” (*bodily embedded*) dan segala bentuk makna berasal dari keterlibatan tubuh dalam dunia. “The body is

6 Bolt, Barbara. (2004). *Art Beyond Representation: The Performative Power of the Image*. London: I.B. Tauris. h. 29.

7 Sullivan, 101

our general medium for having a world.”<sup>8</sup> Dalam praktik seni, jari-jari yang membentuk tanah liat, lengan yang mengangkat rangka patung, bahkan posisi tubuh saat mengecat, semuanya adalah bagian dari tindakan kognitif. Dengan kata lain, penciptaan seni melibatkan thinking in the making—sebagaimana dijelaskan oleh Tim Ingold—di mana tubuh berpikir melalui perbuatan. “The forms we create are not determined in advance but arise through a correspondence with materials and with the flows of life.”<sup>9</sup>



Gambar 9 - Syakieb Sungkar sedang membuat patung “Manusia Kucing Duduk Selonjoran” dari bahan clay. Setelah selesai, patung ini akan menjadi cetakan yang kemudian dilapisi cairan resin.

## 6.2. Intuisi dan Imajinasi: Pengetahuan yang Tidak Dirumuskan

Seringkali keputusan artistik tidak muncul dari perhitungan rasional, tetapi dari semacam dorongan batin atau feeling. Syakieb merasakan hal ini saat memilih subjek patung: kucing. Bukan karena strategi pasar atau pertimbangan akademik, tetapi karena intuisi yang didasarkan pada pengalaman hidup bersama kucing, serta keyakinan bahwa manusia modern, dalam kesendiriannya, akan merespons simbol kasih sayang yang akrab dan menyenangkan.

Dalam *The Tacit Dimension*, Polanyi menjelaskan bahwa intuisi bukan sesuatu yang irasional, melainkan bentuk pengetahuan implisit yang beroperasi di luar jangkauan bahasa. Intuisi adalah respon terlatih dari akumulasi pengalaman. Barbara Bolt juga menegaskan bahwa intuisi adalah bagian dari proses material thinking, yaitu cara berpikir yang muncul saat seseorang bekerja bersama material dan membiarkannya “berbicara kembali”.

## 6.3. Eksperimen: Menemukan melalui Kegagalan dan Proses

Pembuatan patung resin yang pernah gagal karena lapisan cat terkelupas setelah pameran menjadi contoh nyata bahwa kegagalan adalah bagian integral dari epistemologi praktik. Seni tidak bergerak dari teori menuju eksekusi, tetapi dari eksperimen menuju pemahaman. Menurut Donald Schön, eksperimen dalam praktik adalah bentuk refleksi langsung —reflection-in-action. Ketika sesuatu tidak berjalan sesuai rencana, sang praktisi bereaksi, menyesuaikan, dan menemukan solusi secara intuitif dan material. Inilah yang menjadikan praktik seni sebagai ladang riset — karena dari kegagalan dan improvisasi, tercipta pengetahuan baru.

## 6.4 Ketidaktahuan yang Produktif: “Mengapa Saya Mau Melakukannya?”

Keputusan Syakieb ketika pertama kali menerima tantangan membuat karya instalasi besar, meski belum pernah dilakukan sebelumnya, adalah contoh dari apa yang Barbara Bolt sebut sebagai event of knowledge. Dalam momen ini, praktik melampaui logika dan perhitungan rasional, dan memasuki wilayah “panggilan” atau act of becoming — proses menjadi sesuatu yang sebelumnya tak terbayangkan. Alih-alih menunggu “pengetahuan” untuk memulai, justru proses

8 Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul. h. 146

9 Ingold, Tim. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Routledge, 2013. h. 21-22.



membuatlah yang menciptakan pengetahuan itu. Dengan kata lain, dalam seni, mengetahui tidak mendahului mencipta, tetapi sebaliknya: mencipta mendahului mengetahui. *“Through art practice, we don’t only reflect on what we know; we find out what we don’t know.”*<sup>10</sup>

### 6.5. Refleksi: Menyadari Pengetahuan yang Dihasilkan

Setelah karya selesai, Syakieb mengalami momen reflektif: perasaan kagum bahwa hasil karya melebihi bayangan awal. Ini adalah pengetahuan yang tidak dapat diproduksi semata lewat rencana, tetapi hanya melalui keterlibatan mendalam dengan proses penciptaan. Selain itu, Syakieb menyadari bahwa karya instalasi bersifat lebih immersive dan interaktif dibanding lukisan. Makna karya tidak lagi dimonopoli oleh seniman, tetapi terbuka untuk interpretasi pengunjung yang masuk ke dalam “dunia karya”. Refleksi ini menunjukkan bahwa praktik artistik bukan hanya menghasilkan objek, tetapi juga ruang pengalaman yang memproduksi makna baru. Inilah inti epistemologi praktik seni: bukan hanya tentang apa yang kita buat, tetapi bagaimana kita mengetahui sesuatu yang sebelumnya tidak kita ketahui, melalui tindakan membuat.

## 7. Epistemologi dalam dan lewat Karya: Mengetahui melalui Penciptaan

Karya seni bukan hanya hasil akhir dari sebuah proses kreatif. Ia adalah medium epistemologis: tempat berlangsungnya pengalaman, penyampaian makna, serta penciptaan dan pembagian pengetahuan. Dalam praktik seni kontemporer, penciptaan karya menjadi cara mengetahui dunia — bukan melalui penjelasan verbal atau teori konseptual, tetapi melalui bentuk, material, ruang, pengalaman tubuh, dan resonansi emosional. Bab ini membahas bagaimana pengetahuan tersebut terwujud dalam karya seni.

### 7.1. Karya sebagai Realisasi Dunia Imajinatif

Karya instalasi yang diciptakan Syakieb menyajikan dunia yang bersifat liminal — berada di antara realitas dan fantasi. Kucing-kucing yang sebelumnya hanya hadir dalam lukisan diangkat menjadi figur tiga dimensi. Pengunjung yang memasuki instalasi secara literal menjadi bagian dari karya, menjadikan tubuh mereka sebagai “tokoh

hidup” yang berinteraksi dengan dunia rekaan. Pengalaman ini mencerminkan gagasan Hans-Georg Gadamer tentang *play* dalam seni. Dalam *Truth and Method* (1975), Gadamer menyatakan bahwa karya seni yang baik mengundang penonton untuk “bermain bersama”—mengalami dan turut serta dalam bentuk permainan makna, antara yang hadir dan yang tak terlihat, antara seniman dan pengunjung. *“In the experience of art, there is no longer a subject who experiences and an object that is experienced. Rather, both are carried along in the play of the work itself.”*<sup>11</sup>

### 7.2. Pengetahuan Emosional dan Intuitif

Karya *The Cats World* menyentuh wilayah emosional penonton. Kucing sebagai simbol kehangatan dan kelembutan mengaktifkan kenangan masa kecil dan kebutuhan afeksi dalam kehidupan urban. Ini menunjukkan bahwa pengetahuan yang dihadirkan bukanlah bersifat proposisional (*know-that*), melainkan *know-how* dan *know-feel*—pengetahuan yang terasa, dirasakan, dan dihidupi. Barbara Bolt menegaskan bahwa praktik seni mampu menghasilkan *sensuous knowledge*—pengetahuan yang lahir dari keterlibatan inderawi, bukan sekadar rasionalitas. *“Art does not represent the world, it presents us to the world.”*<sup>12</sup> Melalui warna-warna cerah yang menyerupai mainan anak-anak dan bentuk patung yang bisa disentuh dan dipeluk, karya ini menciptakan resonansi emosional yang membawa pengunjung ke alam bawah sadar: dunia dongeng, fantasi, dan nostalgia.

### 7.3. Pengetahuan Sosial dan Relasional

Karya seni *The Cats World* juga menghasilkan pengetahuan sosial — baik dalam proses maupun hasilnya. Dalam proses, penciptaan patung membutuhkan kolaborasi: asisten, teknisi, bahkan panitia pameran menjadi bagian dari realisasi karya. Dalam hasil, karya menjadi titik temu antara pengunjung dan pengalaman baru, menciptakan ruang sosial interaktif di dalam galeri. Hal ini sejalan dengan gagasan *relational aesthetics* dari Nicolas Bourriaud, di mana seni tidak hanya dipandang sebagai objek visual, tetapi sebagai situasi sosial di mana makna dan pengalaman

11 Gadamer, Hans-Georg (1975). *Truth and Method*. London: Sheed & Ward. h. 102.

12 Bolt, 29



Gambar 10 – Sebagian dari tim kerja (yang seluruhnya terdiri atas 8 asisten) sedang melakukan pengamplasan sebelum nantinya patung siap ke proses pengecatan.

bersama diciptakan. “*Art is a state of encounter.*”<sup>13</sup>

#### 7.4. Pengetahuan Spiritual dan Imajinatif

Dalam dunia yang semakin fungsional dan mekanistik, karya Syakieb mengajak kita kembali pada wilayah spiritual dan imajinatif. Dunia imajinatif yang ia bangun — antara manusia dan hewan peliharaan, antara realitas dan fantasi — bukan sekadar pelarian, melainkan cara memahami dunia dari sisi yang lebih lembut dan penuh makna. Michael Polanyi dalam *The Tacit Dimension* menyatakan bahwa pengetahuan kreatif sering kali muncul dari ketertarikan terhadap hal-hal yang tampaknya “tidak penting” atau “tidak rasional”, namun justru membawa kita pada pengertian yang mendalam tentang diri dan dunia. “*We know more than we can tell.*”<sup>14</sup> Dengan menyentuh sisi batin penonton melalui bentuk dan suasana, karya ini menjadi alat refleksi spiritual yang halus namun kuat.

#### 7.5. Materialitas dan Medium sebagai

#### Sumber Pengetahuan

Materialitas resin yang dipilih tidak hanya sebagai media teknis, tetapi juga sebagai simbol kekinian. Material ini memberi kesan industri, modernitas, dan kekuatan, namun tetap bisa dibentuk dengan lembut. Kombinasi antara warna, bentuk, dan tekstur menghasilkan *material thinking* sebagaimana dijelaskan oleh Bolt, di mana material tidak tunduk pada ide, tetapi turut menciptakan ide itu sendiri. Pewarnaan yang cerah, pengerjaan permukaan yang halus, serta ukuran besar menciptakan pengalaman yang tidak dapat direduksi hanya pada narasi verbal. Karya menjadi pengetahuan visual-sensori, seperti yang disebut Graeme Sullivan sebagai *visual knowing*.

#### 7.6. Instalasi sebagai Cara Mengetahui Dunia

Kesimpulan utama dari bagian ini adalah bahwa karya *The Cats World* telah menciptakan cara baru dalam memahami realitas. Dalam dunia yang penuh ketegangan, kecepatan, dan keterasingan, karya ini menghadirkan alternatif ruang kontemplatif dan relasional — suatu dunia mini yang penuh kasih, sentuhan, dan keintiman. Dengan demikian, karya ini adalah metode pengenalan dunia, bukan melalui rumusan atau logika formal, tetapi melalui pengalaman langsung.

13 Bourriaud, Nicolas (1998). *Relational Aesthetics*. Dijon: Les Presses du reel. h. 18.

14 Polanyi, 4





Gambar 11 – Syakieb Sungkar sedang membuat mural sebagai elemen background dari karya *The Cats Words*.

## 8. Relasi dengan Teori: Praktik sebagai Dialog terhadap Pemikiran Estetik

Dalam bab ini, kita akan menjajaki bagaimana praktik seni Syakieb tidak berdiri sendiri, tetapi justru berdialog dengan berbagai pemikiran estetik dan epistemologis dari para teoretikus seni. Praktik artistik tidak hanya merepresentasikan ide atau teori, tetapi dapat menciptakan, menegosiasikan, bahkan menantang teori itu sendiri. Pendekatan ini dikenal sebagai *theory-as-practice* atau *practice-as-theory* (Bolt, 2004; Sullivan, 2005), dan menjadi dasar epistemologi seni kontemporer.

### 8.1 Praktik sebagai Proses Reflektif (Donald Schön)

Teori Donald Schön tentang *the reflective practitioner* menawarkan dasar penting untuk memahami bagaimana Syakieb membuat keputusan artistik dalam ketidakpastian. Dalam karyanya *The Reflective Practitioner* (1983), Schön menyebut bahwa penciptaan seni adalah bentuk *reflection-in-action*—refleksi yang berlangsung saat tindakan sedang dilakukan. Misalnya, keputusannya menerima tantangan membuat instalasi meski belum berpengalaman adalah bentuk keberanian artistik yang tidak berbasis logika rasional, tetapi intuisi reflektif. Dalam hal ini, praktik Syakieb menunjukkan “*knowing-in-action*”—pengetahuan yang hanya muncul ketika

ia terlibat langsung dalam proses penciptaan. “*We think about doing while doing, and this reflection-in-action reshapes what we are doing while we do it.*”<sup>15</sup>

### 8.2. Material Thinking dan Agensi Bahan (Barbara Bolt)

Barbara Bolt dalam *Art Beyond Representation* (2004) menekankan bahwa praktik seni bukan sekadar realisasi gagasan dalam medium, tetapi sebuah proses di mana material dan proses turut menciptakan makna. Konsep ini disebutnya *material thinking*. Dalam praktik yang dialami Syakieb, proses menyentuh *clay*, mengolah skala patung, dan memilih warna adalah wujud keterlibatan tubuh dan bahan yang aktif. Ia tidak memaksakan ide ke atas medium, melainkan membiarkan bahan “berbicara balik” melalui resistensinya. Misalnya, kesadaran akan waktu pengeringan cat semprot muncul dari pengalaman kegagalan pada karya sebelumnya. Demikian pula menjaga patung *clay* basah dengan terus disemprotkan air ketika dibentuk, agar tidak terjadi pecah dan keretakan selama proses pembentukannya. Inilah pengetahuan yang tidak datang dari teori, melainkan dari kerja material. “*Material thinking foregrounds the dynamic, dialogic*

15 Schön, 54

*relationship between artist and material, where meaning emerges in the event of making.*<sup>16</sup>

### 8.3. Seni sebagai Pengetahuan Tak Tersurat (Michael Polanyi)

Michael Polanyi dalam *The Tacit Dimension* (1966) mengemukakan bahwa sebagian besar pengetahuan manusia bersifat implisit (*tacit knowledge*), dan hanya dapat diakses melalui keterlibatan langsung. Pembuatan patung, pewarnaan, dan pengambilan keputusan artistik dalam karya Syakieb menunjukkan pengetahuan ini. Polanyi menyebut bahwa kita “tahu lebih dari yang bisa kita katakan.” Pengetahuan tersebut tidak bisa sepenuhnya dirumuskan dalam kata-kata, tetapi nyata hadir dalam tindakan: dalam rasa tangan saat membentuk clay, dalam pemilihan warna secara spontan, atau keputusan intuitif memilih skala patung, dan keputusan memilih bahan resin ketimbang bahan lain seperti ceramic atau logam. “*Tacit knowledge is personal, context-specific, and hard to formalize, making it central in all acts of creation.*”<sup>17</sup>

### 8.4. Pengetahuan Visual dan Imajinatif (Graeme Sullivan)

Dalam *Art Practice as Research* (2005), Graeme Sullivan mengembangkan pendekatan bahwa praktik seni menghasilkan *visual knowing*—cara mengetahui yang bekerja melalui gambar, bentuk, dan sensor. Menurutnya, riset dalam seni tidak hanya menyajikan data, tetapi menciptakan dunia baru melalui estetika, imajinasi, dan pengalaman inderawi. Instalasi kucing Anda adalah contoh dari *imaginative knowing*, di mana karya menciptakan dunia naratif-fantastik yang membawa pengunjung masuk ke alam bawah sadar. Di dalamnya, seni berfungsi sebagai metode dan hasil pengetahuan. Karya *The Cats World* tidak hanya “tentang” kucing, melainkan menciptakan pengalaman relasional dan afektif melalui tubuh, ruang, dan imajinasi. “*Artists research the world by making the world differently visible and experientially real.*”<sup>18</sup>

### 8.5. Estetika Pengalaman (John Dewey)

Akar filosofis dari semua pemikiran ini bisa ditelusuri pada John Dewey. Dalam *Art as*

*Experience* (1934), Dewey menyatakan bahwa seni adalah bentuk pengalaman manusia yang intens, utuh, dan reflektif. Estetika, bagi Dewey, bukan semata kategori rasa, tetapi proses aktif mengolah pengalaman dunia melalui simbol, bentuk, dan medium. Karya ini merupakan bentuk pengalaman total (dari proses hingga presentasi) menunjukkan bahwa seni bukan sekadar objek indah, tetapi hasil keterlibatan mendalam antara seniman, bahan, dan penonton. Dewey menyebut proses ini sebagai transformasi pengalaman sehari-hari menjadi *an experience*—yakni pengalaman estetis yang transformatif. “*Art is the most universal and inclusive form of communication and inquiry that humans engage in.*”<sup>19</sup>



Gambar 12 - Karya “The Cats World” ketika dipamerkan di Pos Block, Pasar Baru, Jakarta, pada tanggal 19 Juni – 3 Juli 2025.

### 8.6. Dialog antara Praktik dan Teori

Apa yang terlihat jelas adalah bahwa praktik Syakieb telah menyentuh dan mengaktifkan berbagai teori seni kontemporer. Namun, teori-teori tersebut tidak datang lebih dulu untuk dijadikan acuan. Sebaliknya, pengalaman praktiknya sendirilah yang membentuk dasar bagi hubungan epistemologis ini. Inilah bentuk epistemologi emergen—pengetahuan yang muncul dari praktik itu sendiri.

16 Bolt, 29

17 Polanyi, 4

18 Sullivan, 95

19 Dewey, John (1934). *Art as Experience*. New York: Minton, Balch & Company. h. 266.



## 9. Simpulan: Model Epistemologi Pribadi

Epistemologi praktik seni yang diuraikan dalam tulisan ini lahir bukan dari konsep-konsep abstrak yang terlebih dahulu ia pelajari, tetapi dari pengalaman konkretnya sebagai seniman yang hidup dalam keseharian bersama keluarga dan kucing peliharaan. Praktik seni Syakieb, baik berupa lukisan maupun instalasi patung, berkembang sebagai respons atas pengalaman hidup dan menjadi wahana refleksi personal yang melibatkan tubuh, intuisi, material, ruang, serta dialog sosial.

Melalui pengalaman menciptakan karya, ia menemukan bahwa seni bukan sekadar hasil dari perencanaan rasional, tetapi juga proses perenungan, kegagalan, improvisasi, dan perjumpaan dengan hal-hal yang tak terduga. Karya tidak muncul dari pikiran yang sudah utuh, melainkan terbentuk melalui pergulatan antara gagasan dan proses kerja yang penuh dinamika. Dalam proses tersebut, ia menyadari hadirnya bentuk pengetahuan yang unik — pengetahuan yang tak sepenuhnya bisa dikatakan, tetapi bisa dirasakan, dibagikan, dan dimaknai bersama orang lain melalui karya.

### 9.1. Model Epistemologi Pribadi: Seni sebagai Peristiwa Pengetahuan

Berdasarkan pengalaman Syakieb, penulis mengusulkan sebuah model epistemologi pribadi yang dapat dirumuskan sebagai peristiwa pengetahuan yang bersifat embodied, emergent, dan relational. Embodied, karena seluruh pengalaman penciptaan bersumber dari tubuh yang bekerja—melalui tangan, mata, dan gerakan—yang terlibat langsung dengan medium dan ruang. Emergent, karena pengetahuan tidak sepenuhnya hadir di awal, tetapi muncul dan berkembang seiring proses penciptaan berlangsung. Relational, karena karya seni bukan hanya berbicara tentang dirinya sebagai seniman, tetapi juga tentang interaksinya dengan bahan, ruang, penonton, dan dunia sosial tempat karya itu hadir.

Model ini berakar dari pengalaman praksis yang ia jalani, dan sekaligus sejalan dengan gagasan-gagasan dari para teoretikus seni seperti John Dewey, Donald Schön, Barbara Bolt, Graeme Sullivan, dan Michael Polanyi. Melalui refleksi terhadap karya dan prosesnya, ia menemukan bahwa seni adalah cara mengetahui dunia — bukan melalui jarak dan objektifikasi, tetapi melalui keterlibatan, imajinasi, dan transformasi pengalaman.

## 9.2. Karya Sebagai Dunia yang Dihuni

Dalam karya instalasi yang ia ciptakan, Syakieb tidak hanya menyajikan representasi dunia, tetapi menciptakan ruang bagi pengunjung untuk masuk dan mengalami dunia itu secara langsung. Di sinilah karya menjadi bentuk epistemologi: ia tidak memberi jawaban, tetapi mengundang pengetahuan melalui pengalaman. Kucing-kucing dalam karyanya bukan sekadar objek estetis, melainkan entitas yang menghidupkan kembali kerinduan manusia akan teman, akan kedekatan, akan dunia dongeng yang pernah mereka huni sebagai anak-anak. Pengunjung bukan hanya melihat, tetapi juga memeluk, berfoto, tertawa, atau merenung. Semua itu adalah bentuk partisipasi dalam peristiwa pengetahuan yang ia rancang melalui karya.

### 9.3. Penutup: Seni sebagai Jalan Mengetahui

Akhirnya, ia menyadari bahwa menjadi seniman bukan hanya menjadi pencipta bentuk, tetapi juga pencipta makna. Melalui praktik seni, Syakieb menemukan cara lain untuk memahami dunia, yang tak selalu bisa dijelaskan oleh bahasa atau logika, tetapi bisa dialami secara mendalam. Di sinilah seni menjadi epistemologi yang khas: jalan mengetahui yang membuka ruang bagi tubuh, rasa, intuisi, materialitas, dan relasi antarmanusia. Dalam praktik Syakieb, seni bukan hanya apa yang ia buat, tetapi bagaimana sang seniman mengetahui dan mengalami dunia. ■

## Daftar Pustaka

- Bolt, Barbara. (2004). *Art Beyond Representation: The Performative Power of the Image*. London: I.B. Tauris.
- Bourriaud, Nicolas (1998). *Relational Aesthetics*. Dijon: Les Presses du reel.
- Dewey, John (1934). *Art as Experience*. New York: Minton, Balch & Company
- Gadamer, Hans-Georg (1975). *Truth and Method*. London: Sheed & Ward.
- Ingold, Tim. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Routledge, 2013.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Polanyi, Michael. (1966). *The Tacit Dimension*. University of Chicago Press.
- Schön, Donald (1983). *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*. Basic Books.
- Sullivan, Graeme (2005). *Art Practice as Research: Inquiry in the Visual Arts*. Thousand Oaks: SAGE Publications.

# Levinasian Ethics of Face As Moral Guidance for Leaders of Superior Quality

**Agustinus Tamtama Putra,**

*tinustam@gmail.com*

**Sanata Dharma University**

**Antonius Along,**

*antoniusalong05@gmail.com*

**Universitas Terbuka Jakarta,**

## Abstract

This paper elaborates on Emmanuel Levinas' idea of the face of the other, which is the ethical basis for the most humane treatment of others as subjects. This idea of the ethics of the face of levinasian then becomes a moral guideline for leaders of superior quality. The author argues that a good leader is one who sees and treats anyone not as an object, let alone as a means to get personal gain. An excellent leader is one who first realises that other people are the most prioritised, upheld in dignity, loved as the primordial human intuition in looking at someone's face. In conclusion, this research underlines the discovery that superior quality leaders are effectively formed through the meaning and embodiment of levinasian face ethics in various contexts of life together.

**Keywords:** *Face, Other, Leader, Ethics, Humanity*

## I. Introduction<sup>1</sup>

Leadership is the ability to influence and motivate others to achieve a common goal. In an organisational context, leadership is not just about giving instructions, but also inspiring, empowering and supporting team members to reach their full potential. Leadership can be defined as the process of influencing the activities of individuals or groups to achieve specific goals in specific situations. It involves the ability to direct, motivate and support team members. Effective leaders are able to create a clear vision, inspire others, and build a

positive work environment.

Effective leadership is critical to an organisation's success. Here are some reasons why leadership is a key factor. Firstly, it drives goals. Leaders provide clear direction and steer the team towards achieving organisational goals. Without effective leadership, team members may lose focus and direction. Second, it increases motivation. A good leader is able to motivate team members to work with passion and dedication. High motivation contributes to increased productivity and performance. Third, it builds co-operation. Effective leadership encourages co-operation and collaboration among team members. This creates a strong synergy and maximises the team's potential. Fourth, it encourages innovation. Leaders who support and empower team members create an environment that encourages creativity and innovation. This is essential for organisational adaptation and sustainability. Fifth, provide support. Leaders provide not only direction, but also the necessary support and guidance to help team members overcome challenges and achieve goals.

There are various leadership styles that can be applied, each with advantages and disadvantages. Here are some common leadership styles. Firstly, authoritarian or autocratic leadership. Leaders make their own decisions without consulting team members. This style is suitable for situations that require quick decisions or when team members lack experience. However, it can reduce team motivation and creativity. Second, participative and democratic leadership. The leader involves team members in the decision-making process. This increases team member satisfaction and commitment, but the decision-making process can be

<sup>1</sup> This section is an elaboration of Author 2, Antonius Along, *Seni Memimpin dalam Dinamika Organisasi Halaman 2 - Kompasiana.com*

slower. Third, delegative or *laissez-faire* leadership. The leader gives full freedom to team members to make decisions. This style is suitable for highly competent and independent teams, but the lack of supervision can lead to confusion. Fourth, transformational leadership. Leaders inspire and motivate teams with great vision and purpose. They encourage innovation and positive change in the organisation. However, the focus on long-term vision can neglect short-term needs. Fifth, transactional leadership. Leaders focus on clear tasks and responsibilities as well as rewards and punishments. This style is effective for maintaining performance and efficiency, but can stifle the creativity and initiative of team members. Sixth, servant leadership. The leader puts the needs and well-being of team members first. It builds strong and trusting relationships within the team, but can be perceived as less decisive in decision-making.

However, effective leadership with the various styles above is only possible by a person with superior moral qualities. The excellence of a leader lies in his ability to humanise people. Only a leader who prioritises the welfare and maintains human dignity—no matter who he or she is, including his or her subordinates—will be able to be a true leader who is effective and humanist. For this reason, it is necessary to learn from Emanuel Levinas in looking at fellow human beings, including co-workers, as subjects that are prioritised in the relational pattern of living together. For that purpose, the following section will discuss the ethics of the levinasian face as a basis for anyone who wants to become an effective leader with superior qualities.

## II. Research Methods

This paper uses the literature method. First of all, an important theme that is the subject of ethics is to be stated, namely human beings. Ethics exists as far as humans, so humans initiate their lives based on this subjectivity. Only often in the course of history, human life becomes a monument of conflict. Man is no longer the subject of his life, but an object that often suffers a tragic fate.<sup>2</sup> So important is man that this paper will unravel the thought of Emmanuel Levinas that specifically answers the anxiety of man who asks about man as a subject in himself, something that may often be ignored in leadership. After exploring Levinas' thought, the next part is an interpretation of the relevance related to excellent leadership with Levinasian ethics as its moral guidance. Before that,

a brief biography of Levinas will be presented.

## III. A little about Levinas<sup>3</sup>

Emmanuel Levinas was born in 1906 and grew up in Kaunas, Lithuania in the Jewish tradition where the Hebrew Scriptures influenced his whole being. In 1923 he moved to France to study philosophy and spent two semesters in Germany attending the lectures of Edmund Husserl and Martin Heidegger. However, since his entire family in Lithuania was murdered by the Nazis and after 1940-1945 he became a German prisoner as a French soldier and was not killed because he was not known to be Jewish, he decided never to set foot in Germany again.

After a military life where death was as close as his family members who were exterminated by the Nazis, Levinas turned to science. As director of the Ecole Normale Israelite Orientale in France, Levinas occupied himself with the interpretation of the Talmud as one of the main sources of Jewish life. Levinas wrote a famous book based on his dissertation titled *Totality and the Infinite*. This book made him a professor of philosophy at Poitiers. Jacques Derrida in 1967 discussed Levinas' book in depth. Levinas' next famous work after he became a professor at Paris-Nanterre and the Sorbonne was entitled *Other Than Existence or Beyond Essence*. Levinas died on 25 December 1995, after his namesake Immanuel, on the birthday of Jesus.

Emmanuel Levinas<sup>4</sup> (hereafter Levinas) elevates human subjectivity to the highest level. However, the subjectivity in question is not in a solitary sense—limited or confined to and within itself—but in a deep, open and peaceful subject relationality. This character leads to the belief that Levinas' subject matter is truly contextualised within the framework of living together as human co-subjects. The conflictual monuments of human life are characterised by many things and show that humans can also be objects of subjectivity. The discussion of the subject and the consequences that follow ethically is therefore the subject of discussion here in order to anticipate also the reductionistic and equalising tendencies that alienate the subject into absolutism. The following section talks about levelling ethics as a moral guideline against the unjust treatment of human beings.

2 Cf. Zygmunt Bauman, *Modernity and Holocaust*, UK: Polity Press, 1989, 6-13.

3 Cf. Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000, 88.

4 Translation of Levinas' writings into Indonesian and commentary on them from Franz Magnis-Suseno, *Etika Abad Kedua Puluh*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006, pp. 85-110.

#### IV. Levinasian Ethics<sup>5</sup>

Levinas' ethics speaks of a reality "over here". "Over here" is of course different from "over there" where it seems so close, not distant and even fused with the subject's innermost self. "Over here" implies the attitude that people take. This is the default attitude closest to humans, without distance, without objectification when "meeting" someone. It is the basic attitude from which the primordial responsibility for the unique human person is derived and reveals the uniqueness of the individual. This primordial responsibility in turn becomes the consciousness of human nature, a deep intuition when encountering the uniqueness of another human being.<sup>6</sup>

In his study of humans as subjects, Levinas does not propose a theory of ethics. Influenced by Husserl and Heidegger, Levinas tends to see phenomenological reality as in the creed of phenomenology itself, namely observing what appears. In his study, Levinas did not necessarily agree but also criticised Husserl where for him, Husserl stopped at the structure of consciousness, limited to asking about reality and tended to see other people as "my object". In this case, the negation of the other occurs where humans are raped of their uniqueness because they are considered different. For Levinas, Husserl repeats a philosophical mistake throughout history by tending to merge plurality into one. This reductionistic tendency is seen as totalitarian because it leads to the oppression and killing of "others" in history. The I-you, we-they dichotomy is very dangerous in this regard. In fact, for Husserl, the emergence of the other as the other is a definite phenomenon in reality. Presence always breaks down selfhood.<sup>7</sup>

Martin Heidegger on the other hand contributed important ideas to Levinasian ethics. The horizon of existence for Heidegger is considered the basis of human existence and every human being obeys that existence. For Levinas, Heidegger ignores ethics when he relativises everything into the universality of existence. This then emasculates the "otherness" of

human beings, everything is generalised or melted into that universality. It is clear that it is not the human being at the centre that should be loved and cared for, but the existence itself so that all are equated. It is within this framework that Heidegger is considered a supporter of Nazi ideology, which of course was very traumatic for Levinas personally.

Levinas developed the ideas of Husserl and Heidegger. From Husserl, on the one hand, there is a trace of the phenomenological method that examines what is revealed. There is an art in seeing what is there but unseen. Levinas applies this in seeing what really happens when he meets other people. Heidegger, on the other hand, contributed the idea of getting out of Husserl's subject-object framework. The open and ready-to-be-filled horizon of existence for Levinas becomes a space of encounter between subjects and the moment of the emergence of others with their unique authenticity.

Levinas emphasises the "other" as other in its own right.<sup>8</sup> This ethics does not imply a normative sense in which we should pay attention to others, respect and care. More fundamentally, the point of departure for Levinas' ethics is the simple everyday reality that when there is a moment of encounter with another person, everyone is already bound by primordial responsibility. In this case, the layer of consciousness is not as in the Cartesian *clara et distincta* idea as Husserl thought because words are always inadequate and representative enough in parsing reality. Similarly, the Heideggerian "language as the home of being" where the event of being "inside" existence - by Levinas - is considered not to recognise language itself. Therefore, Levinas' language is in line with Wittgenstein's statement that the implicit is often difficult to say with simple everyday language. The ontological language of existence is rejected as in the philosophical tradition that asserts ontology is metaphysics or first philosophy as in Aristotle's thought. For Levinas, first philosophy is not ontology, but ethics. The tendency of ontological metaphysics to reduce plurality to sameness and eliminate diversity becomes the "philosophy of sameness". In "Other Than There Is" Levinas thus performs a *linguistic turn* in a metaphorical way because words in everyday language are not sufficient in explaining reality. So the words

5 For the inspiration for this section, see. Franz Magnis-Suseno, *Etika Abad Kedua Puluh*, 89-93

6 On responsibility for the other Paul Marcus quotes Levinas, "I understand responsibility as responsibility for the Other, thus as responsibility for what is not my deed, or for what does not even matter to me; or which precisely does matter to me, is met by me as face." cf. Paul Marcus, *Being for the Other*, Milwaukee: Marquette University Press, 2008, 39.

7 For the section on Levinas' ethics in relation to Husserl and Heidegger see. Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, 89-91.

8 Writing about Levinas' thoughts on the Other Frances Gray says, "Space and time separate us, but, paradoxically, space and time also bring us together as the mystery we live, the mystery of human existence and the mystery of 'autrui'". Cf. Frances Gray, *Jung and Levinas*, New York: Routledge, 2016, 55.



Levinas uses are also nuanced in the experience of meeting others, including “hostage-taking” or “the state of the accused”.<sup>9</sup> In this book, there is a circular structure in the semitic rhetorical tradition, where a point is circled and elaborated from different points of view in repetition.

## V. The Face of Otherness

Levinas argues that philosophy tends to generalise the different or the disparate into totality or universality. This he calls the totalitarian tendency of egological totalism. Instead of departing from this universality, Levinas departs from the absoluteness in encounter which thus entails the impermanence of the other. Socrates says that the other is the other me and thus reduces the “many to me” with me as the centre. This kind of metaphysical equation threatens the “external world” as the result of the subject’s cognitive engineering. The culmination of all this is found in German idealism in the thought of Fichte, Schelling and Hegel where the “moment” of the Universal Spirit (the Grand Narrative) eliminates infinity as also found in the thought of Husserl and Heidegger.<sup>10</sup>

Such a philosophy of identity or—let’s call it—a philosophy of equation is opposed by Levinas. He fears that alterity or otherness is not guaranteed or threatened, following the other because it negates the other, totalitarian, reductionistic, universal. For the Jewish minority, this is especially contextual in the context of the horrific experience of Levinas’ family in Lithuania “and the Jewish fate is just a kind of striking paradigm of something that happened everywhere, throughout history, but culminated in the 20th century, where people, ethnic, racial, religious, national minorities who were antagonised, small people, indigenous tribes, homeless people etc., were discriminated against, oppressed, driven from their homes, terrorised, murdered.”<sup>11</sup> The philosophy of identity, which is also Heidegger’s inability to place ethics in his philosophical system—in Levinas’ eyes—is part of the package of barbarism.

Levinas emphasises that the other must be secured and not threatened. This is also a message of deep humanism,<sup>12</sup> do not be cruel to your neighbour and

be a philosophical prophet. According to Jewish tradition, Levinas proposes several terms that hint at this prophetic dimension, including “glory”, “choice” (Yahwe), “creation”, “prophecy”, “inspiration”, “testimony”. In this case, philosophy becomes a place to look for the “trace” of others who must be saved. The encounter with the *other* has two implications in Levinas’ thought, namely the *visage* in *Totality* and the *substitution* in *Other Than There*. In these two key terms, Levinas does not mean normative things to do as taught by other ethical figures or schools. More fundamentally and radically, Levinasian ethics opens the eyes to “the presence of the other as the basis of existence”. “Face” or “face”<sup>13</sup> is not in the sense of a visible physical appearance, but of a “presence” where we “meet each other face to face”. Face implies presence and greeting. The face greets us, sometimes with words, sometimes with silence. This is a common phenomenon of daily life.

The logical implication of presence is face as the appearance of another person (epifany). The person who makes his presence known to us is unique in himself, beyond our control. Our choice of loving or hating, hugging or hitting is a reaction that follows later. What matters most in Levinasian face ethics is the moment of gaze or the moment of encounter. In a more fundamental sense, the person with whom we meet cannot be intimidated or dominated, nor can they be integrated into a broader framework, categorising them, locking and sorting them according to the disposition of the subject. It is as it is, different, in front of me. The face is naked, sublime, unmasked so that it cannot be ignored, eliminated, dismissed, a kind of absolute and infinite reality. That is why the face screeches, “don’t kill me!”<sup>14</sup> a primordial appeal in which we are powerless to harm. Though we may want to and be able to, we cannot resist what appears before us. This is the power in the powerlessness of the face. Not “killing” the face is purely ethical in Levinas.

“Don’t kill me!” cannot be avoided. The same greeting is also reserved for my subject. In this case we are responsible for each other. This responsibility leads to freedom. The choice lies with the one who is aware

9 Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, 93.

10 Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, 94.

11 Franz Magnis-Suseno, 95. Cf. Zygmunt Bauman, *Modernity and Holocaust*, 66, where racism and all kinds of hatred are the root of all crimes against humanity.

12 “Hanya hubungan dengan orang lainlah membuka dimensi transendensidan mengantarkan kita ke sebuah hubungan yang

sama sekali berbeda dari pengalaman dalam arti kata inderawi yang relatif dan egois...” lih. Franz Magnis-Suseno, *Etika Abad Kedua Puluh*, 91.

13 John Llewelyn, *Emmanuel Levinas The Genealogy of Ethics*, New York: Routledge, 1995, 64.

14 The primordial expression of Genesis in the decalogue reads, “You shall not kill.” Cf. Franz Magnis-Suseno, *Etika Abad Kedua Puluh*, 94.

of the appeal when gazing at a face. In the moment of gaze, ethical responsibility is created as primordial data of encounter. Although sometimes when dealing with new people we are not always ready to react, the reaction is a process of incorporating the person's phenomena. Humans cannot be spectators or passive in the moment of encounter. The "noble" other implies both a challenge and a calling. In this primordial moment of encounter we cannot run away, be held captive, held hostage, persecuted before any reaction. Nor can we be free and indifferent in this encounter, because we are totally responsible for the salvation of that person. It is this totality that brings us into the person's position or in other words "substituted" where his burden becomes my burden, his anxiety my anxiety, his hope my hope. Levinas calls this "passivity that is more passive than passivity" because reaction comes later. Responsibility automatically precedes attitude.<sup>15</sup>

Encounter for Levinas is the primordial data where I become me when I encounter others. Indeed, the uniqueness of me can only be understood in relation to others. To quote Isaiah 6:8 "this is who I am" passivity is about being responsible and willing, though whether one wants to or not is a reaction that comes later. Other semitic religious terms from Levinas' life background related to this responsibility include "infinity", "glory" and "inspiration". The presence of the other as an absolute reality where passivity means helplessness in the presence of the "Infinite" as the absolute horizon of meaning. The subject bears witness to the "Infinite"<sup>16</sup> in primordial experience. This transcendental aspect is not in the sense of generalisation, but rather a leap over limitations as a feature of worldly contingency, gazing at the "glory of the Infinite."

The essence of Levinas's ethics is to take responsibility for safety because others are easily hurt and it is up to the subject entirely. A priori the subject must bear his life. According to Levinas, goodness is first. Unlike in Plato's view where the first idea is the One or the Existent, Levinas asserts that the first is the Good. This is the ontological reality. Everyone is chosen, not forced or raped, cannot reject the "Good". Each person is not simply thrown into the world like the Heideggerian idea of abandonment, but rather an essential acceptance like a mother of her child. Life

is then about extending oneself, accepting with open arms the presence of the other.

Finally, responsibility intersects with justice.<sup>17</sup> Face presents a primordial ethic that leads to total responsibility. Although one cannot be total in giving oneself to everyone given that there are many others, justice begins with the presence of a third party. In this justice, one cannot be passive anymore. Activeness in greetings and words, with regard to attention, time, property and self is a matter of justice. Justice in this case is a primordial face. Each person acts as an agent of justice after coming face to face with the face of the other.

## VI. Comparison of teleological and deontological ethics<sup>18</sup>

Levinas' ethics is not teleological Aristotelian which emphasises that humans should do things for the sake of eudaimonistic happiness by being wise. Wisdom in Levinas' eyes cannot answer the fundamental issues related to human rights. Human beings must be protected and safeguarded not in the solitary-conceptual state of the subject which thus makes others the object of all the subject's wisdom, but arises from phenomenological open awareness based on love. While Levinas does not explicitly say that love is the source of responsibility and substitution, it is clear that both indicate that in the moment of encounter and towards the person encountered, one must inevitably love. It is in this sense that Levinas' ethics of love—so to speak—leads to a deeper sense of human dignity. Given that wisdom is not always good and that people have different levels of wisdom, Levinas' ethics more deeply and tangibly highlights human presence insofar as humans are the source of ethics.<sup>19</sup>

Levinas' ethics is also not a Kantian deontology where Kant highlighted that ethics is about performing obligations based on the rules of the game that are common to the whole society, as well as respect for those common laws. This kind of conceptual universality of ethics is clearly not accepted by Levinas. Generalising ethics to a conceptual level threatens the uniqueness of the individual self. Kant's abstract law is also not a

15 Passivity does not mean immobility, nor is it bondage because "... sensibility and passivity are related to the ethical sensibility and passivity in which my being accused by the other is at the same time my accusing myself..." cf. John Llewelyn, Emmanuel Levinas The Genealogy of Ethics, 175.

16 Franz Magnis-Suseno, 12 Tokoh Etika Abad ke-20, 101.

17 Franz Magnis-Suseno, 12 Tokoh Etika Abad ke-20, 103.

18 Cf. Franz Magnis-Suseno, 12 Tokoh Etika Abad ke-20, 106-107; cf. Frances Gray, Jung and Levinas, 80.

19 Frances Gray, Jung and Levinas, 80: refers to the responsibility for the presence of the other as a metaphysical three-part series: "1. The Other as Infinity pre-exists and engenders me; 2. The Other cannot be reduced to the Other of the same (the Other is not simply a not-me); 3. I am responsible for the Other."

solution to the problem of human rights; in fact, this tendency to consolidate can make humans sacrifices for other humans as long as the general law remains in force. For Levinas, responsibility and care overcome all conceptual levels of ethics. The practice of ethics is only possible if real, unitary, whole human beings present before us are loved and not killed, accepted in all their uniqueness.

After looking at Levinas' view of ethics and juxtaposing it with teleological and deontological ethics, the following section will show the contextualisation of the above ethical foundation in leadership character. A good leader, in essence, is one who upholds humanity above all else. It is unacceptable for a true leader to suck the lives of subordinates, make subordinates as objects like a squeezed cow, let alone sacrifice subordinates as a sacrifice to pass all desires that lead to the dredging of personal gain. Ethically, such a leader is clearly immoral. A good leader is one who builds as described in the following section.

## VII. Contextualisation for Leaders<sup>20</sup>

Constructive leadership is a concept that encompasses the idea that leaders are not only in charge of directing, but are also instrumental in creating a strong foundation for the development of an individual, organisation or society. A good leader is able to bring about positive change, as well as motivate others to contribute to achieving a common goal. What are the characteristics, challenges and impacts of constructive leadership? The first characteristic of a constructive leader is having a clear and inclusive vision. A constructive leader has a clear vision and is able to inspire others to work towards that vision. However, a good vision is not just a big idea, it must also be inclusive, meaning all members of the team or community feel recognised and have a role in its achievement. A constructive leader is also able to communicate effectively so that every individual understands the vision and how to achieve it.

Second, a leader who is able to listen and empathise. A constructive leader must have the ability to listen actively. This means they not only listen to the opinions of others, but also seek to understand their underlying perspectives and feelings. The ability to empathise allows the leader to respond to the challenges and needs faced by others, thus creating a sense of trust and solidarity within the group.

Third, leaders are good at making wise decisions. Effective leadership requires wise decision-making. Constructive leaders consider various viewpoints and conduct in-depth analyses before making decisions. They understand that the decisions they make not only affect the present, but also have a long-term impact on the well-being of the people they lead.

Fourth, a leader is one who is able to inspire and galvanise. A constructive leader not only commands, but also motivates. They are able to inspire those around them to give their best, even in difficult situations. This kind of leader creates an environment where everyone feels valued and motivated to contribute their best.

Fifth, true leaders have responsibility and integrity. A good leader must have integrity, which means they walk their talk. They act consistently with their values, and are not afraid to take responsibility for their mistakes. Leadership with integrity creates trust, which is a key element in building strong relationships with the people they lead.

But what are the challenges in building constructive leadership?

Despite the many benefits of constructive leadership, there are some challenges that leaders often face. One of the biggest challenges is dealing with resistance to change. Many people are comfortable with the status quo and feel fearful or anxious about changes that may come. A constructive leader must be patient and able to show people that change is necessary and beneficial. Another challenge is limited resources. Often, leaders are faced with situations where they have to work with limited resources, be it in the form of time, manpower, or funds. This is where the ability to innovate and think creatively is needed.

In addition, maintaining a balance between personal, group and organisational interests can be challenging. A constructive leader must be able to maintain harmony between these various interests to avoid harmful conflicts. If they are able to, the impact of constructive leadership is created. Constructive leadership has a significant impact on both individuals and society. At the individual level, it helps develop the potential of everyone involved. Leaders who support the growth of individuals will help them achieve personal and professional success. At the organisational level, constructive leadership can improve productivity and team performance. The supportive and collaborative environment created by such leaders will encourage innovation, creativity and efficiency. At the societal level, constructive leadership can create sustainable change. Leaders who prioritise the public interest and

20 This section is an elaboration of Antonius Along's thoughts in *Pilar Penting dalam Mewujudkan Perubahan Positif*. "Kepemimpinan yang Membangun" Halaman all - Kompasiana.com

fight for social justice will create a more just, equal and prosperous society.

Constructive leadership is not just about leading, but also about creating a strong foundation for positive and sustainable change. A constructive leader has a clear vision, listens with empathy, makes wise decisions, and takes responsibility for his or her actions. Despite the challenges, the impact of constructive leadership can be felt in the long term, at the individual, organisational and wider community levels. Constructive leaders will continue to inspire the next generation, demonstrating that with integrity, vision and empathy, positive change can be achieved.

### VIII. Conclusion

The most important thing that can be concluded from this entire paper is that Levinas raises the essential thing of human life, namely its presence. Human presence is not only at the physical sensory level, but more deeply as an appeal to respect human dignity. A leader should be aware of this fact. Cruelty in the name of institutions or certain groups is a failure to see the cry of others "don't kill me!" This failure to see is what Levinas considers to be the result of "socratism" where everything is equalised. A failed leader is one who does not see others as subjects. Levinas' message is clear, stop all kinds of oppression! In the world of work, for example, oppression often occurs because leaders fail to prioritise humanity and instead turn to authoritarian tendencies. So the philosophy of identity, big stories, logocentrism, metaphysics and all philosophical hegemony that triggered various barbarities throughout human history are rejected by Levinas, as well as the oppressive patterns of leaders who objectify others, in this case their subordinates. This is contextual to contemporary extreme movements, and the barbarity that accompanies them at all levels of fear,<sup>21</sup> as well as the negative tendencies of today's leaders who are non-ethical, or at least ignore the importance of ethical thinking.

The real subject matter of this Levinasian ethical view is violence and injustice, in short, the objectification of the subject in all fields and domains

of life, in all contexts throughout the ages,<sup>22</sup> including the attitudes and treatment of leaders towards their subordinates. In this case, humans have fallen into the blindness of seeing human diversity as the beauty and realisation of the "Infinity" that is essential in human life. To realise the importance of the human person with all the uniqueness, Levinas underlines the primordial rights that everyone should receive from anyone, namely the right not to be hurt. True leaders reach that deep sensitivity. So Levinas explains the process of understanding begins with the process of encounter in which it is phenomenologically revealed that in fact everyone has the right to life, not to be threatened, not to be killed, not to experience a tragic fate. Of course, this is all based on Levinas' personal experience, but his ethics opens the horizon of how respecting human beings is always the priority of ethics. The idea of a unique other that must remain unique in the encounter brings with it the responsibility to preserve the other's uniqueness, something that every leader should be aware of.

As a respondent, the author sees that the ethics raised by Levinas are really sharp in seeing the often complex reality of life, especially in the relationship between leaders and the people they lead. Living together in communities, families, workplaces and various other domains actually requires mutual understanding and care, as well as sufficient understanding complemented by full awareness that other humans are realities in which the universe of meaning is included. Heidegger's horizon of existence in Levinas's vision must be read in the context of the existence of person to person, person to person. Respect for human dignity is an absolute requirement in living together amidst all the divisions that occur in all places and times. But in the context of no physical encounter, does Levinas' thought still trigger awareness? Before thinking about contemporary technological advances, structured evil in the military - with the Nazis as an example directly related to Levinas' life - holds great danger because orders are carried out by subordinates at the behest of superiors without seeing faces.<sup>23</sup> Leaders with a Hitlerian style will tend to ignore the faces of their neighbours and horse-goggled subordinates will submit to do everything without

21 That morality can be subordinated and even legally legalised to the point of collective solidarity and consensus, Bauman wrote in a commentary on the crimes of Nazi General Eichmann, *thus, "In the aftermath of the Holocaust, legal practice, and thus also moral theory, faced the possibility that morality may manifest itself in insubordination towards socially upheld principles, and in an action openly defying social solidarity and consensus."* Cf. Zygmunt Bauman, *Modernity and Holocaust*, 177.

22 Bauman's Nazis, who were also close to Levinas' life, are just one of the millions of human barbarities that even in modern times, if not vigilant, are very likely to occur through the legitimisation of certain groups that negate others and consider their truth claims to be absolute. Cf. Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, 108.

23 Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, 95.



rational consideration. Certain strategies come from, say, commanders and commanders from generals who will naturally be distorted to implement the tactics without considering whether this has an impact on the face of the other. Such considerations may escape the scrutiny of such structuralist institutions. It becomes even more of a threat to face when in the advanced medium of information technology, people are not face-to-face so they dare to spread hateful news, so loudly speak (even if when caught then cry and regret). Real personal presence in cyberspace can be a threat to the Levinasian ethics of face.

Finally, it remains the case that Levinas' ethics contributes great ideas for ethics and excellent leadership. Everyone, especially leaders, are "called" to be philosophical-phenomenological prophets by truly paying attention to human beings as ethical subjects, as the basic source of morals. The human rights in each person should be upheld as the presence of the "Other". The advice for leaders of all ages, including modern humans, is once again to listen to the cries of "don't kill me!" from other humans, whether they meet physically or virtually. So considerations about the presence of the face of the Other must be included in all domains of human life, including the world of professional work. The benefit of Levinas' ethics is that it opens up the realisation that life cannot be arbitrary. There is a world into which humans must enter and position themselves-substitute themselves-so that the world in the face feels loved and accepted. The sense of sacredness of that face becomes an absolute requirement to enter the life in question. A good leader is aware of this fact and aware of this ethical intuition. Contextual relevance becomes an open space for further practical elaboration in the world of work where the expected leader is one who has sensitivity to human rights and more fundamentally, sees God in every face he meets. ■

## IX. Literature

- Along, Antonius. Pilar Penting dalam Mewujudkan Perubahan Positif. "Kepemimpinan yang Membangun" Halaman all - Kompasiana.com
- . Seni Memimpin dalam Dinamika Organisasi Halaman 2 - Kompasiana.com
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and Holocaust*. UK: Polity Press. 1989.
- Gray, Frances. *Jung and Levinas*. New York: Routledge. 2016.
- Llewelyn, John. *Emmanuel Levinas The Genealogy of Ethics*. New York: Routledge. 1995.
- Magnis-Suseno, Franz. *Etika Abad Kedua Puluhan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius. 2006.
- . *12 Tokoh Etika Abad ke-20*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius. 2000.
- Marcus, Paul. *Being for The Other*. Milwaukee: Marquette University Press. 2008.

# Gerakan Ekumenis di Indonesia

**Paulus Eko Kristianto &**  
*paulusekokristianto12@gmail.com*  
**Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta**

**Pribadyo Prakosa**  
*pribadyo25@gmail.com*  
**Institut Agama Kristen Negeri Palangka Raya**

## Abstrak

Artikel ini membahas pelacakan sejarah gerakan ekumenis di Indonesia. Proses ini dilakukan menggunakan penelitian pustaka. Dalam penyajiannya, penulis memperhatikan periodisasi yang ada agar pembaca memperoleh gambaran sejarah yang utuh. Dari keseluruhan proses yang ada, uraian sejarah ini mengajak kita perlu memahami gerakan ekumenis tidak sebatas kesatuan teologi, melainkan memperjuangkan aksi bersama bagi terwujudnya perdamaian dan keadilan.

**Kata Kunci:** *sejarah, gereja, ekumenis, Indonesia, periodisasi*

## Abstract

This article discusses the history of ecumenical movements in Indonesia. This process is carried out using library research. In its presentation, the writer pay attention to the periodization that exists in order to obtain that obtained from a complete description. From the whole existing process, we need to discuss this historical description of the ecumenical movement not limited to theological relations, but rather to fight for joint action for peace and prosperity.

**Keywords:** *history, church, ecumenical, Indonesia, period.*

## Pendahuluan

Artikel ini memaparkan gerakan ekumenis di Indonesia. Gerakan ini merupakan upaya yang dilakukan guna menegakkan kesatuan di antara orang Kristen dan gereja-gereja di Indonesia. Ketika memaparkan hal tersebut, uraian ini tentu tidak lepas

dari cakupan gerakan ekumenis dan periodisasi. Cakupan gerakan ekumenis berhubungan dengan gerakan ekumenis yang ada di dunia, semua gereja di Indonesia dengan latar belakang yang bermacam-macam, termasuk di dalamnya meliputi gereja yang berlatarbelakang reformasi dan yang bukan reformasi, latar belakang katolik dan protestan. Mengingat begitu luasnya bahasan gerakan ekumenis, penulis membatasinya pada paparan yang mencakup gerakan ekumenis di kalangan gereja-gereja protestan. Hal ini dapat dilihat dalam kurun waktu atau periodisasi gerakan ekumenis pada abad ke-17 dan ke-18 serta parohan pertama dan ke dua abad ke-19, parohan pertama dan ke dua abad ke-20. Namun, sebelum ada pembahasan sedikit terkait dengan peristiwa di Edinburgh.

Pada bagian selanjutnya, penulis memaparkan kendala dan tantangan yang dihadapi Dewan Gereja Indonesia (selanjutnya ditulis DGI) dalam mewujudkan keesaan gereja. Di bagian ini, kita dapat belajar dari sejarah untuk bersikap lebih baik ketika menghadapi kendala dan tantangan yang dihadapi di masa sekarang dan yang akan datang. Pada bagian akhir artikel ini, penulis menyertakan hal-hal apa saja yang sekiranya dapat kita petik manfaatnya dari proses gerakan ekumenis di Indonesia dengan merelevansikan dalam konteks kehidupan bergereja, bermasyarakat, dan bernegara.

## Metode Penelitian

Artikel ini ditulis berdasarkan penelusuran pustaka terhadap buku dan jurnal berkenaan gerakan ekumenis di Indonesia. Penelusuran ini dilakukan

dengan memperhatikan runutan periodisasi yang ada. Pada akhirnya, penulis menyajikan dengan pendekatan deskripsi analisis. Penulis mendeskripsikan gerakan ekumenis kemudian menganalisisnya.

## Pembahasan

Sebelum terlampau jauh, maka ada baiknya dijelaskan mengenai istilah ekumenis itu sendiri. Ekumenis merupakan istilah yunani yang berarti dunia yang didiami. Istilah tersebut merupakan kata senyawa dari *oikos* yang berarti rumah, ruang, tempat, dunia dan *menein* yang berarti mendiami (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia 1*). Dalam perkembangan sejarah, istilah ini dimengerti sebagai gereja-gereja yang bersama-sama bergumul sampai mencapai keesaan Injil. Hal ini dilakukan melalui sikap, kegiatan, dan aktivitas yang membuktikan keesaan di dunia dan masa kini (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia 1*). Kata “ekumenis” juga diartikan sebagai rela untuk melampaui dan mengatasi batas-batas konfesi yang memisahkan orang-orang Kristen (Jonge xvi). Menurut penulis, pembahasan gerakan ekumenis di Indonesia merupakan bahasan yang perlu didalami. Hal ini dikarenakan mengingat tanda-tanda semakin kuatnya warna kesukuan dan warna teologi gereja saat ini yang seakan menjadi batas-batas konfesi yang memisahkan satu dengan yang lainnya. Berporos pada gagasan ini, penulis berharap kesadaran gereja sebagai tubuh Kristus yang saling melengkapi di dalam keberagaman semakin dikuatkan kembali.

### I. Sejarah Gerakan Ekumenis

Pada bagian ini, kita akan melihat beberapa hal penting dalam perjalanan sejarah gerakan ekumenis.

#### 1. Akar-Akar Gerakan Ekumenis pada Abad-Abad Lalu, sampai dengan Konferensi PI Sedunia di Edinburgh (1910)

Jika ditarik ke belakang, gerakan ekumenis dapat dilihat setelah pecahnya gereja Katolik Roma dan menghasilkan gereja protestan. Mulai dari sinilah yaitu dari gereja-gereja Protestan dan yang disebut Injili mencoba menyatukan diri. Adanya kesatuan kritik terhadap Katolik Roma tampaknya tidak membuat kaum Injili ini bersatu. Walaupun kaum Injili berpisah dari Roma, mereka menyadari bahwa pasti ada satu warisan bersama. Warisan ini berupa warisan gereja kuno. Melalui hal ini, timbul kesadaran bahwa usaha-usaha untuk memulihkan perpecahan akibat reformasi harus berangkat dari warisan bersama itu. Ada dua

macam usaha yang digunakan dalam abad ke-17 dan 18. *Pertama*, mencari titik persatuan dalam warisan gereja kuno sampai abad lima. *Kedua*, merumuskan semacam daftar pasal-pasal iman yang dianggap sebagai dasar untuk iman Kristen dan harus diterima secara mutlak (Jonge 4–5).

Usaha pertama yang disebut di atas dinilai terlalu intelektualis untuk diterima secara umum di gereja-gereja, sedangkan usaha kedua waktunya belum matang. Gereja-gereja masih memegang teguh rumusan gerejawi masing-masing. Setelah peranan rumusan gerejawi memudar, mulailah terbuka jalan untuk mencari kesatuan antara orang Kristen dari berbagai gereja. Memasuki masa-masa pencerahan dan pietisme banyak pandangan yang menekankan bahwa iman bersifat personal. Iman Kristen berangkat dari hati pribadi, kesalehan pribadi, dan penghayatan iman secara pribadi. Pengakuan keanggotaan dari gereja dianggap sebagai hal yang kesekian.

Pada abad ke-19, kita juga dapat melihat usaha-usaha yang mempersatukan orang-orang Kristen dari gereja-gereja yang berbeda. Secara garis besar, hal ini dapat diperhatikan pada empat pokok. *Pertama*, usaha mempersatukan orang Kristen melalui gereja-gereja yang memiliki kesamaan dasar teologis. Hal ini terkonfirmasi dari terbentuknya Lambeth Conferences (1867), Reformed and Presbyterian Alliance, Methodist Ecumenical Conference (1881), International Congregational Council (1891). *Kedua*, usaha mempersatukan orang Kristen Protestan dalam satu perhimpunan yaitu *Evangelical Alliance* pada tahun 1864 di London. Adanya perhimpunan ini berkat usulan dari Thomas Chalmers. *Evangelical Alliance* membuahkan dampak positif bagi sejarah ekumenis. Mereka mengadakan “minggu doa sedunia” yang bertujuan meningkatkan kesadaran kesatuan dan persaudaraan, pengadaan konferensi-konferensi dan penerbitan majalah ekumenis “*Evangelical Christendom*”. Yang menjadi masalah dalam perhimpunan ini ialah karena anggotanya tidak mewakili gereja apapun, mereka berangkat secara pribadi sehingga kepentingan pribadi dirasa kuat. Hal ini yang membuat *Evangelical Alliance* makin hari makin kehilangan maknanya khususnya ketika gereja-gereja mulai terlibat dalam gerakan ekumenis Dewan Gereja Dunia (DGD). *Ketiga*, Usaha mempersatukan orang Kristen melalui “Gerakan-Gerakan Sukarela”, “*Voluntary Movements*” yang lahir akibat revivalisme. Hal ini terkonfirmasi dari adanya “*Young Men’s Christian Association*” (YMCA), “*Young Women’s Christian Association*” (YWCA), “*Student Christian Movement*”, “*Student Volunteer Movement*

for Foreign Mission yang didirikan oleh John Mott. Keempat. Beragam usaha dalam hal pekabaran Injil. Kerja sama ini dimulai dengan menerjemahkan Alkitab, misalnya “British and Foreign Bible Society pada 1804. Ada juga Lembaga Alkitab Belanda yang didirikan pada tahun 1814. “London Secretaries Association” didirikan pada tahun 1819 merupakan bentuk kerja sama dalam hal pekabaran Injil.

Usaha-usaha ini akhirnya sampai pada Konferensi Pekabaran Injil Sedunia di Edinburgh yang dipelopori oleh John Mott pada tahun 1910. Peserta konferensi ini adalah wakil-wakil dari organisasi pekabaran Injil dan Gereja Anglikan. Konferensi ini bertujuan membangun sebagai studi dan konsultasi untuk membahas persoalan yang ada pada saat mengabarkan Injil. Pokok-pokok yang dibahas di Edinburgh yaitu pekabaran Injil di seluruh dunia, gereja di lapangan pekabaran Injil, pendidikan dan pengkristenan, berita Kristen dan agama-agama bukan Kristen, persiapan para pekabar Injil, hubungan dengan “pangkal” di dalam negeri, hubungan dengan pemerintah, dan kerjasama dan keesaan (Jonge 10). Akhirnya dibentuk *Continuation Committee* yang diberi tugas meneliti kemungkinan-kemungkinan untuk membentuk suatu Panitia Pekabaran Injil Internasional. Konferensi di Edinburgh ini dapat dikatakan sebagai awal kelahiran gerakan ekumenis.

## 2. Akibat Edinburgh – *International Missionary Council*

Setelah konferensi di Edinburgh, gerakan ekumenis menunjukkan perkembangan yang baik. Pada tahun 1921 didirikan *International Missionary Council* (IMC) yang diketuai oleh John Mott. Anggota-anggota dewan bukanlah perorangan, melainkan organisasi-organisasi kerja sama di bidang pekabaran Injil yang mulai didirikan sejak Edinburgh. Dalam perkembangannya, IMC akhirnya bergabung dengan DGD karena dirasa tugas dan tujuan yang hampir sama.

## 3. Akibat Edinburgh – Gerakan Faith and Order

Konferensi Edinburgh turut melahirkan gerakan *Faith and Order* (FO). Tujuan gerakan ini adalah mencari jalan menuju keesaan gereja dalam arti mempersiapkan suasana bagi keesaan gereja yang nyata secara penuh. Gerakan yang dipelopori oleh H. Brent ini membahas iman dan tata gereja. Konferensi pertama FO diselenggarakan di Swiss. Hasil positif dari konferensi ini adalah para peserta menyadari tentang hakikat gereja sebagai lembaga yang mengabarkan Injil di dunia sebagaimana biasa dipahami sebagai hakikat misioner. Konferensi kedua FO diselenggarakan di

Edinburgh pada tahun 1937. Dalam konferensi ini, eklesiologi merupakan topik yang hangat dibicarakan. Mereka ingin memastikan dengan cara melihat ke belakang sampai kepada masalah eklesiologi. Muncul juga pembahasan mengenai tiga model keesaan. Model pertama adalah “*cooperative action*”, aksi bersama. Model kedua adalah “*mutual recognition and intercommunion*”, yaitu saling mengakui dan merayakan Perjamuan Kudus bersama. Model terakhir adalah “*corporate or organic union*”, yang dipahami sebagai keesaan di tengah perbedaan sebagai satu tubuh (Jonge 136).

## II. Latar Belakang Gerakan Ekumenis di Indonesia dan Upaya Mewujudkan Ekumenis Pada Abad ke-17 dan ke-18

Berbicara mengenai latar belakang, tentu dibutuhkan batasan waktu yang diambil sebagai pokok pembicaraan. Batasan waktu yang kami pilih pada bagian ini adalah pada abad ke-17 dan ke-18. Walaupun pada bagian yang lain juga akan dipaparkan gerakan ekumenis pada parohan pertama dan ke dua abad ke-19 dan ke-20. Selama abad ke-17 dan ke-18, semua orang Kristen Protestan di wilayah Indonesia, dalam hal ini yang sekarang termasuk satu badan gereja yaitu gereja *Gereformeerd*, dipimpin oleh majelis jemaat Batavia dan berhubungan erat dengan pemerintahan VOC (End and Weitjens 381). Hal ini dapat dilihat bahwa hingga saat itu hanya ada satu gereja saja yaitu gereja Protestan. Dalam hal ini, gereja calvinis memonopoli gereja di seluruh wilayah Indonesia. Gereja yang lain, baik Roma Katolik maupun golongan gereja Protestan yang lain, tidak diizinkan oleh pemerintahan VOC. Sejak tahun 1741, kita hanya dapat menemukan jemaat Lutheran di Batavia (End and Weitjens 381). Ketika lembaga Pekabaran Injil masuk pada tahun 1815, tidak ada perubahan besar karena utusan-utusan NZG yang mula-mula dipekerjakan dalam gereja protestan yang ada (End and Weitjens 381). Sejak tahun 1835, karya RMG di Kalimantan menghasilkan jemaat-jemaat yang tidak termasuk dalam gereja protestan, begitu pula halnya usaha NZG di Jawa Timur. Melihat kondisi tersebut, pemerintah pada tahun 1854 memaksa jemaat Lutheran di Batavia masuk gereja protestan. Dapat dikatakan bahwa orang Kristen Protestan di Indonesia terbagi atas dua kelompok besar yaitu gereja Protestan dan gereja hasil karya lembaga Pekabaran Injil. Selama masa tersebut, upaya ekumenis yang dilakukan adalah meningkatkan kerja sama atau kesatuan antara gereja Protestan ataupun para anggotanya dan gereja-gereja zending atau antara sesama warga zending (End and



Weitjens 381).

### III. Gerakan Ekumenis Pada Parohan Pertama Abad ke-19

Selama tahun 1795-1816 di Indonesia terjadi ketidakstabilan politik yang disebabkan pemindahan kekuasaan silih berganti atas Indonesia dari tangan para penjajah, yaitu dari kekuasaan VOC atau Belanda kepada Inggris dan kemudian dari Inggris kekuasaan atas Indonesia dikembalikan lagi kepada Belanda. Selama terjadi perubahan kekuasaan atas Indonesia, terjadi pula perubahan atas kehidupan keagamaan termasuk di dalamnya kehidupan gerejawi.

Telah disebutkan bahwa pada awal abad Sembilan belas itu, di Indonesia terjadi perubahan kehidupan gerejawi. Jika pada mulanya ketika VOC berkuasa, hanya *Gereja Gereformeerd* (Gereja Protestan) yang diizinkan ada di Indonesia, tetapi ketika kekuasaan dipindahkan pada Inggris, kehidupan gerejawi berkembang pesat. Gereja Katolik diizinkan masuk dan disetarakan pula dengan Gereja Protestan. Selain itu, berbagai aliran, termasuk Lutheran pun diizinkan ada di Indonesia. Bukan itu saja, mulai muncul pula kegiatan pekabaran Injil di Indonesia, diantaranya dilakukan oleh NZG. Lembaga-lembaga atau badan-badan pekabaran Injil dimaksud antara lain adalah BMS, LMS, NZG, ABCFM, ABMFS, BM, RMG (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 11).

#### 1. Gereja Protestan (Am)

Ketika gereja-gereja maupun lembaga-lembaga Pekabaran Injil mulai banyak masuk Indonesia, mereka mulai mengembangkan kegiatan menurut kebijakan masing-masing. Hal ini dikhawatirkan membawa dampak negatif yang berkaitan dengan keraguan pada masyarakat jika masing-masing gereja maupun lembaga pekabaran Injil menggunakan caranya masing-masing untuk membuat penduduk Indonesia menjadi Kristen. Oleh karena itu, pemerintahan Hindia Belanda di bawah raja Willem I menghendaki didirikannya sebuah Gereja Persatuan. Akhirnya pada 1835, sesuai dengan ketetapan raja tersebut, lahirlah Gereja Protestan (Am) di Indonesia atau *De Protestanche Kerk in Nederlandsch-Indie* (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 12). Terbentuknya Gereja Persatuan (gereja Protestan) dapat dikatakan sebagai wujud gerakan ekumenis karena terbentuknya Gereja Protestan merupakan hasil dari upaya untuk mempersatukan gereja-gereja protestan, walaupun usaha tersebut belum merupakan hasil dari usaha keesaan yang murni yang muncul dari gereja-gereja sendiri.

### 2. Lembaga-lembaga Pekabaran Injil

Selain terbentuknya gereja protestan sebagai wujud ekumenis, dibentuk pula lembaga pekabaran injil. Lembaga tersebut merupakan wadah yang di dalamnya orang-orang kristen dari berbagai gereja, dari bermacam aliran gerejawi, terlibat dalam kehidupan dan pekerjaan bersama (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 14). Pembentukan lembaga ini dikatakan wujud dari ekumenis karena dalam lembaga ini di dalamnya terdapat persekutuan di antara orang kristen, dalam hal ini para pekabar injil, yang tidak membedakan paham yang di anut oleh masing-masing. Latar belakang terbentuknya lembaga ini adalah lembaga ini didirikan oleh orang-orang kristen yang tidak puas terhadap kehidupan gerejawi saat itu. Ketidakpuasan tersebut karena gereja dianggap tidak menyadari atau melakukan tugas pekabaran injilnya dan di sisi lain iman dan perbuatannya kurang bertolak dari pengakuan bahwa Yesus adalah juru selamat yang sempurna (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 14).

### 3. Lembaga-lembaga Alkitab

Selain pembentukan Gereja Protestan (Am) dan lembaga-lembaga Pekabaran Injil, terbentuk juga lembaga-lembaga Alkitab yang juga merupakan wujud dari gerakan ekumenis. Lembaga tersebut dapat dikatakan sebagai wujud dari gerakan ekumenis karena lembaga tersebut dibentuk oleh orang-orang kristen yang berasal dari berbagai latar belakang gerejawi, tetapi juga melayani badan-badan dan gereja-gereja di Indonesia yang berpegang pada denominasi yang berbeda pula. Lembaga-lembaga Alkitab yang melakukan kegiatan di Indonesia di antaranya adalah BFBS, BS dan NBG (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 15).

### IV. Gerakan Ekumenis Pada Parohan Ke dua Abad ke-19

#### 1. Lembaga Pekabaran Injil

Pada periode parohan ke dua abad ke-19, ada lembaga pekabaran injil yang bekerja di Indonesia, di antaranya NZV, NGZV, dan UZV. NZV (*Nederlandsche Zendingvereeniging*) didirikan pada 2 Desember 1858 di Rotterdam oleh J. Voorhoeve H. Czn. Korporasi pekabaran Injil ini mempunyai sikap antitesa terhadap NZG sejak semula (Hartono, *Perubahan-Perubahan Dalam Kebijaksanaan Pekabaran Injil Belanda Di Indonesia Pada Masa Sekitar Awal Abad Ke-20* 23). Pada tahun 1863 sudah mulai menyelenggarakan PI di

tengah penduduk Sunda dan Tionghoa di Jawa Barat, dan sejak 1915 di Sulawesi Tengah. UZV didirikan pada 13 April 1859 di Utrecht oleh L. Merens dan rekan-rekannya (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 23). Korporasi pekabaran injil yang mengacu kepada gereja dalam hal tertentu sehingga dapat disebut bersifat gerejawi dalam hal tertentu sehingga membedakannya dengan NZV itu dengan melakukan pekerjaannya di beberapa daerah di antaranya Irian, Halmahera, dan Buru.

Jika dilihat secara mendalam ternyata medan atau tempat pekabaran injil berbeda-beda. Hal tersebut terjadi karena disebabkan oleh beberapa faktor yaitu faktor pertama adalah kepadatan penduduk di suatu tempat artinya daerah-daerah yang tidak cukup penduduknya sering tidak diminati oleh lembaga-lembaga pekabaran injil untuk dijadikan medan pekabaran injilnya. Faktor ke dua adalah dekatnya daerah yang akan dijadikan medan pekabaran injil itu dengan pemerintahan Hindia Belanda, baik yang sifatnya di pusat maupun di daerah. Bagi lembaga pekabaran injil kedekatan daerahnya dengan pemerintah Hindia Belanda dapat menjamin dan memberi harapan bagi terciptanya ketenangan dan ketertiban. Kedua manfaat tersebut sangat dibutuhkan lembaga tersebut dalam menjalankan tugas pekabaran injilnya (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 19). Faktor ke tiga adalah belum masuknya Islam artinya dengan adanya lembaga Pekabaran Injil di daerah yang belum masuknya Islam di daerah tersebut dalam hal ini daerah tersebut masih memeluk agama suku maka ada asumsi bahwa penduduk yang beragama suku lebih mudah menerima injil walaupun juga mengingat adanya peraturan yang berlaku di masa itu dalam daerah tersebut. Melihat kondisi terpencarnya medan para lembaga Pekabaran Injil, ada beberapa kekurangan atau kelemahan yang terjadi yaitu kurangnya hubungan antara para Pekabar Injil dari berbagai lembaga tersebut. Selain itu juga banyak lembaga Pekabaran Injil yang mengalami kesulitan karena kekurangan tenaga.

## 2. Penerbitan *De Opwekker*

Melihat adanya banyak kekurangan dalam lembaga Pekabaran Injil seperti yang sudah diuraikan di atas, maka dilakukan beragam upaya sebagai wujud gerakan ekumenis yang salah satunya adalah penerbitan *de opwekker*. Sebagai latar belakang, *de opwekker* ("perangsang") dekat hubungannya dengan GIUZ. Jika dilihat secara historis, pada tahun 1815, beberapa orang Kristen anggota Gereja Protestan di Batavia membentuk perhimpunan Pekabaran Injil

di dalam dan luar yaitu GIUZ (*Genootschap van In-en Uitwendige Zending te Batavia*). Salah satu tokoh pendirinya yaitu I. Esser, yang dalam tahun 1860-an menjadi Residen Timor, Pendeta E.W. King yang telah mendirikan jemaat berkumpul di Gereja "Rehoboth" di Jatinegara dan Mr. F.L Anthing (End and Weitjens 23). GIUZ ini berjasa terutama dalam menampung dan membantu para utusan Heldring. Di kemudian hari, perhatiannya diarahkan hanya pada kalangan orang kristen (nama) saja (End and Weitjens 23). Pada tahun 1881, pengelolaannya diambil alih oleh perhimpunan yang baru dibentuk yaitu NIZB. NIZB merupakan wadah kerja sama para pekabar injil dari berbagai lembaga serta pendeta-pendeta bantu gereja Protestan. Dalam majalah tersebut dibicarakan hal-hal dan masalah yang sama-sama dihadapi lembaga-lembaga Pekabaran Injil, begitu pula diperkenalkan perkembangan yang berlangsung di salah satu daerah sehingga orang di daerah lain dapat mengetahuinya. *De Opwekker* memiliki peranan penting bagi para pekabar Injil. Sebab melalui majalah tersebut para pekabar Injil dapat bertukar pikiran dan pengalaman, kemudian karangan-karangan yang dimuatnya sangat merangsang orang Kristen di Indonesia untuk menggumulkan kemandirian dan keesaan Gereja di Indonesia (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 21).

## 3. Pendirian Seminari Depok

Seminari depok merupakan kegiatan yang di dalamnya dipupuk saling mengenal dan perasaan bersatu di kalangan orang Indonesia. Hal ini terjadi karena di seminari tersebut merupakan tempat pemuda-pemudi dari seluruh Indonesia dididik menjadi pembantu para zendeling (End and Weitjens 382). Seminari Depok atau Seminarie Schuurman didirikan oleh J.A. Schuurman Johz, seorang pendeta jemaat di Batavia, pada 21 Agustus 1878. Di seminari inilah mereka dididik dan dipersiapkan untuk mengabarkan Injil pada bangsanya sendiri, serta mereka banyak bergaul satu dengan yang lain sehingga semangat ekumenis tertanam dalam diri mereka (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 22). Selain itu, seminari ini yang menyajikan pendidikan guru selama dua tahun disusul dua tahun pendidikan penghantar jemaat berdiri di daerah dengan jumlah orang kristen Indonesia yang kecil sekali tetapi justru dimaksud untuk melayani daerah-daerah lain tempat zending baru saja mulai bekerja atau baru memperoleh hasil sedikit. Seminari tersebut telah berperan untuk memunculkan kesadaran ekumenis walaupun hanya sedikit. Kesadaran ekumenis yang hendak ditawarkan

seminari tersebut adalah seminari tersebut berhasil mencetak tenaga yang mampu mengabarkan injil di antara dan kepada bangsanya sendiri yang merupakan wujud kebutuhan orang kristen di Indonesia yang ditanggapi oleh J.A.Schuurman Johz yang merupakan pendeta jemaat di Batavia dan mampu bergaul dalam kehidupan yang berlatarbelakang perbedaan aliran gerejawi dan kesukuan. Tindakan ini dapat dikatakan memunculkan semangat ekumenis walaupun hanya sedikit karena masih berkuat pada bangsanya sendiri. Namun, hal positifnya yang perlu dihargai adalah seminari ini telah berhasil mencetak orang yang mampu bergaul dengan orang yang berlatarbelakang perbedaan aliran gereja. Namun, dengan berjalannya waktu seminari tersebut ditutup pada tahun 1926. Seminari tersebut ditutup karena berdirinya pendidikan khusus dalam hal ini sekolah guru seperti di Nias pada tahun 1901, 1902 di Kupang, 1906 di Yogyakarta, 1924 di Karuni (Sumba), 1930 di Rantepao (Tator), 1932 di Banjarmasin, 1940 di Pendolo (Poso), dan 1954 di Irian (End and Weitjens 370). Selain itu, alasan yang lebih utama mengenai ditutupnya seminari Depok adalah karena dibutuhkannya sekolah theologia yang lebih tinggi dimana kebutuhan tersebut di kemudian hari dijawab dengan berdirinya Hoogere Theologische School di Bogor pada tahun 1934 (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 23).

#### 4. Pembentukan NIZB

NIZB (*Nederlandsch Indische Zendingbond*) merupakan hasil dari konferensi para pekabar Injil di Seminari Depok pada tahun 1881. Lembaga pekabaran Injil ini merupakan wadah persatuan bagi para pekabar Injil di satu pihak dan wadah kerjasama di antara mereka di lain pihak. Namun sejak 1920 konferensi NIZB tidak hanya membahas masalah yang berkenaan dengan kehidupan gereja-gereja pribumi, terutama yang berhubungan dengan kemandirian dan keesaan mereka. Sehingga NIZB memiliki peran yang sangat penting dalam masa pekabaran Injil di Indonesia (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 24). NIZB mempunyai peranan yang cukup penting dalam gerakan ekumenis di Indonesia. Sumbangsih yang diberikan yaitu mengupayakan kemandirian gereja dan keesaan mereka

### V. Gerakan Ekumenis Pada Parohan Pertama Abad ke Dua Puluh: Gerakan Ekumenis Pada Masa Pertumbuhan dan Perkembangan

Beberapa hal penting yang terjadi terkait dengan

gerakan ekumenis pada periode ini adalah terjadinya perubahan. Perubahan tersebut adalah dilibatkannya orang-orang kristen Indonesia sendiri. Secara garis besar, periode ini menunjukkan adanya gerakan ekumenis sejak pendirian ZC sampai dengan konferensi NIZB terakhir.

#### 1. Pendirian ZC

ZC (*zendingsconsulaat*) merupakan salah satu upaya guna mengatasi permasalahan dari lembaga Pekabaran Injil yang bekerja di Indonesia yang membawa kerugian tertentu dalam pelaksanaannya Pekabaran Injil mereka sendiri dan kekristenan di Indonesia. Lembaga ini merupakan wadah atau badan yang mempunyai tugas untuk mengurus kepentingan Pekabaran Injil. Dalam hal ini, ia mengurus masalah-masalah yang muncul di medan Pekabaran Injil sebagai akibat timbulnya kesulitan-kesulitan tertentu dalam pelaksanaan Pekabaran Injil atau kesalahpahaman antara lembaga Pekabaran Injil satu sama lain dan dalam kaitannya dengan hubungan antara lembaga Pekabaran Injil dengan pemerintahan Hindia Belanda. ZC merupakan badan yang membawa dampak guna mendorong adanya gerakan ekumenis yang ada di Indonesia. Sumbangsih yang diberikan yaitu lembaga ini melicinkan koordinasi dan hubungan kekristenan di Indonesia. Selain itu, lembaga ini juga mendorong orang kristen dan gereja-gereja Indonesia menuju keesaan mereka. Hal yang paling penting yang perlu dihargai dalam rangka mendorong gerakan ekumenis yaitu mempersiapkan pembentukan Dewan Gereja-gereja di Indonesia (DGI). Hal ini dilakukan pada sebelum pembubarannya pada tahun 1953.

#### 2. Pembentukan Perkumpulan-perkumpulan Kristen

Salah satu hal yang mengembirakan dengan dibentuknya beberapa perkumpulan kristen yang dapat dikatakan sebagai wujud dari gerakan ekumenis. Perkumpulan tersebut berasal dari luar dan dalam negeri. Perkumpulan tersebut di antaranya *Christen Studenten Vereniging* dan *Christen Jonge Vrouwen Federatie*.

##### a. Christen Studenten Vereniging (CSV)

CSV dikatakan sebagai perkumpulan yang mendorong gerakan ekumenis karena terpupuk semangat ekumenis di antara pemuda, mahasiswa dan pelajar kristen. Dalam perkumpulan tersebut, mereka saling bergaul, memahami, dan hidup bersama selaku persekutuan dalam Kristus (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 30). Hal

yang tak kalah penting adalah peranan dari Dr. John R. Mott selaku orang yang mewakili badan *World Student Christian Federation* (WSCF) yang semangatnya tertampung dalam semboyannya yang berbunyi “Ut Omnes Unum Sint” dalam Yoh. 17:21 guna memupukkan semangat ekumenis, khususnya bagi para pemuda.

#### **b. Christian Jonge Vrouwen Federatie**

Organisasi ini merupakan perkumpulan wanita kristen didirikan pada tahun 1928/ 1929 atas prakarsa *Nederlandse Christen Jonge Vrouwen Federatie*. Organisasi ini berpusat di Clubhuis. Hal yang menarik dari organisasi ini dalam hubungannya dengan gerakan ekumenis yaitu memupuk semangat ekumenis para anggotanya, dalam hal ini para wanita kristen dengan mempersatukan wanita kristen yang berasal dari berbagai latar belakang daerah, suku, dan gereja yang dapat dilihat tidak hanya di daerah jawa saja melainkan juga di daerah luar jawa. Perkumpulan ini bertujuan untuk memupuk semangat ekumenis kaum perempuan yang berasal dari berbagai macam daerah. Mereka hendak memajukan posisi perempuan yang berasal dari daerah terpencil dan berpendidikan lemah. Kelompok ini memperoleh perhatian dari Ny. T.S.G. Mulia dan Nn. A.L. Fransz. Mereka berusaha menghidupkan kelompok ini karena mulai lemah setelah Perang Dunia II. Namun, usaha gigih mereka tetap membakar semangat ekumenis di sisi kaum feminis ini.

#### **c. Pendirian Bond Kristen Tionghoa**

Pada tanggal 23-27 November 1926, diadakan sebuah konferensi untuk menyepakati adanya suatu wadah untuk orang Kristen Tionghoa dan jemaat-jemaat kristen Tionghoa khususnya di Cipaku. Kemudian, wadah ini disebut *Bond van Chinese Christenen in Indonesie* (BCCI) atau Bond Kristen Tionghoa di Indonesia (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 36). Pergerakan nasional ini tidak dapat dilepaskan dari pergerakan di Tiongkok dan nasionalisme Tiongkok di *Natinal Christian Council in China* pada tahun 1922. Tujuan badan ini yaitu membina anggota dan pengelolanya semakin memahai hakikat gereja dan kehidupan bergereja. Tujuan ini dimungkinkan memberikan dorongan pada orang Kristen Tionghoa untuk mandiri (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 33).

Pada tanggal 13-15 Juli 1934, *bond* ini mengadakan konferensi di Cirebon guna

mewujudkan usaha dalam melenyapkan kelemahan-kelemahan (masih kurang mengertinya tokoh *bond* terhadap makna gereja dan mengereja). Di dalam konferensi ini, dibentuk suatu wadah kelanjutan dari Bond Kristen Tionghoa sekaligus bentuk peningkatan semangat ekumenis yang diberi nama Geredja Serikat. Dalam kegiatannya, Geredja Serikat menyelenggarakan konferensi dan kegiatan untuk memberikan pemaknaan utuh bagi tokoh *bond* mengenai gereja seutuhnya. Gerakan ekumenis yang dilakukan wadah ini masih bersifat kesukuan, masih bersifat ketionghoan, dan belum bersifat ke-Indonesia-an (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 35). Namun wadah ini belum sampai pada tahapan pemersatuan gereja-gereja Kristen Tionghoa di Indonesia. Sekurangnya, kita sudah melihat suatu bentuk semangat dan gerakan menuju arah keesaan, ekumenis. Gerakan ini tidak dapat dipungkiri memberi dampak kepada gerakan keesaan di Indonesia. Geredja Serikat menghasilkan Dewan Geredja-geredja Kristen Tionghoa di Indonesai pada tahun 1948 hingga kemudian dibubarkan setelah dibentuknya DGI.

#### **3. Peranan Konferensi IMC II dan III**

Setelah IMC I (*International Missionary Council*) pada tahun 1921 di New York sekaligus pembentukannya, maka IMC II pun diadakan pada tahun 1928 di Yerusalem. Konferensi ini membahas masalah Kekristenan di Indonesia, terutama dalam pendewasaan jemaat di Indonesia. Selain itu, hadir pula tokoh pekabaran injil yang berpengaruh besar dalam Kekristenan di Indonesia, seperti T.S.G. Mulia. Kedatangan mereka memberikan sumbangan ide yang besar apabila kita lihat kaitannya dengan peningkatan kesadaran dan penghayatan ekumenis yang besar dalam diri orang Kristen. Kemudian, konferensi ini berlanjut ke IMC III dengan nilai yang sama menuju keesaan di Indonesia.

Konferensi IMC III diadakan di Tambaram India pada tahun 1938. Konferensi ini sungguh membawa angin segar dalam pergerakan ekumenis di Indonesia. Di konferensi ini, masalah-masalah yang diangkat sangat menarik, terutama dalam pergerakan di Indonesia. Topik-topik yang berkaitan pun dibahas diantaranya koordinasi dan persatuan pembentukan *World Council Churches* (WCC) atau Dewan gereja-gereja se-Dunia (DGD). Konferensi ini turut membawa bagi bangsa Indonesia.

Pengaruh pertamanya berdampak dalam pertemuan di Batavia. Pada tanggal 12 Januari 1939, beberapa tokoh gereja dan lembaga Pekabaran Injil membentuk



panitia persiapan Dewan Kristen Nasional. Setelah pertemuan itu, masih dilakukan pertemuan-pertemuan pada oktober 1939 dan 1941 guna membentuk anggaran dasar dan program-program dewan ini. Terlepas dari itu semua, laju pergerakan ekumenis semakin jelas dan pasti.

Di Solo, pada Oktober 1941, konferensi NIZB terakhir. Berbeda dengan pertemuan di Batavia, pertemuan ini diadakan guna melancarkan gerakan-gerakan ekumenis di Indonesia. Salah satu tokoh ekumenis, J. Leimena, menyampaikan aspirasinya mengenai kesatuan semua gereja menjadi satu atap gereja. Namun tidak selamanya, gerakan ekumenis mengalami kelancaran, Perang Dunia II membuat gerakan ini agak terhambat, terutama dalam hubungan internasional.

#### 4. Peranan Nasionalisme

Pada bagian ini, gerakan nasionalis pemuda sangatlah berarti bagi terwujudnya keesaan gereja. Gerakan Pemuda yang sangat signifikan adalah bagaimana mereka menyatukan diri dalam semangat pemuda yang terlahir dan tertuang dalam sumpah pemuda. Kemenangan Jepang atas Rusia pada tahun 1905, membangkitkan semangat negara-negara di Asia untuk meraih mimpi kemerdekaan. Oleh karena itu, hal ini patut dimengerti bila di beberapa daerah (pada waktu yang sama) mulai melakukan pergerakan nasional dalam cakupan regional. Dalam jumlah yang besar, cakupan regional tersebut menetapkan "Sumpah Pemuda" pada 28 Oktober 1928. Sebenarnya, pergerakan nasional ini hanya secara implisit saja memberikan dorongan pada kalangan gerejawi untuk berdiri sendiri dan lepas dari perwalian asing (NIZB, IMC). Sumpah pemuda juga memberikan pengaruh yang besar kepada kalangan gerejawi untuk menerapkan persatuan dalam arti persatuan gerejawi (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 38).

#### 5. Conferentie Tjieurop

Pada tahun 1922, perhimpunan mahasiswa Kristen di negeri Belanda (NCSV) mengutus Dr. C.L van Doorn selaku ahli pertanian melakukan pelayanan di antara pemuda dan mahasiswa Kristen (End and Weitjens 383). Menanggapi hal tersebut, maka ia membuka Clubhuis di Kebon Sirih dan pada tahun 1926 didirikannya perkumpulan mahasiswa kristen yang diberi nama *christen Studenten Vereniging op Java* (CSV op Java) berpusat di Clubhuis. Di perhimpunan tersebut, para mahasiswa dan pelajar Kristen saling bergaul, memahami, dan hidup bersama sebagai persekutuan dalam Kristus. Perkumpulan ini dapat

dikatakan mengandung unsur gerakan ekumenis karena konferensi yang dilakukan atas dorongan dan prakarsa dari tokoh ekumenis dan yang hadir adalah wakil dari perkumpulan mahasiswa kristen se dunia.

#### 6. Mandiri Beberapa Gereja

Mulai tahun 1930, banyak gereja di Indonesia berkembang secara signifikan. Beberapa gereja di Indonesia sudah mampu melepas diri dari badan-badan diluar negeri. Sebenarnya, tujuan dari kemandirian gereja ini yaitu masing-masing gereja secara serempak mampu mencari kesatuan masing-masing dalam gereja itu sendiri maupun sinode. Namun, pengaruh dari luar juga masih terasa dalam langkah ekumenis di Indonesia, di sini lebih ditekankan kepada forum atau konferensi antar negara (Konferensi Edinburgh) dan bukan campur tangan langsung dari luar. Gereja-gereja itu sendiri terbagi dua kategori: gereja suku, yang di mana dalam gereja ini mengandung kesukuan yang kental (HKBP, GKJ, GKJW) dan gereja nasional yang terdapat di seluruh regional Indonesia (GPI). Sehubungan dengan itu, kemandirian gereja merupakan faktor penting bagi gerakan ekumenis di Indonesia, dalam arti bahwa gerakan ini sudah meluas dari perorangan (non- gerejawi) menuju gerejawi.

#### 7. Pendirian HTS

HTS Didirikan di bogor pada tahun 1934 guna merealisasikan bentuk kerjasama gereja dengan badan pekabaran injil. Para pendiri HTS sendiri menginginkan agar orang-orang Kristen memiliki pandangan yang luas mengenai pekabaran Injil dan gereja di masa depan. T.S.G. Moelia, seorang tokoh ekumenis di Indonesia, sebagai salah satu pendiri juga berharap agar dengan pendidikan ini, akan ada sesuatu mediator yang mengerti dan mampu mewujudkan ekumene di Indonesia. HTS adalah alat akademik ekumenis pertama di Indonesia dan sebagai sumber pemikiran kreatif dan dinamis, karna tanpa perannya tidak bisa dibayangkan bagaimana gerakan ekumenis di Indonesia.

### VI. Gerakan Ekumenis pada Masa Penggemblengan

#### a. Gereja-Gereja Ditempa Untuk Mandiri

Pendudukan Jepang atas Indonesia memberikan dampak yang besar dalam dunia bergereja. Setelah Indonesia di jajah jepang, hubungan dengan badan pekabaran Injil di luar mengalami hambatan yaitu jepang menganggap pekabaran Injil yang di dalamnya terkandung

kebudayaan Belanda merupakan "musuh" bangsa Jepang. Hal ini yang membuat gereja-gereja di Indonesia harus mengawali langkah mandiri, baik secara struktur maupun finansial. Hal ini dimaksudkan agar gereja mampu mandiri menghadapi masalahnya masing-masing dalam tugas pelayanannya di dunia.

#### **b. Gereja-Gereja Disadarkan Melihat Cakrawala Baru**

Di bawah penjajahan Jepang, gereja mengalami penderitaan dan kesulitan. Beban bergereja mulai ditanggung masing-masing gereja tanpa bantuan dari luar. Gereja dipaksa mampu untuk berdiri. Kesulitan ini dirasakan oleh gereja-gereja pada saat itu. Hal ini yang justru membangkitkan rasa solidaritas antar gereja. Mereka mulai menyingkirkan perbedaan-perbedaan yang ada sambil tolong menolong memikul kesulitan ini. Melalui hal ini, gereja diajak untuk turut dalam pesta penderitaan bersama guna membagi kesukaran dan juga menyatukan kekuatan persaudaraan. Solidaritas di sini, tidak hanya dimaksud dalam kalangan gereja protestan namun juga menjangkau kepada gereja Katolik. Umat Kristen diajak melihat segala sesuatu dari sudut pandang yang lebih luas dan mampu menjangkau semuanya.

#### **c. Gereja-Gereja Ditempa Untuk Hidup Dalam Kesatuan**

Setelah menerima rasa solidaritas dan persaudaraan yang sama, gereja diajak untuk melihat bagaimana tindak lanjut dari rasa solidaritas tersebut. Gereja diajak untuk melakukan solidaritas secara kongkrit. Rupanya, semangat ini mendapat perhatian Jepang guna menyatukan gereja-gereja di Indonesia. Hal ini dikarenakan Jepang sudah memiliki Gereja Persatuan di sana dan mereka ingin mendorong orang Kristen di Indonesia untuk menyatukan diri. Dalam hal ini, persatuan gereja (Persatuan Keristen Celebes dan Panggabungan Gereja-gereja Masehi di Ambon Syu) dimaksudkan agar gereja mampu bertindak nyata dalam semangat persatuan.

### **VII. Gerakan Ekumenis pada Masa Pembentukan Hasil**

#### **a. Pembentukan DPG**

DPG didirikan dengan tujuan mengurus

kepentingan bersama gereja, hubungan antar gereja, dan jalan menuju ketercapaian tujuan tersebut. Dewan didirikan pada tahun 1946 merupakan salah satu dari beberapa dewan-dewan gereja. Dan oleh karenanya DPG mengambil bagian dalam pembentukan DGI.

#### **b. Pembentukan MOBGK**

Pada tanggal 17 Maret 1947 didirikan sebuah "Madjelis Oesaha Bersama-sama Geredja-Geredja Keristen (MOBGK). Badan ini didirikan sebagai bentuk respon terhadap konferensi gereja dan zending di Indonesia bagian timur (5-25 Maret 1947 di Malino) guna menjawab kebutuhan akan melangsungkan tugas persatuan. Tujuan dari MOBGK sendiri yaitu menyelidiki dan menganjurkan pembentukan kesatuan gereja di Indonesia. Di kemudian hari, diadakan rapat sidang raya lanjutan yang sejenis guna menuju kesatuan gereja, serta secara implisit mengandung unsur penyiapan DGI. Dalam perjalanannya, DGI melakukan banyak kegiatan yang mendukung pergerakan gereja-gereja di Indonesia. Namun pada tahun 1948 mereka mengalami kemunduran dikarenakan kesulitan dalam pembiayaan kepengurusannya. Walaupun begitu, dapat kita ambil kesimpulan bahwa MOBGK merupakan rangka dari terbentuknya DGI.

#### **c. Pembentukan DGKTI**

Setelah konferensi pada tanggal 25-28 Mei 1948, kaum tionghoa juga memajukan langkahnya untuk menghasilkan wadah seperti MOBGK. Mereka bersepakat untuk mendirikan dewan yang mewakili suara kaum tionghoa yaitu Dewan Geredja-geredja Kristen Tionghoa. Tujuan dewan tersebut yaitu mempercepat persatuan Kristen Tionghoa dan membangun hubungan dengan gereja lain guna memperluas pekabaran injil. Pada tahun 1950, mereka berhasil mencapai satu bentuk satu sinode. Dalam kiprahnya, DGKTI terlibat dalam pergerakan ekumenis di Indonesia melalui hubungan dengan gereja-gereja lain. DGKTI berusaha menentukan sikap terhadap DGI. Walaupun awalnya kelompok tionghoa menjadikan wadah ini khusus Tionghoa, kemudian hari ternyata lebih berorientasi pada keesaan gereja.

#### **d. Pembentukan "Madjelis Keristen" di Medan**

Pada tahun 1949 di Medan, telah dibentuk sebuah badan keesaan "Majelis Kristen" di Medan atau "Madjelis Keristen" di Sumatra guna

mempercepat langkah keesaan gereja di daerah ini. Badan ini berperan sejalan dengan DPG di Yogyakarta maupun MOBGK di Makassar. Keempat badan ini berperan aktif dalam persiapan DGI sendiri. Walaupun Madjelis Keristen memiliki dampak yang tidak sebesar DPG dan MOBGK, namun peran nasionalis kedaerahannya sudah baik dan kita harus memperlakukan nilai pada konteksnya (retributif).

#### **e. Menuju Pembentukan DGI**

MOBGK merupakan perintis pembentukan DGI, hal ini bertolak dari perubahan politik pada waktu itu. Dalam hal ini, GPI mendukung penuh pembentukan dewan gereja tersebut, yang berarti GPI harus menguburkan ambisinya untuk menjadi wadah bagi kesatuan untuk orang Kristen Protestan di Indonesia termasuk orang Kristen anak buah zending. Namun, karena adanya pergolakan politis dalam negeri menyebabkan pembentukan DGI tertunda. Akhirnya, DGI didirikan tepat pada saat hari raya Pentakosta 25 Mei 1950 oleh konferensi GPI. Konferensi tersebut menyatakan bahwa DGI sebagai tempat permusyawaratan dan usaha bersama gereja-gereja di Indonesia menuju keesaan. DGI dianggap unik di antara dewan-dewan pada negara-negara lain karena adanya tujuan yang jelas dan tegas.

### **VIII. Gerakan Ekumenis pada Parohan Ke dua Abad Ke-20**

#### **1. Gerakan Ekumenis Indonesia dari 1950 – 1980-an**

Gerakan ekumenis pada paruh kedua yang dimulai dari tahun 1951 dapat digambarkan sebagai "Gereja yang Bertumbuh". Bertumbuh dalam kaitannya dengan kehidupan intern gereja-gereja itu masing-masing dan sekaligus dalam hubungannya dengan kehidupan ekumenis di Indonesia (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 76).

Gerakan ekumene paruh kedua abad ke-20 diawali dengan konferensi pembentukan DGI pada Mei 1950 dan tepat pada hari Pentakosta, 25 Mei 1950, DGI dinyatakan berdiri (End and Weitjens 381). Keanggotaannya berdasarkan syarat-syarat yang disepakati dalam Sidang DGI. Di dalam DGI terdapat pengurus Harian (BPH/MPH) dan Majelis Pekerja Lengkap (BPL/MPL). Hingga tahun 1994, DGI telah melakukan dua belas kali sidang raya. Sidang Raya DGI pertama di Jakarta 21-28 Mei 1950 dan

pada 21-30 Oktober 1994 di Jayapura. Perubahan Nama DGI menjadi PGI diputuskan di Ambon pada sidang Raya ke-X, 21-31 Oktober 1984.

#### **2. Sidang Raya DGI**

##### **SR I DGI**

SR I DGI diselenggarakan di STT Jakarta pada 21-28 Mei 1950. Guna melengkapi pendirian DGI, dibentuklah beberapa badan pembantu DGI. Tentu, hal ini juga tidak luput dari perhatian terhadap masalah gereja dan negara di samping DGI dengan lembaga Pekabaran Injil. Setelah SR I DGI, DGI turut serta membantu penyelesaian masalah hubungan antara GKST dan NHK dalam suatu pertemuan di Poso.

##### **SR II DGI**

SR II diselenggarakan pada tanggal 20-30 Juni 1953 bertempat di GPIB Paulus Jakarta. Perhatian sidang terarah pada persoalan-persoalan yang menyangkut upaya untuk menuju kesatuan gereja Kristen di Indonesia; tanggung jawab gereja terhadap masyarakatnya di lapangan politik dan kenegaraan, lapangan sosial dan ekonomi dan lain-lainnya; pergumulan dan tantangan gereja-gereja dalam menjalankan kesaksiannya dalam hubungannya dengan neoanimisme, sinkretisme, komunisme, sekularisme. Setelah SR II, ada perselisihan di antara gereja yang berlatar belakang kesukuan di antaranya seperti HKBP dan HKI, serta GKJTS dan GKJTU. DGI juga ikut serta dalam beberapa pertemuan ekumenis antara lain dalam SR II DGD di Evanston.

##### **SR III DGI**

SR III berlangsung pada tanggal 8-17 Juli 1956 bertempat di STT Jakarta. SR III berharap proses cita-cita pembentukan satu gereja Kristen yang esa itu dapat dipercepat. Hal ini dikarenakan keesaan dalam Kristus itu dapat dihayati dengan baik. Di samping itu, SR III mengharapkan kehidupan bernegara benar turut dalam kesatuan keselarasan dengan cita-cita kemerdekaan Indonesia.

##### **SR IV DGI**

SR IV diselenggarakan di Jakarta (di aula SMAK PSKD) pada tanggal 3-13 Juli 1960. Gereja-gereja di Indonesia lebih menggumuli mengenai keesaan mereka, terutama dalam kaitannya dengan telah terjadinya perpecahan di beberapa gereja dan akan terjadinya hal yang sama. Di pihak lain, gereja

juga ikut menggumuli perkembangan politik yang berlaku di sekitar tahun itu.

#### **SR V DGI**

SR V ini merupakan sidang yang istimewa karena untuk pertama kalinya mendapat perhatian pemerintah. Sidang dilangsungkan di Ganefo Conference Hall, Senayan, Jakarta pada tanggal 3-14 Mei 1964. Ada beberapa hal yang dibicarakan antara lain persoalan keesaan dan gagasan mengenai terbentuknya sinode oikumene, pekabaran Injil, pembangunan jemaat, gereja dan masyarakat dan pelayanan. Sidang ini juga melakukan perubahan AD dan ART DGI dalam arti perubahan beberapa pasal. DGI banyak melakukan hubungan dalam hal misi perdamaian dengan beberapa negara.

#### **SR VI DGI**

SR VI kali ini diadakan di Makasar di kompleks STT pada tanggal 29 Oktober – 8 November 1967. Sidang mempermasalahkan beberapa pokok persoalan, antara lain adalah keesaan gereja. DGI juga terlibat dalam Musyawarah Antar Agama.

#### **SR VII DGI**

SR VII berlangsung di Universitas HKBP Nommensen, Pematang Siantar pada 18-28 April 1971. Gereja menyadari bahwa tugasnya di dunia ialah menegakkan keselamatan yaitu melakukan pembaharuan kemanusiaan, menegakkan keadilan di tengah masyarakat, menegakkan keselamatan secara utuh, rohani dan jasmani, pribadi dan persekutuan.

#### **SR VIII DGI**

SR VIII berlangsung di Universitas Kristen Satya Wacana tanggal 1-12 Juli 1976. SR ini membicarakan haluan umum bagi kegiatan-kegiatan di bidang keesaan dan kesaksian dalam rangka pembentukan Gereja kristen yang Esa di Indonesia, khususnya kegiatan-kegiatan yang perlu dilakukan oleh gereja-gereja anggota; pekerjaan-pekerjaan yang harus dilakukan oleh BPH DGI; penyiapan usul-usul mengenai pembaharuan struktur, nama dan sarana-sarana lain DGI untuk diputuskan dalam SR IX yang akan datang.

#### **SR IX DGI**

SR IX berlangsung di Tomohon pada tanggal 19-31 Juli 1980. Sidang ini membahas masalah yang berkaitan dengan tantangan dan

kemungkinan dalam hidup manusia, masyarakat, bangsa, negara, dan gereja. PGI selaku badan persekutuan berfungsi sebagai salah satu badan yang menghubungkan Gereja-Gereja di Indonesia dengan gereja Kristen di luar negeri. Selain itu, PGI juga berfungsi sebagai perwakilan gereja-gereja terhadap pemerintah pusat. Van den End menambahkan, masalah besar PGI yaitu pemikiran yang masuk dalam PGI dipengaruhi oleh pemikiran Barat, khususnya berkenaan masyarakat modern, masyarakat industri dan dipengaruhi oleh sekularisasi, persaingan ekonomi. Memang keadaan tersebut dapat dijumpai dalam masyarakat perkotaan di Indonesia. Namun, masyarakat di mana gereja tumbuh didominasi oleh masyarakat agraris dan tradisi suku masih kuat. Dalam keadaan ini, timbullah jarak antara PGI dan gereja lokal. Padahal, Gereja-gereja tidak berbeda-beda dalam tradisi iman. Hal ini menunjukkan bahwa unsur kesukuan merupakan salah satu penghalang (End and Weitjens 389-91).

PGI juga memiliki badan-badan kerjasama lain sebagai berikut:

- Persekutuan-persekutuan Gereja Indonesia Wilayah (PGIW) didirikan pada 1964 dengan tujuan menggalakkan gerakan menuju ke keesaan di tingkat lokal.
- Lembaga Alkitab Indonesia (LAI) didirikan pada 1954 dan bertugas menyiarkan Alkitab dalam bahasa Indonesia dan berbagai bahasa Nusantara lainnya.
- Badan penerbit Kristen Sutan Gunung Mulia (BPK-GM) didirikan pada 1950.
- Majelis Pusat Pendidikan Kristen (MPPK) bertugas mengkoordinasikan sekolah-sekolah kristen di Indonesia.

Dalam perkembangannya, PGI bukanlah satu-satunya organisasi gereja yang ada di Indonesia. Gereja-gereja karya zending Jerman dan Belanda telah tergabung dalam PGI. Pada abad ke-20, denominasi-denominasi dari Negara-negara berbahasa Inggris memasuki Indonesia. Denominasi tersebut antara lain Metodis, Baptis, Adventis, Pentakosta, CAMA, Gerakan Kharismatis, dan lembaga inter-denominasi seperti Overseas Missionary fellowship (OMF).

### **IX. Tantangan Gerakan Ekumenis di Indonesia**

#### **1. Masuknya pekabar Injil dari denominasi Amerika.**



Sekitar abad ke-20, banyak para pekabar Injil yang masuk ke Indonesia dari denominasi Amerika. Perbedaan tradisi antara denominasi dari Amerika dan dari Eropa merupakan tantangan tersendiri bagi gerakan ekumenis di Indonesia. Karena baik gereja zending maupun Gereja Protestan Indonesia (GPI) dilatarbelakangi oleh tradisi yang dibawa dari Belanda, baik secara langsung maupun tidak, dipengaruhi pula oleh tradisi dari Eropa. Perbedaan ini menjadi tantangan tersendiri hingga gerakan ekumenis di Indonesia.

## **2. Pecahnya perang Pasifik.**

Perang Pasifik pecah antara tahun 1937 hingga 1945 di wilayah Asia Pasifik. Ketika perang Pasifik pecah, kekuasaan atas Indonesia berada di tangan pemerintahan Jepang. Oleh karena itu, keadaan di Indonesia cukup kacau balau di segala aspek, baik pemerintahannya termasuk juga gereja-gereja di Indonesia. Sehingga rencana pembentukan Dewan Gereja-gereja dan badan-badan zending yang telah direncanakan oleh Dewan Kristen Nasional menjadi terhambat (End and Weitjens 384).

## **3. Kurangnya rasa persatuan dalam negeri.**

Secara eksplisit, pokok ini menunjukkan masyarakat Indonesia, terkhusus bagi masyarakat Kristennya, memiliki rasa persatuan yang masih tipis. Hal ini terbukti ketika Dewan Pekabaran Injil se-Dunia (IMC) mendorong dibentuknya Dewan pekabaran Injil Nasional. Sayangnya, Gereja *Gereformeerd* tidak bersedia mengikutinya sehingga yang terbentuk hanyalah Dewan Gereja Wilayah. Hal itu pun tidak pada Indonesia seluruhnya, melainkan hanya Indonesia Tengah dengan pusatnya di Makassar (End and Weitjens 383).

## **4. Adanya perang kemerdekaan.**

Ketika pada akhirnya Dewan Gereja Indonesia (DGI) dirintis oleh MOBGK tahun 1948, keadaan di Indonesia sedang tidak aman. Indonesia pada tahun-tahun setelah diproklamasikan kemerdekaannya masih terus berjuang dalam perang kemerdekaan melawan sekutu, terutama dalam memperjuangkan kedaulatan Indonesia atas seluruh wilayah tanah air Indonesia (End and Weitjens 386). Kondisi yang tidak kondusif ini menjadi penghambat bagi gerakan ekumenis di Indonesia.

## **X. Tinjauan Kritis terhadap Sikap Gerakan Ekumenis**

Tujuan gerakan ekumenis adalah mewujudkan keesaan gereja. Namun, pertanyaannya, keesaan gereja yang seperti apa yang ingin diwujudkan? Apakah dengan bersatunya gereja-gereja menjadi gereja yang esa (satu) atau keesaan yang bersifat rohani? Keesaan yang didasarkan pada kesatuan iman terhadap Yesus Kristus? Tampaknya pertanyaan semacam ini menjadi pergumulan gerakan ekumenis.

Menjawab pertanyaan dan pergumulan semacam ini, diadakan konferensi-konferensi yang membahas mengenai ekumenis seperti apa yang ingin diwujudkan. Pertemuan semacam ini tidak hanya diikuti oleh Gereja Protestan, tapi juga Gereja Ortodoks yang merespon lebih positif dari Gereja Katolik Roma (awalnya tidak ikut serta kemudian terlibat walaupun pada akhirnya tidak ada hasil). Hal ini merupakan langkah yang baik dalam mewujudkan usaha menuju keesaan dengan memulai keterbukaan.

Kita menemukan adanya pergeseran-pergeseran pandangan. Pertama, pergeseran dari keseragaman ke arah keanekaragaman. Kedua, pergeseran dari segi institusional kepada segi pelayanan. Melalui pergeseran ini, akhirnya diusahakan apa yang disebut dengan persekutuan. Lembaga ekumenis memang sudah seharusnya tidak bertujuan membentuk gereja yang esa, tetapi mewujudkannya dalam bentuk persekutuan yang menghargai keanekaragaman, terlebih dalam konteks bangsa Indonesia yang plural dan memiliki keanekaragaman denominasi.

Keanekaragaman lembaga-lembaga Injil dikhawatirkan dapat menimbulkan dampak negatif apabila usaha pekabaran Injil dilakukan menurut kebijakan masing-masing (Hartono, *Gerakan Ekumenis Di Indonesia* 12). Di satu sisi, keesaan gereja diakui sebagai usaha yang baik dalam mewartakan gereja-gereja dari berbagai denominasi untuk bersatu. Namun, di sisi lain keesaan gereja ini juga dapat memunculkan masalah baru. Keesaan gereja di sini bukan bermaksud untuk menyamakan semua gereja menjadi satu model, bentuk yang sama. Justru, keesaan ini seharusnya dimaknai sebagai lembaga yang dapat mewartakan gereja-gereja untuk bersatu dengan tetap menerima perbedaan di antara masing-masing. Berkaitan dengan keanekaragaman lembaga Injil, tidak dapat dipaksakan untuk mereka menyamakan cara dalam mengabarkan Injil, karena mereka juga berangkat dari pemahaman dalam aliran mereka. Mungkin, lebih baik jika tidak berusaha menggeneralisasikan gereja-gereja tersebut, namun mengusahakan dialog di antara gereja-gereja dalam rangka mengusahakan pekabaran Injil yang lebih baik dan sesuai dengan konteks di mana mereka berkarya.

Seperti telah dikatakan di atas, bahwa keesaan gereja terkadang malah membawa kepada masalah baru. Masalah besar yang dihadapi PGI adalah masuknya pemikiran yang berbau masyarakat modern atau pemikiran barat. Adanya pengaruh dari modernitas, sekularisasi dan persaingan ekonomi (End and Weitjens 389–91). Hal seperti ini dapat dijumpai pada masyarakat perkotaan. Namun permasalahannya adalah pemikiran seperti itu bertolak belakang dengan keadaan anggota PGI yang didominasi oleh masyarakat agraris dan tradisi yang masih kuat. Keadaan seperti ini menimbulkan jarak antara PGI dan gereja lokal sehingga tujuan daripada PGI untuk menyatukan justru membuat jarak tersendiri. Ada kesan bahwa unsur kesukuan merupakan salah satu penghalang. Mungkin benar bahwa ada pengaruh unsur kesukuan, namun jangan sampai terjebak dalam pemahaman bahwa faktor ini yang menghambat. Dari PGI sendiri perlu dievaluasi sejauh mana pemikiran barat yang dipengaruhi modernitas dan sekularisasi itu berdampak pada kinerja PGI. Penulis berpikir bahwa PGI perlu mengerti kapasitas tiap anggotanya. Keadaan yang belum dan sudah modern tidak dapat dihindari. PGI diharapkan mampu menyikapi hal ini dengan cara yang berbeda karena ada dua konteks yang berbeda. Dalam menanggapi persoalan di perkotaan dan masyarakat agraris, kita perlu memiliki pendekatan yang berbeda. Walaupun tak dapat dipungkiri, nantinya menjadi dilema bagi PGI sendiri.

## Penutup

Ada beberapa hal yang sekiranya dapat kita tarik sebagai relevansi terhadap gerakan ekumenis yang telah dilakukan dahulu bagi kehidupan bergereja saat ini. Dengan melihat latar belakang berdirinya DGI sebagai wadah gerakan ekumenis gereja, kita dapat mengetahui bahwa kesulitan dan kesengsaraan yang dialami bersama oleh gereja-gereja juga mempunyai pengaruh yang besar terhadap kesadaran untuk mewujudkan keesaan gereja yang bersama-sama menderita. Kemandirian yang terlalu dini bagi gereja-gereja dan pulihnya hubungan antara gereja-gereja dengan lembaga pekabaran injil maupun organisasi asing juga menyadarkan pentingnya gerakan yang mengarah pada keesaan gereja. Sebab pada masa yang bersamaan, rasa nasionalisme kebangsaan juga semakin tumbuh semenjak kemerdekaan bangsa dan persatuan bangsa. Dengan begitu, kesadaran akan persatuan antara dewan-dewan antara gereja-gereja di daerah yang sudah terbentuk juga semakin kuat. Di samping itu, berdirinya Dewan Gereja se-dunia membuat kesadaran pentingnya gerakan ekumenis

di tanah air. Keadaan yang banyak berubah pada masa kemerdekaan, khususnya dalam hal tuntutan yang semakin maju di bidang politik, sosial, maupun ekonomi kiranya menjadi dorongan tersendiri bagi gereja-gereja untuk mewujudkan suatu gerakan yang mengarah pada keesaan gereja sebagai tubuh Kristus yang saling melengkapi.

DGI sebagai hasil dan alat gerakan ekumenis perlu dilihat sebagai wadah bersama gereja-gereja untuk bermusyawarah dan kerjasama dalam menghadapi krisis, dan perlu dirasakan dan bermanfaat besar bagi kehidupan bergereja itu sendiri, hingga selanjutnya bagi kehidupan masyarakat pada umumnya. Oleh karena itu, kendala-kendala masih kuatnya identitas kesukuan yang diidentikkan dengan gereja itu sendiri hendaknya memperoleh perhatian yang lebih serius demi mewujudkan kesatuan gereja dalam tubuh Kristus itu. Gerakan ekumenis yang telah dilaksanakan diharapkan membawa sumbangsih yang positif dan menjadi inspirasi yang melebihi batas-batas konfesional yang menjadi pemisah antara umat Kristus satu dengan yang lainnya.

Kearifan dan budaya setempat memang identitas dan kekayaan tiap-tiap anggota di dalamnya, tetapi tidak lantas hal ini menjadi pembeda yang tajam antara yang satu dan lainnya. Namun di masa sekarang, kiranya kesadaran untuk bersikap terbuka terhadap identitas diri maupun yang lain juga dikembangkan untuk mau berkontak dan belajar dari yang lain, untuk selanjutnya mewujudkan kerja sama dalam menghadapi berbagai persoalan pelik seperti perijinan mendirikan rumah ibadah, pelayanan sosial, maupun persoalan yang lain. Usaha untuk membentuk identitas yang terbuka tidak berarti mengaburkan identitas masing-masing (Singgih 16). Keesaan dapat terwujud apabila ada suatu sikap yang terbuka satu sama lain, di samping kesamaan ‘nasib’ dalam menghadapi segala persoalan yang ada.

Kepekaan gereja terhadap masalah-masalah politik-ekonomi-sosial yang terjadi di mana ia tinggal di bumi, *epi ges ouk tou kosmou* (di bumi tetapi tidak berasal dari dunia), ini juga semakin mantap jika dihadapi dan dipikirkan bersama dalam suatu gerakan ekumenis. Sementara di sisi lain, hubungan dengan pemerintah dapat dijalin secara baik melalui gerakan ekumenis ini (End and Weitjens 390). Dengan demikian, sesuai dengan makna dari ekumenis sebagai tempat tinggal bersama yang rela untuk melampaui dan mengatasi batas-batas konfesional yang memisahkan orang-orang kristen, juga hendak menumbuhkan semangat ekumenis pada denominasi lain maupun pada saudara kita dari gereja katolik. Yang selanjutnya mengarah

juga pada keterbukaan terhadap pluralisme agama yang menjadi ciri khas di negara kita ini. ■

### Daftar Pustaka

- End, Th. van den, and J. Weitjens. *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja Di Indonesia 1860-an - Sekarang*. BPK Gunung Mulia, 2007.
- Hartono, Chris. *Gerakan Ekumenis Di Indonesia*. Pusat Penelitian dan Inovasi Pendidikan Duta Wacana, 1984.
- ---. *Perubahan-Perubahan Dalam Kebijakan Pekabaran Injil Belanda Di Indonesia Pada Masa Sekitar Awal Abad Ke-20*. Duta Wacana Christian University Press, 2006.
- Jonge, Christian de. *Menuju Keesaan Gereja: Sejarah, Dokumen-Dokumen Dan Tema-Tema Gerakan Ekumenis*. BPK Gunung Mulia, 1990.
- Singgih, Emanuel Gerrit. "Katolik Dan Protestan Sekarang Ini (II): Suatu Refleksi Pribadi." *Tempat Dan Arah Gerakan Ekumenis*, edited by J.B. Banawiratma, BPK Gunung Mulia, 1994.

# Antara MK dan Demokrasi: Menilik Kembali Putusan MK No. 90 yang Merusak Demokrasi Indonesia

**Feliks Erasmus Arga**  
*felikserasmusarga@gmail.com*  
Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

## Abstract

The Indonesian Constitutional Court in 2023 made a verdict that changed the electoral process in Indonesia. The decision, known as Constitutional Court Decree No. 90 in 2023, paved the way for Gibran Rakabuming Raka, the son of former president Joko Widodo, to run as the vice presidential candidate alongside Prabowo Subianto as the presidential candidate. This hurt the Indonesian democratic election that was taking place at the time. As the son of the incumbent president, Gibran's advancement as a vice presidential candidate by changing the existing law perpetuated the practice of nepotism—the same principle that was fought against by reform in 1998. Through this paper, the author aims to show how far the decisions are actually guided by the moral ethics of law in Indonesia and how the decisions undermine the dignity and value of democracy in Indonesia by perpetuating nepotism in the nomination of presidential and vice presidential candidates in the 2024 general elections.

**Keyword:** *Constitutional Court, Presidential Election, Morality, Pancasila, Indonesia, Democracy, Law*

## Pendahuluan

Pada tanggal 16 Oktober 2023, Mahkamah Konstitusi mengeluarkan putusan dengan nomor 90/PUU-XXI/2023. Putusan ini menyatakan bahwa Pasal 169 huruf (q) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 2017 yang mengatur batas usia calon presiden dan wakil presiden minimal berusia 40 tahun tidak konstitusional jika tidak dimaknai dengan “...atau pernah/sedang menduduki jabatan yang dipilih melalui pemilihan umum termasuk pemilihan kepala daerah.”<sup>1</sup>

Putusan ini mengakibatkan Gibran Rakabumi Raka, keponakan dari Anwar Usman, ketua MK pada saat itu dapat mencalonkan diri sebagai calon wakil presiden.

Keputusan ini banyak menuai pro dan kontra, bahkan di kalangan para hakim konstitusi sendiri. Ada empat hakim konstitusi yang mengajukan *dissenting opinion* atau pendapat yang berbeda yaitu Wahiduddin Adams, Saldi Isra, Arief Hidayat, dan Suhartoyo. Inkonsistensi, politik kepentingan dan pelanggaran etik menjadi fokus bahasan dalam *dissenting opinion* keempat hakim tersebut—mengingat Anwar Usman merupakan paman dari Gibran Rakabuming Raka. Maka dari itu dibentuklah Majelis Kehormatan Mahkamah Konstitusi (MKMK) untuk menilik kembali putusan yang sudah dibuat tersebut.

Setelah menyelidiki kembali proses yang sudah berlangsung, MKMK yang diketuai oleh Jimly Asshiddiqie dan beranggotakan Wahiduddin Adams dan Bintang R. Saragih memutuskan bahwa ada pelanggaran etik berat yang dilakukan oleh Anwar Usman selaku ketua MK pada saat itu. Anwar Usman diduga melanggar Prinsip Ketakberpihakan, Prinsip Integritas, Prinsip Kecakapan dan Kesetaraan, Prinsip Independensi, dan Prinsip Kepantasan dan Kesopanan yang tertuang di dalam Sapta Karsa Utama.<sup>2</sup>

Oleh sebab itu, penulis hendak melihat sejauh mana sejatinya MK dapat memutuskan sebuah perkara. Apa batas-batas putusan perkara yang dapat dibuat MK? Apakah MK melanggar batasan tersebut dalam putusan No. 90 tahun 2023 tersebut. Selain itu, penulis juga hendak melihat sejauh mana putusan MK berpengaruh dalam merusak eksistensi demokrasi Indonesia.

[mkri\\_9332\\_1697427438.pdf](https://www.mkri.id/public/content/persidangan/putusan/putusan_mkri_9332_1697427438.pdf)

1 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023, MKRI.ID, 2023, hlm 18 no 22, [https://www.mkri.id/public/content/persidangan/putusan/putusan\\_mkri\\_9332\\_1697427438.pdf](https://www.mkri.id/public/content/persidangan/putusan/putusan_mkri_9332_1697427438.pdf)

2 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. *MKMK Berhentikan Anwar Usman Dari Jabatan Ketua Mahkamah Konstitusi*, 2024, [www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=19751](https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=19751).



## Metodologi

Digunakanlah studi literatur untuk menjawab mengenai batasan putusan MK dan implikasi putusan tersebut terhadap demokrasi di Indonesia. Pertama-tama, melalui buku Yudi Latif, *Negara Paripurna*<sup>3</sup> penulis hendak melihat bagaimana demokrasi a'la Indonesia yang sudah ada sejak zaman pra-kolonialisme. Kemudian, penulis akan melihat sejarah dan tujuan MK dibentuk di Indonesia pasca reformasi mewarnai perjalanan demokrasi di Indonesia. Analisis teks putusan No.90 tahun 2023 akan dilakukan kemudian untuk menjawab apakah adanya sebuah pelanggaran etis dan moral dalam putusan tersebut dan apakah putusan tersebut sesuai dengan demokrasi di Indonesia. Terakhir penulis akan memaparkan implikasi putusan tersebut terhadap demokrasi di Indonesia pasca pemilu.

## Demokrasi a'la Indonesia

Sebelum membahas mengenai kesesuaian putusan MK dengan demokrasi, kita perlu mengetahui bagaimana demokrasi a'la Indonesia itu sendiri. Dalam bukunya *Negara Paripurna*, Yudi Latif mengutip dari Hatta dan Tan Malaka mengungkapkan bahwa sebenarnya demokrasi di Indonesia sudah mulai eksis sejak zaman kerajaan, terutama di dalam masyarakat desa.

Dalam alam pikir Minangkabau, disebutkan *bulat kata karena mufakat*.<sup>4</sup> Hal ini mengungkapkan bahwa masyarakat di sana pada zaman tersebut sudah melakukan musyawarah untuk mencapai suatu kesepakatan. Bahkan, Hatta menyebutkan bahwa rakyat memiliki hak untuk protes kepada raja jika peraturan yang dibuatnya tidak masuk akal dan melanggar prinsip keadilan.<sup>5</sup> Musyawarah untuk mufakat dan hak untuk protes inilah yang menjadi tradisi demokrasi asli Nusantara.

Selain kedua hal itu, stimuli dari agama Islam juga ikut memantapkan fondasi demokrasi yang sudah terbentuk. Ini dari kepercayaan Islam (dan agama monotheis lainnya) adalah pengakuan kepada Allah yang Maha Esa. Maka dari itu, segala sistem yang memutlakan kekuasaan dari seorang manusia dinilai bertentangan dengan pengakuan tersebut karena hanya Allahlah entitas yang dapat dimutlakan. Kemutlakan Allah ini secara implisit menyatakan kesamaan derajat manusia di hadapan Allah.

3 Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2011

4 Yudi Latif, *Negara Paripurna*, hlm 387

5 Yudi Latif, *Negara Paripurna*, hlm 388

Dalam perkembangannya, demokrasi a'la Indonesia ini mulai mendapatkan bentuknya melalui rapat BPUPKI. Soekarno mengemukakan prinsip mufakat atau demokrasi sebagai dasar ketiga bagi negara Indonesia merdeka. Dalam pidatonya, Soekarno menekankan permusyawaratan sebagai dasar dari demokrasi.<sup>6</sup>

Soekarno memiliki harapan bahwa negara yang akan didirikan nanti adalah negara bagi semua golongan. Maka dari itu, prinsip permusyawaratan untuk mencapai kata mufakat menjadi hal yang penting karena perbedaan aspirasi pasti akan terjadi diantara golongan yang berbeda tersebut. Pokok pemikiran Soekarno mengenai negara bagi semua golongan inilah yang dirumuskan oleh Panitia Sembilan sebagai negara yang berdasar kepada kedaulatan rakyat. Kedaulatan rakyat yang “memimpin” Indonesia ini tersimbolkan di dalam lembaga MPR sebagai perwakilan rakyat yang menempati posisi sebagai lembaga tertinggi pada masa itu.<sup>7</sup>

Dari uraian diatas, dapat disimpulkan bahwa tiga kata kunci demokrasi di Indonesia adalah permusyawaratan (untuk mencapai) kemufakatan dan kedaulatan rakyat. Perlu dicatat disini bahwa bagi Agoes Salim, kata mufakat bukanlah hanya mengandalkan suara mayoritas. Akan tetapi juga ikut menampung suara-suara minoritas secara inklusif.<sup>8</sup> Maka dari itu, demokrasi di Indonesia merupakan demokrasi yang mencoba menemukan kata mufakat diantara aspirasi setiap golongan-golongan yang ada melalui musyawarah. Oleh karena itu, kedaulatan rakyat menjadi poin sentral bagi dasar pemerintahan Indonesia.

## Mahkamah Konstitusi: Sejarah dan Tanggung Jawabnya

Mahkamah Konstitusi merupakan lembaga negara baru yang dibentuk pasca orde baru. Menurut Janedjri M. Gaffar, Sekjen MK 2004-2015, pembentukan MK merupakan sebuah eksese dari perkembangan pemikiran hukum dan ketatanegaraan modern.<sup>9</sup> Perkembangan pemikiran yang dimaksud adalah bagaimana negara mulai mendirikan lembaga yang berwenang untuk melakukan *judicial review*.

6 Yudi Latif, *Negara Paripurna*, hlm 422

7 Ini adalah pendapat dari Yamin yang mendapatkan persetujuan di dalam panitia sembilan. Lihat Yudi Latif, *Negara Paripurna*, halaman 433

8 Yudi Latif, *Negara Paripurna*, hlm 428

9 Janedjri M. Gaffar, “Kedudukan, fungsi dan peran Mahkamah Konstitusi dalam sistem ketatanegaraan Republik Indonesia.” *Jurnal Mahkamah Konstitusi*, Jakarta (2009), hlm 6

*Judicial review* pertama kali dilakukan di Amerika dalam perkara “Marbury vs Madison” pada tahun 1803. Pada saat itu, *Supreme Court* Amerika Serikat membuat keputusan untuk membatalkan undang-undang yang dirasa bertentangan terhadap konstitusi. Keputusan ini mempengaruhi perkembangan hukum kedepannya, terutama berkaitan dengan pengujian sebuah hukum terhadap konstitusi.<sup>10</sup>

Di Indonesia sendiri, gagasan untuk mendirikan lembaga yang mampu menguji sebuah undang-undang pernah diungkapkan oleh Mohammad Yamin. Dalam rapat BPUPKI, Yamin mengutarakan perlunya sebuah lembaga yang diberikan wewenang untuk menyelesaikan sengketa di bidang pelaksanaan konstitusi.<sup>11</sup> Akan tetapi ide tersebut urung terlaksana.

Pasca orde baru, persisnya pada saat amandemen UUD 1945, gagasan Yamin muncul kembali di dalam sidang kedua panitia Ad Hoc I Badan Pekerja MPR RI (PAH I BP MPR) pada bulan Maret-April 2000. Akhirnya, ide tersebut diakomodir di pada saat amandemen ketiga UUD 1945. Dasar hukum lembaga Mahkamah Konstitusi tertulis di dalam pasal 24 ayat (2) dan pasal 24C UUD 1945. Pada pasal 24C ayat (1) UUD 1945 berbunyi bahwa Mahkamah Konstitusi berwenang mengadili pada tingkat pertama dan terakhir yang putusannya bersifat final untuk menguji undang-undang terhadap Undang-Undang Dasar...<sup>12</sup>

Menurut Mardian Wibowo, pasal tersebut memiliki tiga makna. Pertama adalah MK berwenang untuk menguji UU terhadap UUD. Kedua, MK berwenang menguji norma hukum selain UU yang berkekuatan UU—seperti Perppu—terhadap UUD. Ketiga, MK berwenang untuk menguji proses pembentukan UU terhadap UUD.<sup>13</sup>

Pengujian tersebut dilakukan untuk memastikan bahwa UU dan norma hukum yang berkekuatan UU, serta proses pembentukan UU tidak melenceng atau melanggar UUD sebagai konstitusi negara Indonesia. Bagi Janedjri,

Konstitusi merupakan bentuk pelimpahan

kedaulatan rakyat kepada negara. Melalui konstitusi, rakyat membuat *statement* kerelaan pemberian sebagian hak-haknya kepada negara. Oleh karena itu, konstitusi harus dikawal dan dijaga. Sebab, semua bentuk penyimpangan, baik oleh pemegang kekuasaan maupun aturan hukum di bawah konstitusi terhadap konstitusi, merupakan wujud nyata pengingkaran terhadap kedaulatan rakyat.<sup>14</sup>

Maka dari itu, MK memiliki peran sentral karena MK menjaga kedaulatan rakyat yang menjadi fondasi demokrasi a’la Indonesia menurut para pendiri bangsa. Peran sentral MK terlihat dari tugasnya yang menjadi penjaga konstitusi Indonesia. Maka, dapat disimpulkan bahwa MK menjadi penjaga marwah demokrasi Indonesia dengan menjaga kedaulatan rakyat agar tidak jatuh ke dalam otoritarianisme.

Lalu apakah Mahkamah Konstitusi masih menjadi penjaga kedaulatan rakyat melalui putusan dengan nomor 90/PUU-XXI/2023 yang menguji UU batas usia presiden dan wakil presiden? Pelanggaran apa yang dilakukan oleh para hakim MK pada saat putusan sehingga dianggap putusan yang tidak etis? Pertanyaan tersebut akan dijelaskan dalam uraian di bawah ini

## Menelaah Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023

Permohonan pengujian UU mengenai batas usia presiden dan wakil presiden sebenarnya dimohon oleh banyak pihak, baik itu dari kelompok partai maupun individu. Akan tetapi, karena tulisan ini hanya menelaah putusan nomor 90/PPU-XXI/2023, maka penulis hanya akan membatasi dengan permohonan yang diajukan oleh Almas Tsaqibbirru, mahasiswa hukum dari Universitas Surakarta.

Dalam laporannya, Almas mengatakan bahwa ia mengalami kerugian konstitusional melalui UU pasal 169q.<sup>15</sup> Kerugian konstitusional yang dirasakannya adalah ia tidak bisa menjadi presiden dan/atau wakil presiden jika masih dibawah 40 tahun. Padahal, di dalam pasal 28D ayat (3) UUD 1945 dinyatakan bahwa semua warga negara berhak memperoleh kesempatan yang sama di dalam pemerintahan.

Sampai disini, terlihat bahwa putusan nomor 90/PPU-XXI/2023 tidak memiliki kejanggalan. Terlihat bahwa putusan tersebut memang dibuat untuk menjamin hak konstitusional warga negara agar memiliki kesempatan yang sama di dalam pemerintahan. Akan tetapi yang perlu menjadi catatan

10 Janedjri M. Gaffar, “Kedudukan, Fungsi dan Peran Mahkamah Konstitusi...”, hlm 3

11 Janedjri M. Gaffar, “Kedudukan, Fungsi dan Peran Mahkamah Konstitusi...”, hlm 4

12 UUD 1945 Pasal 24c ayat (1)

13 Mardian Wibowo, *Memahami Hukum Acara Pengujian Undang-Undang*, disampaikan dalam “Bimbingan Teknis Hukum Acara Pengujian Undang-Undang bagi Analis Hukum” di Pusdik Pancasila dan Konstitusi MKRI, 5 Juli 2022  
[https://pusdik.mkri.id/materi/materi\\_263\\_3.%20Hukum%20Acara%20PUU.pdf](https://pusdik.mkri.id/materi/materi_263_3.%20Hukum%20Acara%20PUU.pdf)

14 Janedjri M. Gaffar, “Kedudukan, Fungsi dan Peran Mahkamah Konstitusi...”, hlm 7

15 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023*, hlm 11-18

disini adalah bagaimana cara MK bertindak dalam memutuskan perkara tersebut.

Tugas utama MK adalah menguji UU terhadap UUD. Jika ada sebuah penyimpangan konstitusional dari sebuah UU, maka MK berhak menghapus keseluruhan UU atau sebagian dari UU seperti kata, frasa atau kalimat dalam norma UU. Itulah yang biasa dilakukan oleh MK, berperan sebagai *negative legislator*.

Akan tetapi, di dalam beberapa kasus, MK dapat berperan sebagai *positive legislator* yang berperan dalam pembuatan UU. Biasanya, pihak eksekutiflah yang berperan sebagai *positive legislator*. Walaupun begitu, karena MK bukan berada di pihak eksekutif, maka wewenangnya sebagai *positive legislator* terbatas.

Dalam berperan sebagai *positive legislator*, MK hanya boleh menambahkan kata atau frasa ke dalam rumusan UU atau memberi makna baru tanpa mengubah redaksi kalimat UU.<sup>16</sup> MK dilarang untuk membuat sebuah hukum baru walaupun itu adalah salah satu tugas dari *positive legislator*.<sup>17</sup> Selain itu, menurut Martitah, yang dikutip oleh Fitria Esfandiari,<sup>18</sup> ada beberapa syarat atau kondisi yang mengijinkan MK menjalani peran *positive legislator*.

Kondisi pertama adalah kondisi dimana para hakim berpandangan bahwa masalah yang mereka hadapi perlu segera diputuskan atau memiliki waktu yang mendesak. Keterdesakan tersebut terjadi karena akan terjadinya kekosongan hukum jika putusan tidak segera dibuat secara *positive legislator*. Maka dari itu, untuk mencegah *chaos* dalam masyarakat, MK perlu untuk segera memutuskan perkaranya.

Kondisi kedua adalah ketika para hakim berpendapat bahwa berperan menjadi *positive legislator* dapat menghasilkan manfaat yang lebih besar daripada hanya menjadi *negatif legislator*. Tentu saja kondisi kedua ini juga berhubungan dengan kondisi pertama. Ketika terjadi kekosongan hukum atau hukum yang ambigu, MK perlu memaknai hukum tersebut secara baru, baik dengan menambahkan frasa ataupun tidak. Hal ini perlu dilakukan supaya hukum tersebut tidak dipertanyakan lagi oleh publik.

Putusan MK yang diambil berdasarkan *positive legislator* hanya boleh dilaksanakan satu kali sampai pihak eksekutif membuat UU penggantinya. Hal ini

menegaskan bahwa pemegang kekuasaan utama untuk membentuk ataupun merevisi UU tetap pihak eksekutif yakni DPR dan Presiden. MK hanya menjadi lembaga yang mencoba mengisi kekosongan hukum dengan peran *positive legislator*-nya.

Setelah kita tahu bagaimana cara kerja MK, mari kita telaah putusan MK nomor 90/PUU-XXI/2023. Putusan ini merupakan salah satu contoh MK menggunakan peran *positive legislator*-nya karena MK memaknai UU pasal 169(q) secara baru. Dalam laporan putusannya MK menyatakan bahwa UU tersebut bertentangan terhadap UUD 1945 “...sepanjang tidak dimaknai berusia paling rendah 40 (empat puluh) tahun atau pernah/sedang menduduki jabatan jabatan yang dipilih melalui pemilihan umum termasuk pemilihan kepala daerah.”<sup>19</sup>

Dalam hal ini, mulailah kita dapat melihat keganjilan yang MK lakukan. Mengapa MK berperan sebagai *positive legislator* dalam putusan ini? Hal tersebut sebenarnya juga tertuang di dalam putusan MK. Disebutkan bahwa DPR maupun Presiden telah menyerahkan sepenuhnya kepada Mahkamah Konstitusi untuk memutus hal dimaksud—perihal batas usia calon presiden dan wakil presiden. Maka dalam keadaan demikian, adalah tidak tepat bagi Mahkamah untuk melakukan *judicial avoidance* dengan argumentasi yang seakan-akan berlandung dibalik *open legal policy*.<sup>20</sup>

*Open legal policy* merupakan kebijakan hukum terbuka. Jika MK memutuskan bahwa sebuah produk hukum yang sedang diuji adalah *open legal policy* maka biasanya mereka akan menyerahkannya kepada pihak eksekutif agar yang bersangkutan dapat membuat sebuah undang-undang baru. Akan tetapi, dalam putusan ini, MK memang tidak mengelak bahwa UU pasal 169(q) adalah *open legal policy*, tetapi dikarenakan presiden dan DPR sudah menyerahkan seluruhnya kepada MK, maka MK tidak bisa tidak harus memutuskan perkara tersebut. Inilah keganjilan pertama.

Keganjilan kedua adalah inkonsistensi putusan hakim. Hal ini dinyatakan dengan sangat jelas dalam *dissenting opinion* dari Saldi Isra. Dalam rapat permusyawaratan hakim (RPH) pada tanggal 19 September 2023 yang dihadiri oleh delapan hakim konstitusi (minus Anwar Usman), enam hakim sepakat menolak permohonan Almas dan memposisikan UU pasal 169(q) sebagai *open legal policy*. Akan tetapi, dalam RPH tertanggal 21 September 2023 yang dihadiri

16 Mardian Wibowo, “Memahami Hukum Acara Pengujian Undang-undang”, slide 13.

17 Mardian Wibowo, “Memahami Hukum Acara Pengujian Undang-undang”, slide 13

18 Fitria Esfandiari, *Positive Legislature Mahkamah Konstitusi di Indonesia*, Jurnal Mahasiswa Fakultas Hukum Universitas Brawijaya, hlm 10

19 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023*, hlm 58 no 2

20 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023*, hlm 36

oleh Anwar Usman, beberapa hakim yang setuju mengenai *open legal policy* mengutarakan pendapat yang berbeda. Mereka menolak menganggap UU pasal 169(q) sebagai *open legal policy*.

Dalam *dissenting opinion*-nya, Saldi Isra mempertanyakan bagaimana jika dalam RHP yang kedua tidak dihadiri oleh Anwar Usman.<sup>21</sup> Apakah hakim-hakim MK yang lain akan berpendapat sama seperti RPH pertama atau tidak? Di RPH kedua, Anwar Usman menjadi seorang *game changer* yang membuat beberapa hakim mengganti keputusan mereka hanya dalam beberapa hari.

Inkonsistensi kedua terlihat di dalam amar putusan. Saldi Isra dengan cermat mengatakan adanya inkonsistensi antara petitum permohonan dengan putusan MK. Di dalam petitum permohonan, Almas hanya memohon kepada MK untuk “...atau **berpengalaman sebagai Kepala Daerah** baik di Tingkat Provinsi maupun Kabupaten/ Kota.”<sup>22</sup>

Sedangkan amar putusan yang dibuat MK adalah “...“berusia paling rendah 40 (empat puluh) tahun atau **pernah/sedang menduduki jabatan** yang dipilih melalui pemilihan umum termasuk pemilihan kepala daerah.”<sup>23</sup>

Dalam hal ini, sebenarnya MK hanya boleh memutuskan sesuai dengan apa yang dimohonkan oleh pemohon. Bagi Saldi Isra, MK sudah keluar dari batasnya dan memutuskan terlalu jauh. Jika dilihat dengan lebih cermat, sebenarnya putusan MK sudah masuk ke dalam ranah pembuatan hukum baru—yang sebenarnya adalah inkonstitusional dilakukan oleh MK.

Inkonsistensi ketiga adalah mengenai keputusan hakim. Ada tiga hakim yang mengabulkan sebagian permohonan dengan menambahkan frasa semua jabatan yang dipilih melalui pemilihan umum. Berarti hal tersebut termasuk DPR, DPD, DPRD, gubernur, bupati, walikota bahkan kepala desa. Sedangkan dua hakim yang lainnya hanya berhenti kepada jabatan gubernur. Empat hakim yang lain menyatakan tidak setuju dan mengembalikannya ke dalam *open legal policy*.

Bagi Saldi, jika para hakim hendak mengabulkan sebagian permohonan dari Almas, berarti perlu dilihat irisan dari kesamaan keputusan kelima hakim tersebut. Saldi menulis bahwa seharusnya

yang diputuskan adalah yang berpengalaman sebagai gubernur karena irisan dari kelima keputusan tersebut adalah posisi gubernur. Amar keputusan yang dibuat oleh MK sebenarnya hanya mencangkup keputusan ketiga hakim konstitusi saja.

Selain Saldi Isra, menarik untuk melihat *dissenting opinion* yang dituliskan oleh Wahiduddin Adams. Ia menyebutkan bahwa sebenarnya inti persoalan dari persidangan ini adalah keinginan pemohon (yakni Almas) agar ia dapat memilih preferensinya di dalam pemilu. Hal ini bukan tanpa alasan mengingat nama Gibran Rakabuming Raka disebut sebanyak tujuh kali di dalam putusan MK.<sup>24</sup> Maka dari itu, menurut Wahiduddin, alasan utama mengapa Almas memohon pengujian UU pasal 169(q) bukan karena hak konstitusionalnya terganggu oleh pasal itu, akan tetapi lebih kepada agar ia dapat memilih idolanya tersebut di dalam pemilu 2024.

*Dissenting opinion* dari Suhartoyo juga mengatakan hal yang serupa. Baginya, Almas tidak memohon pengujian UU pasal 169(q) untuk kepentingan dirinya sendiri, melainkan kepentingan orang lain. Maka dari itu, Suhartoyo berpendapat bahwa seharusnya Almas tidak relevan untuk diberikan kedudukan hukum sebagai pemohon mengingat pemohon dan permohonan dari pemohon dalam sudut pandang hukum adalah “bagian yang tidak dapat dipisahkan”.<sup>25</sup>

## Demokrasi yang Dicederai MK

Dari paparan diatas, penulis menyimpulkan bahwa MK sudah bertindak keluar batas. MK yang seharusnya menjadi lembaga yang menjaga konstitusi malah membuat sebuah putusan yang inkonstitusional dan merusak demokrasi di Indonesia. Setidaknya ada tiga hal yang mengakibatkan putusan no. 90 tersebut merusak marwah demokrasi Indonesia.

Pertama adalah ketiadaan kata mufakat di dalam putusan tersebut. Keputusan yang MK ambil adalah keputusan sepihak tanpa mempertimbangkan pendapat dari hakim-hakim yang lain. Jika MK berdasar kepada kata mufakat, seperti yang disebutkan oleh Saldi Isra, seharusnya keputusannya hanya mencangkup mereka yang berpengalaman sebagai seorang gubernur.

Kedua, penulis melihat adanya pelanggaran terhadap kedaulatan rakyat. Seharusnya dan

21 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023*, hlm 97

22 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023*, hlm 18 no 22

23 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023*, hlm 58 no 2

24 Dalam Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023*, halaman 9 disebutkan satu kali, halaman 15 disebutkan tiga kali, dan halaman 17 disebutkan tiga kali.

25 Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023*, hlm 121



sewajarnya, peran *positif legislator* dilakukan oleh anggota legislatif sebagai perwakilan rakyat. MK sama sekali tidak berhak mencetuskan hukum baru di dalam keputusannya walaupun ada situasi-situasi khusus yang tetap memperbolehkannya berperan sebagai *positif legislator*.

Akan tetapi, penulis tidak melihat bahwa situasi putusan ini tidak berada di dalam situasi khusus yang mengharuskan MK membuat sebuah hukum baru. Apalagi adanya perbedaan antara apa yang dimohonkan dan apa yang diputuskan oleh MK. Hal ini melanggar apa yang menjadi *raison d'être* dari MK sendiri, yakni melakukan *judicial review*, bukan membuat sebuah hukum baru melebihi apa yang dimohonkan.

Ketiga, penulis melihat adanya konflik kepentingan yang tajam di dalam pengambilan keputusan ini. Hal ini terlihat jelas bahwa saat RPH kedua yang didatangi Anwar Usman, sebagian hakim mengubah keputusannya. Apalagi alasan yang tidak logis mengapa MK tidak menyerahkan permohonan ini kepada pihak eksekutif. Hanya karena Presiden dan DPR menyerahkan keputusan ini kepada MK bukan berarti bahwa MK tidak bisa menyerahkannya kembali kepada mereka sebagai *open legal policy*. Secara tidak langsung, hal ini melanggar prinsip *separation of power* yang dianut di dalam demokrasi.

Putusan MK bersifat final dan mengikat. Berarti tidak ada jalur hukum manapun yang bisa ditempuh untuk mempermasalahkan putusan tersebut. Putusan MK hanya bisa diperbaiki oleh MK sendiri melalui putusan yang terbaru jika ada yang melapor ke MK untuk melakukan pengujian kembali. MKMK meminta hal tersebut kepada MK, yakni untuk melakukan peninjauan kembali putusan yang sudah dibuat.

Walaupun sudah diminta untuk mengadakan peninjauan kembali, putusan nomor 90 tidak sepenuhnya dibatalkan. Benarlah apa yang diungkapkan Andi Sandi, Pengajar Hukum Tata Negara Fakultas Hukum UGM yang ditulis Kompas bahwa apabila MK membatalkan putusan 90, maka kredibilitas dan eksistensi lembaga tersebut dalam sistem ketatanegaraan akan rusak. Hal ini juga akan berpengaruh pada saat MK mengadili sengketa pemilu mendatang.<sup>26</sup> Dapat disimpulkan bahwa MK menghindari pembatalan keputusan tersebut agar

eksistensinya tidak terganggu, terutama ketika nanti akan menyelesaikan sengketa pemilu.

Pada akhirnya, penulis melihat bahwa putusan MK nomor 90 tersebut merusak demokrasi Indonesia yang sudah dibangun dengan baik.. Putusan MK nomor 90 ini melanggar prinsip a'la demokrasi yang sudah dicetuskan oleh pendiri para bangsa, terutama di dalam proses pembuatannya. Tidak ada kata mufakat di dalam putusan tersebut seperti yang secara implisit dituliskan oleh Saldi Isra dalam *dissenting opinion*-nya. Pun pula keputusan untuk menjunjung tinggi kedaulatan rakyat lewat *open legal policy* juga diabaikan dengan alasan yang tidak logis. Netralitas hakim juga dapat dipertanyakan mengingat adanya hubungan kekeluargaan antara Presiden, Ketua MK dengan Cawapres yang memanfaatkan hukum tidak etis tersebut. ■

## Daftar Pustaka

- Esfandiari, Fitria. "Positive Legislature Mahkamah Konstitusi di Indonesia." *Jurnal*
- Mahasiswa Fakultas Hukum Universitas Brawijaya, 2014, hlm 1-28.
- Gaffar, Janedjri M. "Kedudukan, Fungsi dan Peran Mahkamah Konstitusi dalam Sistem Ketatanegaraan Republik Indonesia". *Jurnal Konstitusi* 1, no. 1, 2004, hlm 1-16.
- Rita, Susana. "Uji Kembali Syarat Capres-Cawapres Tak Berlaku Surut." *Kompas.id*, 20 November 2023, [www.kompas.id/baca/polhuk/2023/11/20/putusan-mk-soal-pengujian-kembali-syarat-usia-capreskawapres-tak-berpengaruh-ke-pemilu-2024](http://www.kompas.id/baca/polhuk/2023/11/20/putusan-mk-soal-pengujian-kembali-syarat-usia-capreskawapres-tak-berpengaruh-ke-pemilu-2024).
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Mahkamah Konstitusi. Putusan Nomor 90/PUU-XXI/2023 tentang Pengujian Pasal 169 huruf (q) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 2017 tentang Pemilihan Umum terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, 16 Oktober 2023.
- Mahkamah Konstitusi. MKMK Berhentikan Anwar Usman dari Jabatan Ketua
- Mahkamah Konstitusi. 2023. <https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=19751&menu=2#:~:text=Lembaga%20Negara,Pengawal%20Konstitusi&text=Ketua%20MKMK%20Jimly%20Asshiddiqie%20bersama,MK.%20Foto%20Humas%20Flfa>.
- Wibowo, Mardian. *Memahami Hukum Acara Pengujian Undang-Undang* disampaikan dalam "Bimbingan Teknis Hukum Acara Pengujian Undang-Undang bagi Analis Hukum" di Pusdik Pancasila dan Konstitusi MKRI, 5 Juli 2022. [https://pusdik.mkri.id/materi/materi\\_263\\_3.%20Hukum%20Acara%20PUU.pdf](https://pusdik.mkri.id/materi/materi_263_3.%20Hukum%20Acara%20PUU.pdf)

26 Susana Rita. *Uji Kembali Syarat Capres-Cawapres Tak Berlaku Surut*, *Harian Kompas*, 20 November 2023, [www.kompas.id/baca/polhuk/2023/11/20/putusan-mk-soal-pengujian-kembali-syarat-usia-capreskawapres-tak-berpengaruh-ke-pemilu-2024](http://www.kompas.id/baca/polhuk/2023/11/20/putusan-mk-soal-pengujian-kembali-syarat-usia-capreskawapres-tak-berpengaruh-ke-pemilu-2024).

# Representasi Fenomena Rasisme Melalui Media Musik Hip Hop Pada Film "Straight Outta Compton"

**Fitrah Raihan Fahreza dan Desy Nurcahyanti**

*raihanfahreza1409@student.uns.ac.id, desynurcahyanti@staff.uns.ac.id*

**Universitas Sebelas Maret**

## Abstrak

Rasisme timbul dari kesenjangan yang terjadi pada kehidupan sosial masyarakat. Konflik berawal dari perbudakan era kolonialisme kemudian terbawa menjadi stereotip bahwa kulit hitam merupakan ras yang paling rendah derajatnya. Seiring berkembangnya zaman, rasisme menjadi permasalahan dalam berbagai lapisan, termasuk dampaknya terhadap perkembangan film dan musik. Film merupakan salah satu implementasi seni yang fleksibel dengan berbagai bidang yang berkorelasi dengan fenomena sejarah umat manusia melalui media gambar bergerak yang memiliki maksud dan tujuan tertentu. Rasisme adalah sejarah sosial masyarakat yang diangkat oleh F. Gary Gray sebagai produser film "*Straight Outta Compton*" dengan latar belakang fenomena rasisme yang dialami oleh grup musisi hip hop N.W.A. Kultur musik hip hop 90-an lahir dari proses kreatif penciptaan karya seni yang bertujuan untuk merepresentasikan dan merespon berdasarkan peristiwa rasisme kepada ras kulit hitam yang terjadi di Amerika Serikat. Hasil analisis bertujuan untuk mendeskripsikan rasisme yang dialami oleh beberapa tokoh ras kulit hitam dan keterkaitannya dengan musik hip hop. Teknik analisis berawal dari timbulnya kultur rasisme yang ada pada masyarakat Amerika Serikat dengan menerapkan fokus teori rasisme James M. Jones. Artikel ini mendeskripsikan film tersebut menggunakan musik hip hop sebagai medium untuk mengungkapkan pengalaman rasisme, diskriminasi, dan perjuangan komunitas Afrika-Amerika di wilayah urban.

**Kata Kunci:** *Rasisme; Ras Kulit Hitam; Musik; Hip Hop; Straight Outta Compton*

## Pendahuluan

Rasisme adalah masalah global yang belum diselesaikan. Rasisme kulit putih terhadap kulit hitam adalah yang paling umum terjadi, hal tersebut terjadi karena adanya pola pikir jika kulit putih dianggap lebih tinggi derajatnya dibandingkan dengan ras kulit lainnya. Kondisi kemejemukan atau pluralitas adalah suatu hal yang tak dapat dielakkan. Manusia diciptakan untuk hidup berdampingan dengan beragam ras, etnis, agama dan budaya. Fenomena yang telah terjadi mendorong timbulnya integrasi sosial yang berdampak pada keberagaman yang ada. Gerakan norma budaya istiadat yang dikenal sebagai musik hip-hop atau rap mulai muncul sekitar tahun 1970-an. Masyarakat Afro-Amerika dan Latin-Amerika menciptakan kultur hip hop yang merupakan perpaduan antara *MCing* (juga dikenal sebagai *rapping*) dan *DJing*. Cara berbicara yang disuarakan melalui keindahan rima yang dikombinasikan dengan latar musik yang ritmis kemudian berkembang menjadi bagian integral dari hip-hop (Mahasiswa & Etnomusikologi, 2019).<sup>1</sup>

Film memiliki kemampuan untuk mempengaruhi perspektif seseorang melalui pesan yang mereka sampaikan (Pertiwi et al., 2020)<sup>2</sup>. Film "*Straight Outta*

1 Mahasiswa, A., & Etnomusikologi, J. Surya Purnama Putra. "Aktualisasi Simbol-Simbol Perlawanan dalam Pertunjukan Musik Hop-Hop Trahgali Soulja." vol. 12, issue 1, 2019.

2 Pertiwi, M., Ri'aeni, I., & Yusron, A. "Analisis Resepsi Interpretasi

*Compton*” adalah salah satu film yang membahas masalah rasisme terhadap orang kulit hitam yang terjadi secara khusus di Amerika Serikat yang mengambil estetika musik hip-hop. Rasisme adalah fenomena yang tidak asing bagi serta menjadi penyakit yang menyerang kelompok masyarakat yang percaya bahwa orang lain yang memiliki perbedaan budaya, kesukuan, dan kepercayaan adalah tidak sebanding dengan orang lain. Pengetahuan manusia tentang rasisme dipengaruhi oleh cerita yang disampaikan dalam film seiring perkembangan zaman dan teknologi. Rasisme digambarkan dalam alur cerita dan kemudian ditampilkan dalam film.

“*Straight Outta Compton*” adalah salah satu film yang mengangkat masalah rasisme. Menerapkan fokus teori Rasisme James M. Jones yang dibagi menjadi; Rasisme Individu, Rasisme Institusional, dan Rasisme Budaya. Film ini menceritakan perjalanan hidup N.W.A., grup rap terkenal di Amerika Serikat. Untuk mendapatkan hasil penelitian, dilakukan observasi dan analisis film, dan kemudian beberapa adegan dipilih sebagai objek penelitian. Pada adegan tersebut, dengan mengacu pada teori Rasisme James M. Jones, diidentifikasi tanda-tanda rasisme dalam film. Studi ini menemukan bahwa film “*Straight Outta Compton*” menampilkan masalah rasisme dalam adegan dan dialognya. Fenomena rasisme terhadap warga minoritas di Amerika digambarkan dalam alur cerita film, dengan tanda-tanda rasisme ditampilkan dalam kostum dan aktivitas dalam adegan. Selain itu, masalah rasisme juga digambarkan secara lisan. Rasisme di Amerika Serikat merupakan persoalan kompleks yang terus berlangsung sepanjang sejarah. Film “*Straight Outta Compton*” tidak sekadar sebuah biopik musik, melainkan dokumen sosial yang menggambarkan perlawanan komunitas terpinggirkan melalui ekspresi musik hip hop.

Fenomena bertemunya ras yang berbeda dalam kolonialisasi adalah awal terjadinya rasisme. Ide kolonialisme muncul karena keinginan untuk memperluas wilayah ke Eropa. Konsep ras mulai digunakan dalam konteks interaksi sosiologis global sejak saat itu. Rasisme adalah ideologi

kolonial yang melegitimasi kekerasan yang dilakukan oleh masyarakat kolonial kulit putih Eropa terhadap orang dari ras lain. Kasus seperti itu juga terjadi pada orang Maori di tengah komunitas kulit putih Selandia Baru, seperti yang terjadi pada orang kulit hitam di Amerika. *Rap* adalah bentuk ekspresi

yang berakar pada budaya kuno, melawan tradisi lisan, *ghetto*, dari budaya Afrika. Hip hop adalah ekspresi budaya yang berasal dari kemiskinan, diskriminasi, dan rasisme. Hip hop dianggap sebagai “sarana kreatif untuk mencoba melarikan diri dari kemiskinan dan penindasan sambil mengomentarnya” bagi kaum muda yang tinggal di pusat kota New York (Alam & Dafizar, 2018)<sup>3</sup>.

Menurut Emmet G. Price III dalam buku *Hip Hop Culture* (2006), dekade antara tahun 1960-1970 dianggap sebagai masa berkabung bagi komunitas kulit hitam Amerika. Banyak kelompok minoritas turun ke jalan untuk melawan praktik diskriminasi dan rasis yang meluas di negara tersebut. Ini disebabkan oleh fakta bahwa mereka memiliki akses terbatas ke keadilan, layanan kesehatan, hak pilih, kesempatan kerja, dan hak-hak warga negara lainnya. Gerakan hak-hak sipil berhasil mencapai banyak hal melalui protes, pawai, boikot, aksi duduk, dan metode non-kekerasan lainnya. Salah satu pencapaian terbesar adalah Undang-Undang Hak Sipil untuk mengakhiri diskriminasi rasial pada tahun 1964 dan Undang-Undang Hak Pilih dan Hak Asasi Manusia pada tahun 1965. Namun, Dr. Martin Luther King meninggal pada 4 April 1968. Sejarah Amerika tidak dapat lepas dari latar belakang suku asli Amerika itu sendiri, termasuk proses kolonisasi oleh penduduk kulit putih dan pengalaman suku Indian, yang dikenal dengan sebutan “suku Indian berkulit merah”. Ekspansi Eropa membawa ribuan budak dari Afrika ke Amerika untuk membantu membuka lahan pertanian dan menetap di sana. Budak-budak ini dipaksa bekerja tanpa henti dan diperlakukan secara tidak manusiawi. Sistem perbudakan menciptakan relasi kuasa antara majikan dan budak, yang sering kali disertai dengan rasisme (Ngabalin, 2020)<sup>4</sup>.

Ras manusia terbagi ke dalam tiga kelompok besar: ras Kaukasia atau ras kulit putih, ras Negroid atau ras kulit hitam, dan ras Mongoloid atau ras kulit kuning (Edgar, 2016)<sup>5</sup>. Orang kulit hitam dan Negroid sering dianggap sebagai minoritas atau kelas bawah di

Penonton terhadap Konflik Keluarga dalam Film “Dua Garis Biru.” *Jurnal Audiens*, 2019, pp.1-8.

3 Alam, M., & Dafizar, D. “Pendidikan Islam Berwawasan Multikultural.” *Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 3, issue 2, 2018.

4 Ngabalin, M. “Rasisme dan Kaum Tertindas: Perjuangan Nir Kekerasan Martin Luther King Jr. dan Implikasinya Bagi Masyarakat Papua.” *Jurnal Ilmiah Teologi Dan Studi Agama*, vol. 2, 2020.

5 Edgar, A.N. “Commenting straight from the underground: N.W.A., police brutality, and youtube as a space for neoliberal resistance.” *Southern Communication Journal*, 2016, pp.223-236.

masyarakat Amerika. Orang Negro Amerika rata-rata berada di status sosial yang lebih rendah daripada orang kulit putih dalam hal pendapatan, pendidikan, dan pekerjaan, yang menunjukkan inferioritas sosial mereka. Ini lebih masuk akal untuk dijelaskan sebagai akibat dari sikap rasial yang dipegang oleh mayoritas orang kulit putih daripada inferioritas biologis orang kulit putih. Pada akhirnya, peristiwa ini tidak hanya berdampak pada musik hip-hop dan ras kulit hitam yang terlibat, tetapi juga dapat menyadarkan orang di seluruh dunia tentang sisi gelap pemerintah yang selama ini dianggap baik untuk masyarakat. Representasi didefinisikan sebagai cara seseorang, gagasan, atau pendapat tertentu ditampilkan dalam media.

Rasisme muncul dalam bentuk perbedaan perlakuan terhadap seseorang yang dianggap berbeda dengan memberikan penilaian yang diukur berdasarkan karakteristik ras, sosial, atau konsep self- mental, yaitu keyakinan bahwa jenis kelamin, agama, bahasa, atau orientasi seksual seseorang tidak menentukan derajat atau kedudukan seseorang dalam perilaku sosial. Rasisme sebenarnya sudah ada sejak lama. Pengertian rasisme terus berkembang seiring evolusi manusia. Rasisme sering dikaitkan dengan hal-hal seperti tribalisme, xenofobia, keangkuhan, prasangka, dan permusuhan dan perasaan negatif terhadap kelompok etnis atau bangsa lain, kadang-kadang disertai dengan sikap brutal. Pemahaman rasisme berkembang seiring berjalannya waktu. Pengetahuan formal yang diperoleh melalui pelajaran sekolah hingga pengetahuan yang diperoleh melalui teknologi digital. Salah satu metode untuk memahami rasisme di era digital saat ini melalui film. Film adalah komponen komunikasi yang menggunakan gambar bergerak untuk menghasilkan cerita yang berisi pesan yang disampaikan kepada khalayaknya. Film adalah produk budaya dan alat ekspresi seni. Film sebagai komunikasi massa menggabungkan berbagai teknologi seperti fotografi dan rekaman suara, seni rupa, sastra, arsitektur, dan musik.

Penelitian ini bertujuan untuk menyampaikan kepada pembaca bagaimana dampak yang ditimbulkan dari fenomena rasisme pada kelangsungan hidup antar manusia. Rasisme merupakan peristiwa yang dapat direspon pada berbagai aspek sosial masyarakat, salah satu cara merespon rasisme yakni melalui musik. Hip hop adalah salah satu contoh saksi sejarah bagaimana industri musik berkembang seiring dengan peristiwa penting kemsayarakatan, hip hop dijadikan sarana untuk menyuarakan perasaan terhadap ketidakadilan

melalui seni yang dapat dinikmati pula di masa depan.

## Metode Penelitian

**Pendekatan** merupakan kunci utama dalam sebuah penelitian, metode kualitatif deskriptif digunakan untuk meneliti data dalam penelitian. Metode kualitatif adalah metode penelitian yang mengeksplorasi sebuah konsep dalam sebuah permasalahan penelitian. Proses penelitian ditonjolkan dengan landasan teori berdasarkan fakta di lapangan. Data metode kualitatif biasanya didapatkan dengan partisipasi peneliti terhadap kondisi atau peristiwa yang diteliti. Umumnya, data penelitian kualitatif diperoleh dari analisis wawancara, referensi maupun observasi. Proses pengumpulan data berfokus pada realitas peristiwa yang terjadi di lapangan. Penelitian dilakukan berdasarkan fenomena sosial yang terjadi di Amerika Serikat pada tahun 1980-an yang diangkat dalam film yang berjudul "*Straight Outta Compton*". Objek penelitian diambil dari kisah nyata yang dialami oleh musisi hip hop kulit hitam yang berjuang mengejar karir music serta melawan fenomena rasisme di Amerika Serikat. Penelitian dideskripsikan dengan menerapkan fokus teori Rasisme James M. Jones yang dibagi menjadi; rasisme individu, rasisme institusional, dan rasisme budaya.

Proses pengumpulan data melalui berbagai sumber pustaka sehingga dapat menjadi sumber pendukung dalam proses pencarian data. Film "*Straight Outta Compton*" menjadi sumber landasan utama penelitian yang kemudian didukung oleh referensi pustaka yang lain. Data pendukung informasi. Metode kualitatif dan pendekatan semiotika Roland Barthes digunakan untuk memperoleh hasil penelitian. Observasi dan analisis terhadap film kemudian memilih beberapa adegan sebagai objek penelitian. Pada adegan tersebut kemudian diidentifikasi tanda- tanda rasisme yang ada pada film berdasarkan adegan dan dialognya dengan mengacu pada semiotika Roland Barthes. Adapun hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa film "*Straight Outta Compton*" merepresentasikan isu rasisme pada adegan dan dialognya berdasarkan tanda-tanda yang telah dianalisis makna denotasi, konotasi, serta mitos nya. Fenomena rasisme terhadap warga minoritas di Amerika tergambarkan dalam alur cerita film ini, pada adegan tanda-tanda rasisme ditampilkan dalam kostum serta aktivitas dalam adegan tersebut, serta isu rasisme juga tergambarkan dalam bentuk verbal melalui dialog yang terdapat pada film ini. Tahapan penelitian akan membantu peneliti dalam melakukan penelitian kedepannya.



Pencarian topik dan ide penelitian merupakan tahapan awal dalam suatu penelitian, bertujuan untuk menentukan topik yang akan dibahas. Kemudian melakukan riset awal serta mencari data referensi untuk mendukung sumber informasi dari penelitian. Langkah ketiga yakni menggunakan referensi dalam film *“Straight Outta Compton”* sebagai data primer yang didukung oleh studi literatur sebagai data sekunder serta menonton dan mengamati film. Langkah selanjutnya yaitu menerapkan fokus teori James M. Jones dan Roland Barthes yang diterapkan dalam penelitian. Analisis isu rasisme serta korelasinya dengan industri musik hip hop di Amerika Serikat. Tahapan penelitian diakhiri dengan hasil penelitian sebagai luaran. Tahapan penelitian yang digunakan bertujuan agar proses dalam melakukan penelitian dapat lebih terstruktur serta telah disesuaikan dengan objek penelitian yang diambil yakni meneliti sebuah film. Metode penelitian diambil dengan tujuan untuk menyampaikan maksud dari film *“Straight Outta Compton”* yang dapat dipahami secara menyeluruh melalui sudut pandang fenomena rasisme yang dapat direpresentasikan melalui lirik-lirik pada musik hip hop.

Analisis naratif film digunakan sebagai metode penelitian ilmiah yang mendalam untuk mengkaji struktur, makna, dan mekanisme penceritaan dalam sebuah karya sinematografis. Metode ini bertujuan untuk mengungkap elemen-elemen naratif yang membangun pengalaman dan pesan film secara sistematis. Studi literatur kepustakaan merupakan metode sistematis untuk mengumpulkan, menganalisis, dan mensintesis sumber-sumber ilmiah yang relevan guna mendapatkan landasan teoritis dan empiris dalam sebuah penelitian. Metode ini bertujuan mengeksplorasi, mengkritisi, dan mengintegrasikan pengetahuan yang telah ada sebelumnya terkait topik penelitian tertentu. Metodologi ini tidak sekadar mengumpulkan referensi, melainkan menghasilkan sintesis pengetahuan yang membangun landasan teoritis dan empiris untuk penelitian lebih lanjut. Metode kajian historis-sosiologis digunakan dengan tujuan agar peneliti memahami fenomena sosial sebagai proses dinamis dan berkelanjutan. Metode ini tidak sekadar mendeskripsikan peristiwa, melainkan mengungkap mekanisme kompleks yang membentuk struktur dan transformasi masyarakat. Pendekatan ini menawarkan perspektif kritis yang melampaui batasan disiplin tunggal, menghasilkan pemahaman mendalam tentang kompleksitas kehidupan sosial dalam konteks historis dan struktural.

### Isi atau Pembahasan Rasisme

Latar belakang historis dari rasisme berawal dari akar yang kompleks dan beragam. Fenomena ini berkembang seiring dengan proses kolonialisme ekspansi kekuasaan ke wilayah Eropa serta praktik perdagangan manusia yang terjadi selama beberapa abad terakhir. Periode awal kemunculan colonial pada abad ke-15 hingga ke-19, ekspansi bangsa Eropa ke berbagai belahan dunia membawa konsekuensi ideologis yang signifikan. Bangsa-bangsa colonial mulai mengembangkan teori yang membenarkan dominasi mereka atas kelompok etnis lain dengan mengonstruksi hierarki rasial. Mitos superioritas para intelektual dan ilmuwan pada masa itu menciptakan narasi palsu tentang perbedaan biologis antar ras. Mereka menggunakan argumen dengan informasi palsu untuk melegitimasi praktik penindasan dan diskriminasi (Bell, 2021)<sup>6</sup>. Faktor pendorong utama dari rasisme adalah kepentingan ekonomi yang kontras antar ras, perdagangan budak dan eksploitasi sumber daya di wilayah jajahan membutuhkan pembenaran ideologis. Kelompok tertentu dominan membentuk identitas dengan mendefinisikan perbedaan dan karakteristik mereka, rasisme menjadi mekanisme untuk mempertahankan struktur sosial yang tidak setara. Teori evolusi disalahgunakan untuk membenarkan hierarki rasial tentang gagasan “ras unggul” yang dikembangkan pada abad ke-19 dengan interpretasi selektif terhadap perbedaan genetik dan kultural. Dampak global dari rasisme tidak hanya sekedar prasangka individual, melainkan system yang melembaga dan mempengaruhi struktur sosial, ekonomi, dan politik di berbagai belahan dunia. Rasisme bukanlah fenomena alamiah, melainkan konstruksi sosial yang dibentuk oleh serangkaian kepentingan historis, ekonomi, dan kekuasaan. Pemahaman mendalam tentang asal-usul rasisme dapat membantu untuk mengidentifikasi dan melawan praktik deskriminatif (Muhammad Azhar, 2018)<sup>7</sup>.

### Hip Hop

Musik hip hop memiliki sejarah yang kaya dan kompleks, bermula dari lingkungan urban di Amerika Serikat pada akhir dekade 1970-an. Hip hop lahir di lingkungan Afrika Amerika dan Latin, khususnya di

6 Bell, N. “IJDl: Book Review.” International Journal of Information, Diversity and Inclusion, 2021. p.146

7 Muhammad Azhar. “Analisis Semiotika Pemaknaan Rasisme Dalam Film Hidden Figures Karya Theodore Melfi.”, 2018.

Bronx, New York City, pada pertengahan hingga akhir dekade 1970-an. Periode ini ditandai dengan kondisi sosial ekonomi yang sulit, termasuk pengangguran, kemiskinan, dan diskriminasi yang dialami komunitas minoritas di perkotaan. Faktor pembentuk hip hop memiliki beberapa elemen kunci yang turut berkontribusi dengan kelahiran hip hop, kultur hip hop tercipta dari tradisi DJ yang memainkan musik dengan Mcing dan sesekali disertai dengan street dance (Kasfiyullah & Alfian, 2023)<sup>8</sup>. DJ Kool Herc dianggap sebagai "Bapak Hip Hop" karena mencetuskan beat pertama kali, serta Grandmaster Flash turut mengembangkan Teknik scratching dan mixing yang revolusioner, kemudian Afrika Bambaataa menjadi contributor penting dalam mengembangkan estetika dan filosofi hip hop. Musik ini awalnya merupakan sarana ekspresi bagi kaum muda di perkotaan, menjadi wadah untuk mengungkapkan realitas sosial, perjuangan, dan harapan komunitas minoritas. Pada awal dekade 1980-an, hip hop mulai berkembang dari sekedar musik komunitas menjadi genre musik yang dapat dinikmati secara luas. Album pertama hip hop yang sukses komersial adalah "Rapper's Delight" dari kelompok The Sugarhill Gang pada tahun 1979. Hip hop tidak hanya sekedar genre musik, tetapi juga merupakan gerakan budaya yang mewakili suara kaum tertindas, mengkritisi ketidakadilan sosial, dan menjadi media ekspresi identitas dan perlawanan. Musik hip hop lahir dari kombinasi kompleks antara kondisi sosial, kreativitas musik, dan semangat pembebasan kaum muda di lingkungan urban Amerika Serikat (Spencer, 2019)<sup>9</sup>.

### Korelasi Rasisme dan Hip Hop

Hubungan kompleks antara fenomena rasisme dan musik hip hop tidak dapat dilepaskan dari aspek sejarah, sosial budaya dari rasisme dan hip hop itu sendiri. Rasisme berangkat dari terjadinya perbudakan pada era kolonialisme yang melibatkan ras kulit hitam sebagai pihak yang ditindas, kemudian hip hop muncul sebagai genre musik dengan nuansa baru yang berawal dari ras kulit hitam. Seiring berkembangnya zaman, musik hip hop tumbuh merespon sesuai dengan fenomena yang terjadi pada masa ke masa. Hip hop lahir dari komunitas

Afrika-Amerika yang berkembang menjadi sarana untuk mengkritisi marginalisasi dan diskriminasi yang dialami oleh komunitas kulit hitam. Genre musik hip hop merupakan cara masyarakat ras kulit hitam menyuarakan perlawanan terhadap fenomena rasisme yang melembaga dalam masyarakat Amerika Serikat.

Hip hop berkembang menjadi medium komunikasi yang kuat untuk mengungkapkan pengalaman diskriminasi rasial masyarakat Amerika Serikat. Saksi suatu peristiwa dapat dituliskan dalam sebuah lirik lagu yang menyuarakan ketidakadilan dengan makna-makna satir dan intonasi yang terkesan kasar. Musisi hip hop mengkritisi fenomena diskriminasi yang dihadapi berdasarkan pengalaman pribadi maupun yang berasal dari peristiwa komunitas kulit hitam. Para musisi hip hop yang terkenal pada era 90-an seperti Public Enemy, Tupac Shakur, N.W.A, dan Kendrick Lamar secara eksplisit menggunakan lirik mereka untuk mengeksplorasi fenomena-fenomena rasisme, ketidaksetaraan, dan perjuangan hak warga sipil.

Masyarakat awam terkadang sering salah persepsi akan respon musisi hip hop dalam menanggapi fenomena rasisme ini melalui lirik-lirik yang dilontarkannya. Genre hip hop yang berkembang dengan stereotip buruk karena memiliki konotasi negatif serta pemaknaan dengan *framing* kasar sering dipandang dari sisi negatif. Anggapan adanya glorifikasi kekerasan dan kriminalitas yang terlalu frontal menjadikan hip hop tidak mudah diterima oleh seluruh lapisan masyarakat sebagai bentuk protes tindak diskriminasi. Lirik yang mengarah kepada kata-kata umpatan tidak terjadi tanpa alasan, hal tersebut pada dasarnya mewakili kekecewaan ras kulit hitam yang sebenarnya tidak seberapa dibandingkan dengan perbuatan yang telah mereka hadapi. Masyarakat ras kulit hitam harus merasakan adanya penindasan, kematian, ketidakadilan, penyiksaan serta masih banyak hal lain yang melanggar Hak Asasi Manusia. Mereka tidak mendapatkan haknya sebagai warga sipil yang seharusnya dapat hidup berdampingan secara damai sebagai masyarakat pada umumnya karena stereotip negatif yang telah dibentuk terhadap mereka (Jenkins, 2006)<sup>10</sup>.

Representasi lirik pada musik hip hop bukanlah hal yang dapat diterima seluruh masyarakat, terkadang pada lirik terkandung penggunaan bahasa

8 Kasfiyullah, & Alfian, H. "Perlawanan Musisi Gambang Kromong Terhadap Dominasi Industri Musik Mainstream." Emerald: Journal of Economics and Social Sciences, 2023, pp.47-62.

9 Spencer, C. L. "Critical Review of Break Beats in the Bronx: Rediscovering Hip-Hop's Early Years." Emerald: Digital Research at Fordham, 2019.

10 Jenkins, T.S. "Mr. Nigger: The challenges of educating Black males within American society." Journal of Black Studies, 2006. pp.127-155.

dan citra yang dapat dianggap problematik. Musik hip hop seakan-akan tidak memiliki filter dalam bahasa yang digunakan dan terkadang di salah artikan sebagai sebuah ujaran kebencian. Popularitas musik hip hop berkembang hingga masyarakat non-Afrika-Amerika sekalipun, hal itu dapat terjadi karena pendengar musik membutuhkan genre musik yang berbeda. Kehadiran hip hop memberikan nuansa baru musik yang semakin beragam dan berdampak pada industri music secara global.

Kontribusi positif musik hip hop terhadap masyarakat luas yakni dapat meningkatkan kesadaran akan isu-isu rasisme serta memberikan ruang berekspresi bagi komunitas yang terpinggirkan. Selain itu dapat menjadi pendorong dialog public akan diskriminasi yang berdampak pada kehidupan bermasyarakat secara berkelanjutan. Korelasi antara music hip hop dan rasisme tidak bersifat linear, melainkan dialektis. Hip hop lahir sebagai respon terhadap rasisme, namun pada saat yang sama turut membentuk dan dipengaruhi oleh dinamika rasial yang kompleks dalam masyarakat.

### Film "Straight Outta Compton"

*Straight Outta Compton* merupakan film drama biografi yang dirilis pada tahun 2015 di Amerika Serikat dan disutradarai oleh F. Gary Gray. Film ini mengisahkan tentang grup hip hop N.W.A. dari Compton, California yang dibintangi oleh O'Shea Jackson Jr. sebagai Ice Cube dalam peran utama, Corey Hawkins sebagai Dr. Dre, Jason Mitchell sebagai Eazy-E, dan Paul Giamatti sebagai Jerry Heller. Judul film ini diambil dari nama lagu utama dan lagu perdana grup hip hop N.W.A dan film ini mendapatkan penilaian positif serta menghasilkan lebih dari \$200 juta dollar di seluruh dunia. Lagu "*Straight Outta Compton*" menempati peringkat ke-2 tangga album *Billboard* 200 Amerika Serikat pada tahun 2015. Film ini juga mendapatkan penghargaan *MTV Movie Award* sebagai film *Best True Story*, penghargaan *NAACP Image Award* untuk *Outstanding Motion Picture*, dan penghargaan *BET Award* untuk *Best Movie* (Agustinus & Simanjuntak, 2021)<sup>11</sup>.

Film "*Straight Outta Compton*" dimaksudkan untuk mendokumentasikan perjalanan kelompok rap revolusioner N.W.A (*Niggaz Wit Attitudes*) yang secara signifikan mengubah persepsi musik hip hop

dan budaya populer Amerika pada akhir 1980-an dan awal 1990-an. Tujuan utama pembuatan film adalah sebagai dokumentasi sejarah music dengan memvisualisasikan perjuangan musisi hip hop Afrika-Amerika di era 90-an. Film ini menggambarkan bagaimana grup musik hip hop N.W.A. membentuk genre "*gangsta rap*" yang berakar dari lingkungan tempat tinggal mereka sebagai sebuah focus musik hip hopnya. Grup N.W.A. juga turut mengungkap bagaimana konteks sosial-politik yang terjadi pada kehidupan pribadi mereka masing-masing yang kemudian melahirkan karakteristik dari musik hip hop mereka (Bailey, M. B., Nawara, S., & Thomas, 2018)<sup>12</sup>.

Kritik sosial akan rasisme dieksplorasi dalam film ini dengan sistematis sesuai dengan yang dialami oleh grup N.W.A. serta komunitas kulit hitam. Musik menjadi alat perlawanan terhadap ketidakadilan ditunjukkan dalam beberapa adegan sebagai sebuah simbolisasi. Film ini juga merepresentasikan budaya dengan memberikan perspektif asli pelaku sejarah musik hip hop dengan mengungkap stereotip yang selama ini diyakini banyak orang. N.W.A. menjelaskan bagaimana tindak rasisme terjadi secara nyata ditengah lingkungan masyarakat bahwasannya perspektif masyarakat awam akan kulit hitam ternyata salah.

Pertimbangan produksi film "*Straight Outta Compton*" melibatkan langsung anggota N.W.A serta melakukan penelitian secara mendalam tentang konteks historis dari latar belakang yang akan diangkat. Sutradara berkomitmen untuk menyajikan narasi yang otentik dan tidak dibumbui secara berlebihan. Para kritikus dan akademisi berpendapat bahwa film ini mendokumentasikan momen kritis dalam sejarah music Amerika serta memberikan visualisasi antara seni, identitas, dan perlawanan sosial. Perspektif mendalam tentang dinamika ras di Amerika turut diidentifikasi dalam film ini.

"*Straight Outta Compton*" lebih dari sekadar film biografi. Film ini adalah dokumentasi sosial penting yang menggambarkan bagaimana musik hip hop menjadi suara perlawanan bagi komunitas yang terpinggirkan. N.W.A. menjadi contoh terhadap berkembangnya industri musik yang berakar dari fenomena masyarakat dengan melalui berbagai

11 Agustinus & Simanjuntak. "Racial Stereotype and African American Resistance Against the Authority in *Straight Outta Compton* (2015) by Felix Gary Gray." 1st UMGESHIC International Seminar on Health, Social Science and Humanities, 2021. pp.743-747.

12 Bailey, M. B., Nawara, S., & Thomas, T. "Tweeting about Race: An Analysis of US Senatorial Twitter Activity Regarding Issues Impacting Blacks and Latinos." *National Political Science Review*, 2018. pp.111-131.

pendekatan. Pengalaman empiris dari masing-masing anggota grup merupakan pelajaran berharga yang perlu direnungkan dampaknya di masa depan. Film ini menyampaikan tentang bahaya akan konflik yang terjadi pada sesama makhluk sosial dan akibatnya terhadap keberlanjutan hidup umat manusia. Musik hip hop merupakan sarana merespon suatu peristiwa dengan seni yang dapat dinikmati oleh penikmat musik.

### Latar Belakang N.W.A.

N.W.A. (*Niggaz Wit Attitudes*) merupakan grup hip hop legendaris yang berasal dari Compton, California, yang didirikan pada pertengahan tahun 1980-an. Grup ini memiliki peran fundamental dalam mengembangkan genre musik gangsta rap dan menjadi suara penting bagi komunitas Afrika Amerika di wilayah perkotaan. N.W.A. terdiri dari lima orang diantaranya adalah; Eric Wright (Eazy-E) sebagai pendiri dan produser utama, Andre Young (Dr. Dre) sebagai produser dan komposer utama, O'Shea Jackson (Ice Cube) sebagai penulis lirik dan rapper, Lorenzo Patterson (MC Ren) sebagai rapper, dan Antoine Carraby (DJ Yella) sebagai rapper dan komposer.

Revolusi music N.W.A. dalam mengekspresikan realita kerasnya kehidupan di perkotaan Amerika melalui album "*Straight Outta Compton*" tahun 1988 menjadi titik balik dalam sejarah hip hop dengan mengungkap kekerasan, diskriminasi, dan perlawanan terhadap otoritas kepolisian. Lagu kontroversial mereka, "*Fuck tha Police*" mengundang kritikan keras dari aparat kepolisian, namun menjadi anthem perlawanan terhadap rasisme di seluruh dunia. Kontribusi N.W.A. pada industri hip hop tidak hanya sebagai seorang grup musik, namun berkembang secara individual juga setelah mereka menyatakan bubar dan masing-masing anggota mencapai kesuksesan signifikan pada industri musik hip hop.

Eric Lynn Wright (Eazy-E) lahir pada 7 September 1964, ia dikenal sebagai *rapper*, penulis lagu, penerbit rekaman, dan pengusaha yang mendorong *West Coast Rap* dan *Gangsta Rap* dengan memimpin grup music N.W.A. Bersama labelnya *Ruthless Records*. Eazy dilahirkan dan dibesarkan di Compton, California dengan menghadapi beberapa masalah hukum karena berkecimpung pada narkoba dan gangster. *Ruthless Records* menjadi rumah awal bagi grup N.W.A. menciptakan lagu-lagu perdananya dibawah kepemimpinan Eazy-E. Bubarnya grup musik hip hop N.W.A. berawal dari pertikaian sengit antara

Eazy-E dengan Ice Cube dan Dr. Dre yang pada akhirnya Eazy memutuskan untuk berkarir sebagai solo rap dengan mengeluarkan dua EP. Eazy turut berjasa atas kesuksesan rap *Bone Thugs-N-Harmony* dengan mendatangi serta memulai debut pada tahun 1993-1994. Pada tahun 1995, Eazy-E secara tiba-tiba mengidap AIDS dan meninggal dunia akibat komplikasi. Eazy kemudian dikenang sebagai "*Godfather of Rap Gangsta*".

Andre Romelle Young (Dr. Dre) lahir pada 18 Februari 1965, ia adalah seorang produser rekaman, eksekutif rekaman, rapper, dan actor. Dre merupakan founder dan CEO dari *Aftermath Entertainment* serta mantan co-founder dan *rapper* dari *Death Row Records*. Dre telah memproduseri banyak album dan menjadi fondasi penting bagi beberapa rapper terkenal di dunia, seperti Snoop Dogg, Tupac, Eminem, dan 50 Cent. Kemunculan West Coast G-Funk sebagai music rap yang kental dengan beat-beat berat dan penggunaan synthesizer diprakarsai oleh Dr. Dre. Karir music Dre dimulai sebagai anggota *World Class Wreckin Cru*, namun dirinya terkenal ketika bergabung dengan N.W.A. dengan penggunaan lirik-lirik eksplisit untuk menggambarkan kenyataan keras di kehidupan jalanan kota Compton yang sangat dekat dengan mereka. Pada tahun 1992, Dre merilis debut solonya "*The Chronic*" yang diterbitkan oleh *Death Row Records*. Album ini melambungkan nama Dr. Dre serta mendapat pengakuan sebagai salah satu artis rap terbaik sepanjang masa. Album *The Chronic* berhasil menjadikan Dre menjadi 1 dari 10 the *best-selling American performing artist* pada tahun 1993 dan album ini berhasil mendapatkan *Grammy Award* ke-36 tahun 1994 untuk single "*Let Me Ride*". Pada era 2000-an, Dre memfokuskan karirnya untuk memproduksi artis-artis lain dan tetap berkontribusi menyumbangkan suara pada album artis-artis binaannya. Dre merekrut Eminem dan 50 Cent kedalam label *Aftermath* pada tahun 1998 dan 2003. Dre Kembali memenangkan penghargaan produser terbaik dan *Best Rap Performance by a Duo or Grup* pada *Grammy* ke-43 pada tahun 2001 (Dutra, 2021)<sup>13</sup>.

O'Shea Jackson (Ice Cube) lahir pada 15 Juni 1969, dikenal sebagai rapper, penulis lagu, aktor, dan produser film. Cube berkontribusi penting pada pembuatan lirik lagu-lagu terkenal N.W.A. sehingga menjadi legendaris. Album solo rap AmeriKKKa's

13 Dutra, P. "The Ultimate Drive by: Racionais MC's, Ice Cube, and the Pursuit of Blackness." *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 2021. pp.42-55.



Most Wanted (1990), Death Certificate (1991), dan The Predator (1992) semuanya sukses secara global. Nama Ice Cube masuk dalam penghargaan Rock and Roll Hall of Fame sebagai salah satu anggota N.W.A. pada tahun 2016. Ice Cube membentuk grup rap pertamanya C.I.A yang berasal dari Los Angeles pada tahun 1986. Pada grup hip hop N.W.A. ia berperan sebagai penulis lirik dan rapper utama serta membentuk identitas awal *West Coast* dan *East Coast*. Ice Cube juga memiliki karir sebagai actor film sejak tahun 1990-an, ia memasuki dunia perfilman dengan berperan sebagai Doughboy dalam debutnya di film *Boyz n The Hood* tahun 1991 yang diberi nama berdasarkan lagu rap karangan Ice Cube. Ia juga ikut membintangi film komedi *Friday* tahun 1995 yang melahirkan *franchise* sukses dan membentuk citra publiknya menjadi seorang aktor. Cube juga memulai debutnya sebagai sutradara dalam film *The Players Club* tahun 1998. Ice cube turut memproduksi film *Straight Outta Compton* yang menceritakan pengalaman dari grup music N.W.A. (Sugawa et al., 2023)<sup>14</sup>.

Lorenzo Jerald Patterson (MC Ren) lahir pada 16 Juni 1969, dikenal sebagai rapper, penulis lagu, dan produser rekaman. Ren merupakan pendiri dan pemilik label rekaman independent *Villain Entertainment*. MC Ren memulai karirnya sebagai artis solo yang menandatangani kontrak dengan *Ruthless Records* milik Eazy-E pada awal tahun 1987, saat masih duduk di bangku SMA. Setelah grup N.W.A. dibubarkan, Ren tetap bersama *Ruthless* dan merilis tiga album solo termasuk *Shock of the Hour* yang kontroversial. Pada tahun 2016, ia diberi penghargaan oleh *Rock and Roll Hall of Fame* sebagai salah satu anggota N.W.A. Kemudian pada tahun 2024, ia menerima *Grammy Lifetime Achievement Award* sebagai anggota N.W.A. bersama dengan anggota lainnya (Kim, 2017)<sup>15</sup>.

Antoine Carraby (DJ Yella) lahir 11 Desember 1961, dikenal sebagai DJ, produser rekaman, dan sutradara film. Yella memulai karirnya sebagai anggota *World Class Wreckin' Cru* bersama dengan Dr. Dre. Ia kemudian bergabung dengan grup rap gangsta perintis N.W.A yang awalnya terdiri dari Dr. Dre, Ice Cube, Arabian Prince dan Eazy-E dan menjadi

anggota grup yang tidak terlalu mencolok tetapi paling lama bertahan. Album studio pertamanya dan satu-satunya yakni *One Mo Nigga ta Go* dirilis pada tahun 1996 melalui *Street Life Records* dan didedikasikan untuk Eazy-E. Setelah album dirilis, ia meninggalkan industri musik untuk menyutradarai film porno hingga tahun 2011, ketika ia mulai mengerjakan album baru berjudul *West Coastin* (Green, 2018)<sup>16</sup>.

Film dokumenter "Straight Outta Compton" (2015) menghidupkan kembali sejarah mereka, memperkenalkan generasi muda pada kontribusi historis N.W.A. dalam industri musik dan gerakan sosial. Film ini mengungkapkan bagaimana perjalanan sekelompok ras kulit hitam melewati naik turunnya kehidupan untuk mencapai kesuksesan dan melawan ketidakadilan. Felix Gary Gray lahir pada 17 Juli 1969, dikenal sebagai sutradara dan produser film yang berjasas dibalik terciptanya film *Straight Outta Compton*. Gray memulai karir sebagai sutradara di berbagai video musik dan mendapatkan berbagai pujian serta penghargaan. Beberapa video music seperti "It Was a Good Day" oleh Ice Cube, "Natural Born Killaz" oleh Dr. Dre dan Ice Cube, "Keep Their Heads Ringin'" oleh Dr. Dre, "Waterfalls" oleh TLC, dan "Ms. Jackson" oleh Outkast. Gary memulai debut sutradaranya di film komedi *Friday* tahun 1995. Sejak itu ia menyutradarai film *Set It Off* (1996), *The Negotiator* (1998), *The Italian Job* (2003), *Be Cool* (2005), *Law Abiding Citizen* (2009), dan *Straight Outta Compton* (2015). Ia juga menyutradarai film kedelapan dari *franchise Fast & Furious*, *The Fate of the Furious* (2017), yang merupakan film terlaris ke-23 sepanjang masa (Edgar, 2016)<sup>17</sup>.

### Alur Cerita Film "Straight Outta Compton"

"Straight Outta Compton" berawal dari pembentukan dan perjalanan revolusioner grup musik hip hop N.W.A. (*Niggaz Wit Attitudes*), sebuah grup hip hop yang mengubah persepsi musik Amerika pada akhir tahun 1980-an. Berlatar di Compton, California dengan sebuah komunitas urban penuh tantangan dan diskriminasi. Film ini menggambarkan bagaimana musik dapat menjadi instrumen perlawanan sosial. Awal film menampilkan Eric "Eazy-E" Wright sebagai

14 Sugawa, A. O., Anggraeni, D., & Wulansari, D. "The Analysis of Impoliteness Strategies on Ice Cube's Songs." *MEDIOVA: Journal of Islamic Media Studies*, 2023. pp.1-15.

15 Kim, K. "Queer-coded Villains (And Why You Should Care)." *Dialogues Rutgers Journal*, 2017. pp.156-165.

16 Green, A. "The Rhetoric of N.W.A.'s 'Fuck Tha Police'." *Pepperdine Journal of Communication Research*, vol.6, Issue 1, 2018. p.10.

17 Edgar, A.N. "Commenting straight from the underground: N.W.A., police brutality, and youtube as a space for neoliberal resistance." *Southern Communication Journal*, 2016, pp.223-236.

pemuda yang terlibat dalam perdagangan narkoba dan gangster di lingkungan rumahnya. Andre "Dr. Dre" Young sebagai musisi berbakat dengan keistimewaan dan passionnya pada musik. O'Shea "Ice Cube" Jackson sebagai penulis lirik berbakat dengan memiliki kesadaran sosial yang tinggi. Mereka berasal dari lingkungan dengan kultur yang sama, sebuah komunitas Afrika-Amerika yang menghadapi tekanan sistematis rasial, kemiskinan, dan kekerasan oleh aparat kepolisian. Film ini menampilkan kehidupan keras yang ada di kota Compton, California dengan berbagai permasalahan yang ada.

Kelahiran grup N.W.A. berawal dari Eazy-E yang menggunakan dana dari aktivitas ilegalnya untuk mendanai rekaman dibantu oleh Dr. Dre dengan mengembangkan genre musik yang baru dan revolusioner. Kemudian Ice Cube berperan untuk menulis lirik berdasarkan peristiwa sosial yakni menggambarkan realita kerasnya kehidupan perkotaan di Compton. Proses kolaborasi tersebut akhirnya menjadi satu kesatuan yang disebut sebagai *Niggas Wit Attitudes* atau N.W.A. bersama dengan MC Ren, DJ Yella, dan D.O.C. N.W.A. akhirnya menciptakan album "*Straight Outta Compton*" sebagai manifestasi perlawanan kepada aparat kepolisian dengan lagu "Fuck tha Police" sebagai puncak ekspresi kritik sosial dari grup tersebut mewakili komunitas kulit hitam yang tertindas. Konflikpun muncul antara N.W.A. dengan pihak kepolisian yang merespon Tindakan tersebut. Film ini secara jelas menggambarkan reaksi keras aparat kepolisian terhadap musik mereka sehingga FBI mengirimkan surat peningatan kepada grup hip hop N.W.A. Pada akhirnya muncul konflik sosial yang ditimbulkan akibat tindakan dalam lagu tersebut berdampak pada media massa yang kemudian mengkriminalisasi musik mereka.

Album "*Straight Outta Compton*" mulai terkenal dan nama N.W.A. melambung secara global hingga digemari oleh masyarakat non-Afrika-Amerika sekalipun. Konflik lain bermunculan seiring dikenalnya mereka di industri music khususnya hip hop, mereka kerap mendapat kecaman dari pihak kepolisian dan juga pemerintahan. Permasalahan turut terjadi di dalam internal grup

N.W.A. itu sendiri, perselisihan muncul antara Ice Cube dan Eazy-E karena royalty dan masalah persaingan di dalam grup. Pada akhirnya Ice Cube memutuskan untuk keluar dari grup disusul dengan Dr. Dre yang merasa tidak sejalan lagi dengan N.W.A. Perseteruan tetap berlanjut dengan diciptakannya label rekaman dari masing-masing individu tersebut,

satu persatu memulai karir solonya sebagai musisi rap hip hop dengan saling *diss* satu sama lain. Konflik dilakukan dengan menyurakan satir di dalam lirik-lirik musiknya untuk menyinggung pihak lain, mereka saling berbalas *diss track* dengan merilis lagu-lagu hip hop mereka masing-masing.

Perkembangan karir solo mereka telah mengalami kemajuan yang signifikan, terlepas dari sebuah kesatuan grup N.W.A. Dr. Dre telah sukses bersama label rekamannya *Aftermath Records* dengan memproduksi musik-musik yang pada akhirnya terkenal. Karir Dr. Dre mulai berkembang ketika bergabung dengan label rekaman Death Row Records bersama Tupac dan Snoop Dogg yang dipimpin oleh Suge Knight. Pada kehidupan lain, Ice Cube merambah karir solonya menjadi seorang aktor, ia juga memiliki karir musisi yang sangat sukses berkat lagu dan album ciptaannya.

N.W.A. pada akhirnya kembali bersama secara duka karena Eazy-E mengidap AIDS dan harus dirawat secara intensif. Eazy-E akhirnya dinyatakan meninggal dunia akibat komplikasi dan film ini menjadikan momen tersebut sebagai peristiwa emosional klimaks dengan menunjukkan kompleksitas kehidupan mereka setelah N.W.A. dinyatakan bubar. Eazy-E berharap bahwa grup yang dulu pernah ada dapat Kembali bersama dan ia turut menyesal atas kesalahan yang telah diperbuat kepada rekan satu grupnya sehingga menyebabkan konflik internal. Film ini memotivasi penontonnya melalui visualisasi yang disajikan berdasarkan pengalaman nyata yang dialami oleh musisi yang bersangkutan, bertujuan agar masyarakat lebih peka akan diskriminasi rasisme serta ketidakadilan pada seluruh lapisan masyarakat. Musik juga dapat dipergunakan sebagai sarana untuk menyuarakan perlawanan terhadap penderitaan ras kulit hitam dengan mengedapankan keadilan dan meminimalisir kekerasan secara langsung. Perjalanan grup musik hip hop N.W.A. merupakan pelajaran berharga akan suatu kebersamaan berjuang melawan ketidakadilan yang terjadi. Rasa simpati akan kesadaran sosial membuat pandangan masyarakat terhadap ras kulit hitam menjadi tercerahkan dengan berbagai masalah kompleks yang harus dihadapi. Film "*Straight Outta Compton*" menyadarkan bahwa telah terjadi kesalahpahaman dalam struktur sosial masyarakat dengan menghadirkan perspektif yang selama ini terpinggirkan. Film ini menunjukkan bagaimana perjuangan untuk menyuarakan perasaan bagi kaum minoritas untuk mengubah suatu system yang telah mengakar. Hip hop melakukan perlawanan

melalui pendekatan seni yang mengubah pengalaman personal menjadi kekuatan kolektif dengan mengkritik system yang mendeskriminasi. Musik digunakan sebagai medium perubahan sosial, film “Straight Outta Compton” adalah dokumentasi sosial yang mendalam dan jauh melampaui jika hanya diyakini bahwa ini sekadar film musik, namun menghadirkan potret kritis tentang pergulatan identitas, kekuasaan, dan perlawanan dalam masyarakat Amerika Serikat.

### Teori Rasisme menurut James M. Jones

James McCoy Jones adalah seorang psikolog sosial Afrika-Amerika dan sarjana keanekaragaman budaya. Dia adalah Profesor Ilmu Psikologi dan Sains serta meneliti studi kulit hitam Amerika. Jones juga merupakan direktur Pusat Studi Keanekaragaman di Universitas Delaware. Dia adalah mantan presiden *Society of Experimental Social Psychology* dan *Society for the Psychological Study of Social Issues*. Jones sebelumnya mengajar di Universitas Harvard dan Universitas Howard sebelum bergabung dengan Universitas Delaware. Pada tahun 2011, ia menerima penghargaan *Outstanding Lifetime Contributions* untuk Psikologi dari *American Psychological Association*. Dia pensiun dari Universitas Delaware pada tahun 2018, dan memberikan kuliah pasca pensiun tentang keberagaman pada tanggal 16 April tahun itu. Jones membagi kategori fenomena rasisme menjadi tiga macam, yakni; rasisme individu, rasisme institusional, dan rasisme budaya.

### Rasisme Individu

Rasisme Individu adalah ekspresi prasangka terhadap seseorang secara personal, rasisme ini merupakan manifestasi dari sikap dan perilaku rasial yang berasal dari keyakinan dan prasangka pribadi seseorang terhadap kelompok etnis tertentu. Rasisme individu bersumber dari pemikiran personal, bisa melalui pengalaman pribadi maupun stereotip yang telah diwariskan secara turun-temurun. Bentuk ekspresi yang diutarakan seperti contohnya adalah ucapan yang mengandung *prejudice*, tindakan diskriminatif dalam interaksi secara langsung, dan upaya penolakan terhadap

sesuatu berdasarkan ras. Contoh peristiwa dari rasisme individu sendiri dapat berupa penolakan memperkerjakan seseorang karena latar belakang ras, dapat juga memberikan komentar rasis dalam suatu percakapan, serta menghindari interaksi dengan kelompok ras tertentu. Tindakan rasisme individu juga ditampilkan pada film “Straight Outta

Compton” (Young, 2024)<sup>18</sup>.



Gambar 1.1: Aparat kepolisian menggunakan bahasa dan perilaku yang merendahkan

Berdasarkan adegan tersebut, aparat kepolisian menahan Ice Cube yang hanya berjalan pada malam hari menuju ke rumahnya karena diduga melakukan tindakan mencurigakan. Pihak kepolisian menahan Cube dengan cara memborgolnya serta melontarkan bahasa dan perilaku yang merendahkan ras kulit hitam.



Gambar 1.2: Penangkapan sewenang-wenang yang didasari semata-mata berdasarkan warna kulit

Berdasarkan adegan tersebut, aparat kepolisian menahan Dr. Dre yang tidak sengaja terlibat dalam pertikaian di jalanan. Dre pada saat itu hanya mencoba menolong saudaranya yang berkonflik dengan kelompok lain. Kemudian aparat kepolisian salah persepsi tentang posisi Dre kemudian datang dan menangkap Dre karena diduga menimbulkan masalah.

18 Young, M. "All Eyez on Rap & Hip-Hop: Analyzing How Black All Eyez on Rap & Hip-Hop: Analyzing How Black Expression Is Criminalized and the Language of the Expression Is Criminalized and the Language of the Rap Act of 2022 Rap Act of 2022 All Eyez on Rap & Hip-Hop." *Technology & Arts Washington Journal of Law*, vol. 19, Issue. 2, 2024.





Gambar 1.3: Prasangka verbal terhadap sudut pandang komunitas kulit hitam

Berdasarkan adegan tersebut, seorang jurnalis mewawancarai Ice Cube yang karirnya telah sukses menjadi musisi rap solo. Jurnalis menanyakan tentang pendapat Cube mengenai lagu *"Fuck tha Police"* yang diciptakan dengan tujuan untuk menyebarkan ujaran kebencian terhadap aparat kepolisian. Ice Cube menjelaskan bahwa hal tersebut bukan tanpa alasan, melainkan lagu itu merupakan bentuk respon terhadap tindakan ketidakadilan yang dilakukan polisi terhadap hak warga sipil. Jurnalis lebih mementingkan citra buruk musik hip hop terhadap kepolisian tanpa mempertimbangkan sudut pandang dari korban yang tertindas.

### Rasisme Institusional

Rasisme Institusional adalah tindakan diskriminasi yang tertanam dalam sistem dan struktur kelembagaan yang secara tidak langsung membiasakan adanya ketidaksetaraan. Karakteristik dari rasisme ini adalah mekanismenya yang lebih terstruktur melalui suatu kebijakan yang secara tidak langsung merugikan kelompok tertentu. Prosedur yang diciptakan terkadang dapat menghasilkan diskriminasi didukung dengan kekuasaan otoriter. Rasisme institusional dapat terjadi pada sistem pendidikan, lembaga hukum, lingkungan kerja, fasilitas layanan publik, serta kebijakan pemerintahan. Contoh manifestasi pada rasisme ini



Gambar 2.1: Pembatasan akses bagi musisi kulit hitam memutar lagu *"Fuck tha Police"*

seperti halnya perbedaan akses pada pendidikan yang berkualitas, adanya perbedaan penilaian pada persoalan tertentu, perbedaan perlakuan hukum atau dalam sistem peradilan, serta keterbatasan dalam ekonomi. Tindakan rasisme individu juga ditampilkan pada film *"Straight Outta Compton"*.

Berdasarkan adegan tersebut, FBI memberikan peringatan terhadap grup musik hip hop N.W.A. agar tidak memutar lagu *"Fuck tha Police"* karena dianggap sebagai bentuk kebencian terhadap aparat polisi yang menggiring perspektif buruk masyarakat. Lagu yang dianggap terlalu frontal dan memiliki pengaruh negatif bagi orang yang mendengarnya, maka aparat kepolisian melakukan ancaman agar lagu tersebut tidak diputar kembali. Lagu *"Fuck tha Police"* ditulis oleh Ice Cube dengan tujuan untuk merespon fenomena diskriminasi terhadap komunitas kulit hitam yang terkadang diadili tanpa adanya alasan yang jelas.



Gambar 2.2: Himbauan aparat kepolisian untuk menyensor kata-kata dalam lagu-lagu N.W.A.

Berdasarkan adegan tersebut, aparat kepolisian memberikan surat terbuka untuk N.W.A. agar mereka dapat menyensor kata-kata yang dianggap tidak pantas untuk dicantumkan dalam lirik musik. Hal tersebut dilakukan untuk meminimalisir citra buruk polisi di masyarakat.



Gambar 2.3: Ancaman secara langsung aparat kepolisian terhadap grup N.W.A.

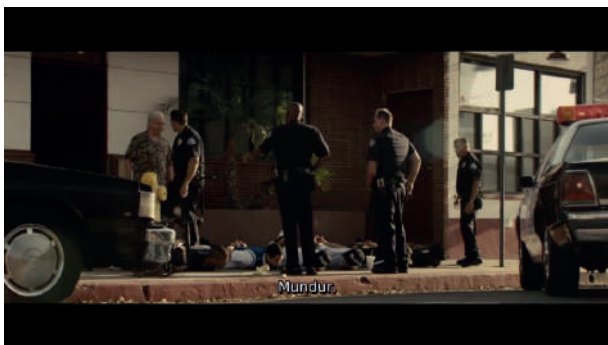


Berdasarkan adegan tersebut, lagu “Fuck tha Police” dilarang untuk dipertunjukkan dalam sebuah konser grup musik hip hop N.W.A. dikarenakan masalah keamanan. Aparat kepolisian berjaga secara langsung selama konser berjalan untuk memastikan bahwa tindakan dari N.W.A. tidak membahayakan. Namun, lagu tersebut tetap diputar sebagai simbol perlawanan bahwa ketidakadilan tidak bisa dibungkam begitu saja. Grup N.W.A. harus menerima konsekuensi dengan penangkapan atas dasar pelanggaran hukum.

### Rasisme Budaya

Rasisme budaya adalah proses sistematis dari penciptaan narasi dan representasi yang merendahkan atau mengeksploitasi kelompok etnis tertentu. Rasisme ini dapat terjadi karena adanya keyakinan yang mengakar akan sudut pandang yang salah tentang perbedaan warna kulit. Pandangan yang telah diwariskan secara turun-temurun pada akhirnya menjadi stereotip negatif bagi etnis tertentu. Sejarah perbudakan pada era kolonialisme menjadi awal alasan utama rasisme muncul. Seiring dengan berkembangnya zaman, konstruksi stereotip tentang ras kulit hitam dibentuk lewat media dengan narasi dominan yang mengesampingkan pengalaman kaum minoritas. Citra negatif terus dibentuk secara berkelanjutan dengan mekanisme representasi dapat melalui berbagai media. Rasisme budaya timbul karena adanya penyalahgunaan sejarah dan pengalaman di masa lampau yang memunculkan pandangan merugikan.

Berdasarkan adegan tersebut, beberapa aparat kepolisian menahan sekelompok orang kulit hitam yakni grup N.W.A. yang sedang bersantai ditepi jalan. Polisi meyakini bahwa mereka melakukan tindakan mencurigakan yang berbahaya dan bisa menjadi ancaman. Pada adegan tersebut, polisi mengungkapkan bahwa seharusnya mereka tunduk



Gambar 3.1: Penindasan kepada N.W.A. yang dianggap sebagai sebuah ancaman

dan patuh terhadap aparat karena telah melanggar hukum. Sikap rasisme ditunjukkan dengan instruksi untuk melakukan tiarap dan mengeledah barang bawaan mereka disertai dengan bahasa dan cara yang tidak etis.



Gambar 3.2: Prasangka verbal terhadap sudut pandang komunitas kulit hitam

Berdasarkan adegan tersebut, seorang polisi mengatakan bahwa ia tidak menyukai musik rap karena ia menganggap bahwa rap memberikan pengaruh yang buruk. Ia beranggapan bahwa musik rap menimbulkan banyak masalah dan konflik yang tidak penting.



Gambar 3.3: Media tidak menampilkan kenyataan sesuai realita yang terjadi

Berdasarkan adegan tersebut, anggota N.W.A. mengungkapkan kepada media tentang apa yang sebenarnya terjadi di Amerika. Media massa telah memberikan citra yang buruk terhadap musik hip hop yang diyakini bertanggungjawab atas fenomena yang telah terjadi. Media hanya menampilkan sisi buruk dari dunia hip hop tanpa menjelaskan apa yang melatarbelakangi fenomena tersebut. N.W.A. menjadi simbol perlawanan akan ketidakadilan melalui pendekatan musik kepada pendengar yang sadar akan permasalahan tersebut.

Relasi antar ketiga bentuk rasisme tersebut berawal dari suatu prasangka yang pada akhirnya berkembang menjadi lebih terstruktur, kemudian

tercipta pandangan yang diwariskan turun-temurun. Rasisme merupakan fenomena berbahaya yang dapat berdampak pada keberlangsungan hidup manusia di masa depan. Rasisme bukanlah sekadar masalah individu, melainkan masalah kompleks yang membutuhkan intervensi pada banyak aspek untuk dibongkar dan ditransformasi.

## Kesimpulan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa film *"Straight Outta Compton"* secara efektif merepresentasikan isu rasisme yang dihadapi oleh komunitas kulit hitam di Amerika Serikat. Pendekatan melalui penggunaan musik hip hop sebagai medium, film ini menggambarkan pengalaman diskriminasi dan perjuangan yang dialami oleh tokoh-tokoh dalam cerita. Analisis dilakukan berdasarkan teori rasisme James M. Jones menunjukkan adanya tiga bentuk rasisme; individu, institusional, dan budaya, yang terwujud dalam adegan-adegan film. Maka dari itu, film ini tidak hanya berfungsi sebagai hiburan tetapi juga sebagai alat kritik sosial yang mengedukasi penonton tentang realitas pahit yang dihadapi oleh kelompok minoritas. Penelitian lebih lanjut dapat mengeksplorasi dampak film ini terhadap persepsi publik mengenai rasisme dan peran musik hip hop dalam gerakan sosial. Saran pembaca terhadap penelitian ini adalah menyaksikan terlebih dahulu film *"Straight Outta Compton"* dengan tujuan untuk lebih terkoneksi dengan penelitian yang telah dilakukan melalui film tersebut. Film tersebut bukan merupakan film yang dapat dinikmati oleh segala umur, karena film tersebut bertujuan untuk menyampaikan sejarah yang berdasarkan pengalaman pribadi tanpa ada hal yang dilebih-lebihkan. Film ini juga mengandung konten-konten vulgar, kekerasan, bahasa yang tidak sopan. Penelitian selanjutnya mengenai film *"Straight Outta Compton"* diharapkan dapat meneliti film ini dari aspek yang lain, film ini merupakan film biografi yang memiliki banyak hal menarik yang dapat diteliti. Film *"Straight Outta Compton"* memberikan gambaran bagaimana seni bekerja melewati berbagai bidang yang dapat dikolaborasikan menjadi suatu karya yang dapat dinikmati hasilnya. ■

## Daftar Pustaka

- Agustinus, D., & Simanjuntak, R. R. (2021). Racial Stereotype and African American Resistance Against the Authority in *Straight Outta Compton* (2015) by Felix Gary Gray. *Proceedings of the 1st UMGESHIC International Seminar on Health, Social Science and Humanities (UMGESHC-ISHSSH 2020)*, 585(2015), 743-747.
- <https://doi.org/10.2991/assehr.k.211020.111>
- Alam, M., & Daflizar, D. (2018). Pendidikan Islam Berwawasan Multikultural. In *BELAJEA: Jurnal Pendidikan Islam* (Vol. 3, Issue 2). <https://doi.org/10.29240/belajea.v3i2.560>
- Bailey, M. B., Nawara, S., & Thomas, T. (2018). Tweeting about Race: An Analysis of US Senatorial Twitter Activity Regarding Issues Impacting Blacks and Latinos. *National Political Science Review*, 19, 111-131.
- Bell, N., & Bell, N. A. (2021). IJIDI: Book Review. *International Journal of Information, Diversity and Inclusion*, 5(2), 146-146. <https://doi.org/10.33137/ijidi.v5i2.36308>
- Dutra, P. (2021). "The Ultimate Drive by": Racionais MC's, Ice Cube, and the Pursuit of Blackness. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 23(43), 42-55. <https://doi.org/10.1590/2596-304x20212343pd>
- Edgar, A. N. (2016). Commenting straight from the underground: N.W.A., police brutality, and youtube as a space for neoliberal resistance. *Southern Communication Journal*, 81(4), 223-236. <https://doi.org/10.1080/1041794X.2016.1200123>
- Green, A. (2018). The Rhetoric of N.W.A.'s "Fuck Tha Police." *Pepperdine Journal of Communication Research*, 6(1). <https://digitalcommons.pepperdine.edu/pjcr/vol6/iss1/10>
- Hafiz Simanullang, A., Program, ), Pendidikan, S., Rupa, S., Bahasa, F., & Seni, D. (n.d.).
- Cendikia ANALISIS KARYA GAMBAR BENTUK TEKNIK ARSIR SISWA KELAS VIII SMP IT AL-HIJRAH LAUT DENDANG T.A 2023/2024 DITINJAU DARI PRINSIP-PRINSIP SENI RUPA.
- Hudoyo, B. (2017). Bab III Landasan Teori (SPT). *Universitas Islam Indonesia*, 1, 1-15.
- Jenkins, T. S. (2006). Mr. Nigger: The challenges of educating Black males within American society. *Journal of Black Studies*, 37(1), 127-155. <https://doi.org/10.1177/0021934704273931>
- Kasfiyullah, & Alfian, H. (2023). Perlawanan Musisi Gambang Kromong Terhadap Dominasi Industri Musik Mainstream. *Emerald: Journal of Economics and Social Sciences*, 2(1), 47-62.
- Kim, K. (2017). Queer-coded Villians (And Why You Should Care). *Dialogues@RU*, 12, 156-
- 165. [https://dialogues.rutgers.edu/images/Journals\\_PDF/2017-18-dialogues-web\\_e6db3.pdf#page=65](https://dialogues.rutgers.edu/images/Journals_PDF/2017-18-dialogues-web_e6db3.pdf#page=65)
- Mahasiswa, A., & Etnomusikologi, J. (2019). Surya Purnama Putra: Aktualisasi Simbol-Simbol Perlawanan dalam Pertunjukan Musik Hip-Hop Trahgal Soulja (Vol. 12, Issue 1). <https://kbbi.web.id/ideologi>

- Masfufah, yun, & Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, I. (2020). *A'yun Masfufah-Konstruksi Nilai-nilai Nasionalisme... KONSTRUKSI NILAI-NILAI NASIONALISME DALAM LIRIK LAGU (ANALISIS SEMIOTIKA FERDINAND DE SAUSSURE PADA LIRIK LAGU "MENOLEH" OLEH PANDJI PRAGIWAKSONO)*.
- <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/almunir>
- MUHAMMAD AZHAR. (2018). *ANALISIS SEMIOTIKA PEMAKNAAN RASISME DALAM FILM HIDDEN FIGURES KARYA THEODORE MELFI SKRIPSI Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan Memperoleh*.
- Ngabalin, M. (2020). Perjuangan Nir Kekerasan Martin Luther King Jr. *Jurnal Ilmiah Teologi Dan Studi Agama, Vol 2*(Rasisme Dan Kaum Tertindas: Perjuangan Nir Kekerasan Martin Luther King Jr Dan Implikasinya Bagi Masyarakat Papua).
- Pertiwi, M., Ri'aeni, I., & Yusron, A. (2020). Analisis Resepsi Interpretasi Penonton terhadap Konflik Keluarga dalam Film "Dua Garis Biru." *Jurnal Audiens, 1*(1), 1-8. <https://doi.org/10.18196/ja.1101>
- Putra, A. P. (2022). *Upaya Union European Football ( Uefa ) Dalam Menangani Isu Rasisme Dalam Sepak Bola Di Kawasan Eropa ( 2020- 2022 )*. 2(April), 299-312.
- Spencer, C. L. (2019). *DigitalResearch @ Fordham Critical Review of Break Beats in the Bronx : Rediscovering Hip-Hop 's Early Years*.
- Sugawa, A. O., Anggraeni, D., & Wulansari, D. (2023). The Analysis of Impoliteness Strategies on Ice Cube's Songs. *MEDIOVA: Journal of Islamic Media Studies, 3*(1), 1-15. <https://doi.org/10.32923/medio.v3i1.2717>
- Syahrul Huda, A., & Solli Nafsika, S. (2023). *Film Sebagai Media dalam Mengubah Cara Pandang Manusia dalam Prinsip Kemanusiaan*.
- Trianziani, S. (2020). *View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk*. 4(November), 274-282.
- Tudor, E. P. (2014). Approved By Supervising Committee. *Thesis Report*. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.832.4964&rep=rep1&type=pdf>
- Wiyanti, Z. P. (n.d.). *MUSIK SEBAGAI METODE KRITIK SOSIAL-POLITIK (Analisis*
- *Perlawanan dalam Tiga Lagu Iwan Fals pada Masa Orde Baru)*. <http://www.fisip.undip.ac.id>
- Young, M. (2024). All Eyez on Rap & Hip-Hop: Analyzing How Black All Eyez on Rap & Hip- Hop: Analyzing How Black Expression Is Criminalized and the Language of the Expression Is Criminalized and the Language of the Rap Act of 2022 Rap Act of 2022 All Eyez on Rap & Hip-Hop: . *Technology & Arts Washington Journal of Law, 19*(2). <https://digitalcommons.law.uw.edu/wjltahttps://digitalcommons.law.uw.edu/wjlta/vol19/iss2/1>

# Teori Seni Sebagai Medium Pembebasan dalam Pendekatan Personalisasi

**Chris Ruhupatty**

*cruhupatty@gmail.com*

**Universitas Indonesia**

## **Abstrak**

Artikel ini mendiskusikan seni pada tataran teoretis dengan memberikan penekanan terhadap unsur epistemologinya. Teori yang menjadi perhatian secara khusus adalah teori seni berdasarkan pemikiran Immanuel Kant. Di dalam konteks ini, Kant menilai seni berdasarkan teori praktis yang dibatasi oleh regulasi atau konsep-konsep bawaan pada struktur pemahaman. Sehingga Kant menilai kualitas seni berdasarkan penilaian terhadap keindahan alami yang tidak hanya bersifat estetis tapi juga sublim. Dengan perkataan lain, meskipun seni dibangun berdasarkan hubungan dengan fakta sosial, tapi tetap memiliki potensi untuk menjadi objektif atau universal. Alhasil, seni adalah media atau alat yang merepresentasikan esensi keindahan alami realitas. Di sisi lain, artikel ini memandang seni sebagai medium yang membawa kepada pengalaman personal manusia yang terpapar langsung dengan esensi realitas. Karena artikel ini menunjukkan bahwa manusia memahami realitas dengan cara mempersonalisasikannya ke dalam bentuk karya dan karsa. Sehingga hasil karya dan karsa tidak mencerminkan esensi realitas secara langsung, tapi membawa kepada penyingkapan jejak-jejak keberadaannya yang telah dipersonalisasi. Oleh sebab itu, seni adalah platform bagi perwujudan kebebasan merekayasa esensi realitas ke dalam bentuk perspektif dan tindakan personal.

**Kata Kunci:** *Seni, Immanuel Kant, ide-regulatif, kesesuaian-tujuan, teleologis, personalisasi, medium pembebasan.*

## **Pendahuluan**

Gagasan tentang seni sebagai sebuah medium pembebasan yang didiskusikan pada artikel ini merupakan tinjauan filosofis terhadap pemikiran Kant. Topik ini menjadi bagian dari kajian filsafat karena melibatkan diskusi tentang landasan struktur pemahaman manusia dalam memahami esensi realitas. Sebagaimana Kant di dalam pemikirannya menjelaskan bahwa manusia memahami realitas secara apriori. Tetapi secara bersamaan Kant juga menjelaskan tentang konsep kebebasan di dalam menilai hal-hal praktis. Singkatnya, di dalam pemikiran Kant, seni telah selalu bersifat praktis, tapi tetap dinilai melalui panduan teoretis. Oleh sebab itu, pandangan Kant terhadap seni tidak lepas dari pemahaman dan penjelasan tentang esensi keindahan secara objektif—meskipun seni pada dirinya sendiri telah selalu terkondisikan bersifat subjektif. Di dalam konteks ini, Kant memandang seni sebagai media yang mencerminkan esensi keindahan alami. Sehingga seni adalah media pembebasan bagi seniman dan penikmat seni dari penilaian subjektif tentang keindahan.

Namun, di sisi lain, artikel ini menggunakan pendekatan personalisasi dalam hal menjelaskan pandangan tentang seni. Di dalam konteks ini, seni tidak dipandang sebagai media atau alat yang merepresentasikan esensi keindahan secara objektif. Karena di dalam seni telah selalu terdapat jejak-jejak pengalaman personal manusia yang terhubung secara langsung dengan esensi realitas. Oleh sebab itu, artikel ini memandang seni sebagai medium yang memediasi artikulasi personal terhadap esensi realitas. Sehingga di dalam dan melalui seni tersingkap keberadaan jejak



dari esensi realitas yang telah dipersonalisasi atau direkayasa ke dalam bentuk perspektif dan tindakan personal. Maka, gagasan tentang seni sebagai medium pembebasan yang didiskusikan di dalam artikel ini menunjukkan bahwa seni mengungkapkan kebebasan manusia mempersonalisasikan esensi realitas ke dalam bentuk karya dan karsa. Gagasan ini menjelaskan bahwa seni telah selalu membawa seniman untuk berani mengartikulasikan dunia ke dalam bentuk perspektif dan tindakan personal. Secara bersamaan, seni juga membawa penikmat seni kepada kebebasan untuk mengartikulasikan karya seni secara lain. Sehingga seni telah selalu menantang manusia untuk menggunakan kebebasannya dalam memahami dan menjelaskan dunia berdasarkan artikulasi personal.

### Metode Personalisasi

Personalisasi merupakan metode yang dikembangkan dari metode tafsir menurut pemikiran Ricoeur. Dalam hal ini, Ricoeur menunjukkan bahwa menafsirkan teks adalah sama dengan melakukan apropriasi terhadap kebenaran objektif yang disingkapkan oleh struktur teks. Teks dalam pandangan Ricoeur telah selalu menyingkapkan kebenaran objektif tentang realitas. Karena teks memiliki keberjarakan (diterjemahkan dari *distanciation*) dengan subjektivitas penulis dan pembaca. Alhasil, struktur teks telah selalu memiliki potensi penyingkapan kebenaran objektif tentang esensi realitas.<sup>1</sup> Namun, Ricoeur membatasi metodenya hanya untuk menafsirkan teks. Alasan pertama tentu saja karena adanya keberjarakan antara dunia penulis dan dunia pembaca, sehingga teks telah selalu terkondisikan bersifat objektif. Alasan lainnya adalah, karena bagi Ricoeur, teks merupakan bentuk pemahaman dan penjelasan dari penyingkapan esensi realitas yang lebih terstruktur.<sup>2</sup> Maka, Ricoeur membangun metodenya berdasarkan pandangan terhadap objektivitas struktur teks yang dapat diapropriasi oleh pembaca.

Namun, pandangan Ricoeur tersebut telah menafikan keberadaan dari pengalaman personal penulis dan pembaca di dalam penafsiran. Di sini Ricoeur memandang teks sebagai medium yang membawa kepada penyingkapan esensi realitas. Dan bersamaan dengan itu, Ricoeur juga memandang

manusia sebagai medium dengan tujuan yang sama, yaitu: merepresentasikan esensi realitas. Tetapi Ricoeur telah menafikan jejak-jejak pengalaman personal pada struktur pemahaman manusia. Dengan perkataan lain, Ricoeur telah menafikan pengalaman personal manusia demi mendapatkan sebuah pemahaman dan penjelasan objektif tentang esensi realitas. Namun, artikel ini menilai bahwa memisahkan pemahaman dan pengalaman personal adalah sebuah kemustahilan, karena manusia telah selalu terpapar dengan realitas secara langsung. Sehingga pengalaman personal telah selalu terlibat di dalam membangun pemahaman dan penjelasan terhadap esensi realitas. Oleh sebab itu, artikel ini mengembangkan metode Ricoeur dengan menjelaskan bahwa manusia membangun pemahaman dan penjelasan terhadap esensi realitas dengan cara melakukan personalisasi terhadapnya. Di dalam konteks ini dijelaskan bahwa struktur pemahaman manusia telah selalu dibangun berdasarkan keterhubungannya dengan esensi realitas. Keterhubungan tersebut memungkinkan manusia untuk mencerap realitas aktual dalam bentuk simbol atau fenomena pada kesadaran. Kemudian simbol tersebut dipersonalisasi ke dalam bentuk perspektif dan tindakan personal, seperti: bahasa lisan/tulisan dan karya seni.

Dengan demikian, pendekatan personalisasi memandang bahasa dan karya seni sebagai wujud dari personalisasi terhadap esensi realitas. Ini menegaskan bahwa manusia tidak dipandang sebagai media atau alat yang merefleksikan esensi realitas. Begitu juga bahasa lisan/tulisan dan karya seni tidak dipandang sebagai representasi dari esensi realitas secara langsung. Pendekatan personalisasi memandang manusia berikut hasil karya dan karsanya sebagai medium yang membawa kepada penyingkapan jejak-jejak dari keberadaan esensi realitas. Karena esensi realitas tidak bernaung secara langsung di dalam perspektif dan tindakan manusia. Tetapi perspektif dan tindakan manusia menyingkapkan residu dari esensi realitas yang telah diubah atau direkayasa ke dalam konsep yang bisa dipahami dan dijelaskan secara personal. Oleh sebab itu, bahasa dan karya seni merupakan wujud dari keberanian manusia dalam mengartikulasikan pengalaman personal terpapar langsung dengan esensi realitas. Sehingga struktur pemahaman manusia tidak dibangun berdasarkan absennya pengalaman personal maupun absennya keberadaan esensi realitas. Tetapi dibangun berdasarkan keterhubungan antara manusia dan esensi realitas.

1 Paul Ricoeur, *Appropriation dalam Hermeneutics & the Human Sciences*, Penerj. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), hal. 145-7).

2 Paul Ricoeur, *Time and Narrative: Volume 1*, Penerj. Kathleen McLaughlin dan David Pellauer (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hal. 54-71.

## Seni menurut Pemikiran Immanuel Kant

Immanuel Kant (1724–1804) menjelaskan struktur pemahaman manusia dibangun secara apriori dalam batasan atau regulasi konsep-konsep bawaan yang merujuk pada konsep tentang jiwa atau ego, dunia, dan Tuhan. Di dalam konteks ini, Kant menunjukkan bahwa manusia tidak memahami realitas secara murni berdasarkan rasio, tapi dalam panduan atau regulasi yang menghubungkan realitas dengan konsep-konsep pada pikiran.<sup>3</sup> Dengan perkataan lain, pemahaman manusia terhadap realitas telah selalu berada di bawah cakrawala konsep-konsep yang ada pada struktur pemahamannya. Oleh sebab itu, Kant menjelaskan konsep-konsep bawaan tersebut sebagai satu kesatuan yang memiliki kesesuaian-tujuan (diterjemahkan dari: *zweckmäßigkeit*).<sup>4</sup> Di dalam konteks ini, Kant memandang kesesuaian-tujuan sebagai sebuah teleologis atau tujuan yang bukan berasal dari realitas atau objek di luar diri manusia. Karena “tujuan” yang dimaksud disini bersifat regulatif dan tidak dapat ditemukan pada realitas atau objek materi.<sup>5</sup> Ini menunjukkan bahwa pemahaman manusia terhadap realitas dikondisikan secara teleologis dengan kesesuaian terhadap konsep jiwa, dunia, dan Tuhan. Maka, di dalam pemikiran Kant, struktur pemahaman manusia bekerja secara apriori dan dilandasi oleh panduan dari konsep-konsep menyesuaikan seluruh pemahaman terhadap realitas.

Berdasarkan hal tersebut, Kant memberikan penegasan bahwa struktur pemahaman tidak bergantung atau dipengaruhi oleh realitas atau objek. Ini menegaskan bahwa struktur pemahaman tidak dibangun berdasarkan pengalaman subjektif dengan realitas. Karena pengalaman manusia telah selalu dipahami dan dijelaskan secara apriori berdasarkan panduan konsep-konsep bawaan.

Kant: “Kesalahan pertama yang muncul akibat penggunaan gagasan tentang wujud tertinggi yang tidak sekadar mengatur tetapi (bertentangan dengan hakikat sebuah gagasan) secara konstitutif, adalah kesalahan rasio yang malas (*ignava racion*). Seseorang dapat menggunakan istilah ini untuk prinsip apapun yang membuat seseorang menganggap penyelidikan terhadap alam, apa pun itu, sebagai sesuatu yang benar-benar lengkap, sehingga nalar dapat beristirahat seolah-olah telah menyelesaikan

tugasnya sepenuhnya.”<sup>6</sup>

Di dalam hal ini, Kant menunjukkan bahwa realitas atau objek dapat memengaruhi keberadaan manusia, tapi pengalaman manusia dengan realitas atau objek bukanlah sumber pengetahuan. Singkatnya, struktur realitas atau objek telah selalu menyatakan dirinya kepada manusia, tapi pernyataan tersebut dipahami dan dijelaskan secara apriori.

Dengan demikian, Kant menyatakan bahwa manusia memahami esensi realitas secara apriori. Meskipun manusia telah selalu mengalami atau terpapar secara langsung dengan realitas atau objek, tapi pemahaman manusia tidak dibentuk berdasarkan pengalaman tersebut. Dengan perkataan lain, esensi realitas tidak dipahami melalui hasil kajian terhadap pengalaman indrawi. Karena pengalaman indrawi hanya sekadar memberikan pembuktian tentang keberadaan objek. Di dalam konteks ini, manusia dengan panca indra mencerpah struktur realitas atau objek. Tetapi pencerapan tersebut bersifat subjektif, karena masih bergantung dengan fungsi indra dan pengalaman langsung. Sehingga pengetahuan atau pemahaman tentang esensi realitas tidak bisa disusun melalui pengalaman indrawi. Oleh sebab itu, Kant menunjukkan bahwa pengetahuan objektif terhadap esensi realitas telah selalu bersifat apriori dan dipandu oleh regulasi atau konsep-konsep bawaan yang ada pada struktur pemahaman. Dengan begitu, Kant menyatakan bahwa pemahaman manusia tidak dibangun berdasarkan pengalaman subjektif maupun secara rasional. Tetapi dibangun berdasarkan regulasi pada struktur pemahaman untuk menemukan kesesuaian-tujuan antara konsep-konsep bawaan dan realitas atau objek aktual.

Selanjutnya, di dalam karyanya yang kemudian, Kant membagi pengetahuan ke dalam dua jenis, yaitu: pengetahuan teoretis dan pengetahuan praktis. Pembagian tersebut diuraikan pada karya berjudul *Critique of Judgement* (1790). Di dalam konteks ini, pengetahuan teoretis merujuk pada kajian yang bersifat objektif dalam ilmu-ilmu alam. Sedangkan pengetahuan praktis merujuk pada aktivitas-aktivitas yang melibatkan kehendak bebas manusia.

Kant: “Sekarang hanya ada dua jenis konsep, dan konsep-konsep ini menghasilkan sejumlah prinsip yang berbeda dari kemungkinan objek-objeknya. Konsep-konsep yang dirujuk adalah *konsep alam* dan *konsep kebebasan*. Dengan konsep pertama, kognisi *teoretis* dari prinsip-prinsip *apriori* menjadi mungkin. Namun,

3 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Penerj. Paul Guyer dan Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), hal., 611-4. (A682/B710-A686/B714)

4 Ibid., hal. 614. (A687/B715)

5 Ibid., hal. 614-5. (A687/B715-A688/B716)

6 Ibid., hal. 615. (A690/B718)

berkenaan dengan kognisi tersebut, konsep kedua hanya menyediakan sebuah prinsip negatif (prinsip antitesis sederhana), sementara di sisi lain, konsep ini menetapkan prinsip-prinsip fundamental yang berkenaan dengan kehendak, dan yang karenanya disebut *praktis*. Oleh karena itu, pembagian filsafat secara tepat terbagi menjadi dua bagian, yang sangat berbeda dalam prinsip-prinsipnya—bagian teoretis, sebagai *filsafat alam*, dan bagian praktis, sebagai *filsafat moral* (karena inilah yang disebut legislasi akal budi melalui konsep kebebasan).<sup>7</sup>

Kant di dalam pemikirannya menunjukkan bahwa pengetahuan teoretis menjelaskan kebenaran objektif tentang realitas, sedangkan pengetahuan praktis menunjukkan tindakan yang sesuai dengan kebenaran yang diketahui. Oleh sebab itu, Kant menjelaskan bahwa pengetahuan tentang kebenaran teoretis mewajibkan seseorang untuk bertindak secara moral.<sup>8</sup> Singkatnya, Kant menjelaskan bahwa pengetahuan tentang esensi realitas telah selalu membawa kepada sebuah imperatif atau kewajiban bertindak moral di dalam hidup sehari-hari.

Kant juga menggunakan perbedaan antara pengetahuan teoretis dan pengetahuan praktis untuk menjelaskan konsep keindahan. Bagi Kant, keindahan alami yang terdapat pada alam telah selalu bersifat apriori atau teoretis. Namun, karena keindahan alam tercerap melalui panca indra, maka bisa juga bersifat subjektif.<sup>9</sup> Di sini Kant sedang menjelaskan perbedaan antara keindahan estetis dan keindahan sublim. Keindahan estetis dibangun berdasarkan pengalaman subjektif dengan realitas dengan memberikan tujuan terhadapnya. Sedangkan keindahan sublim bersifat teoretis dan telah selalu ada pada realitas tanpa tujuan apapun. Keberadaan tujuan inilah yang membedakan antara keindahan estetis yang bersifat subjektif dan keindahan sublim yang bersifat objektif. Sebagai contoh adalah panorama gunung yang dapat dipandang secara estetis dan sublim. Keindahan estetis panorama gunung dibangun berdasarkan pengalaman indrawi dengan memberikan tujuan kepada panorama tersebut. Seolah-olah keberadaan dari panorama gunung telah selalu tersedia untuk dinikmati manusia. Sedangkan keindahan sublim dari panorama gunung dipahami dan dijelaskan secara

apriori di dalam panduan kerangka teleologis atau kesesuaian-tujuan yang tidak memiliki tujuan apapun. Dengan perkataan lain, keindahan panorama gunung telah ada begitu saja tanpa kesesuaian-tujuan dengan pengalaman indrawi.

Berdasarkan perbedaan antara penilaian estetis dan teleologis itulah Kant membangun pandangannya tentang seni (*Critique of Aesthetic Judgment*). Bagi Kant, seni pada dasarnya adalah sebuah produk yang dihasilkan oleh manusia. Faktor keterlibatan manusia inilah yang menjadi dasar dari perbedaan antara seni dan alam. Di dalam konteks ini, seni adalah hasil karya manusia yang sengaja dibuat berdasarkan tujuan tertentu. Sedangkan alam, meskipun dapat memancarkan keindahan estetis, telah selalu ada begitu saja menurut hukumnya sendiri—tanpa campur tangan manusia dan tanpa tujuan apapun.<sup>10</sup> Dengan perkataan lain, karya seni merupakan produk dari kebebasan manusia dalam berkarya dan berkehendak. Sehingga telah selalu terkondisikan bersifat subjektif dan memancarkan keindahan estetis. Tetapi keindahan alam bersifat sublim karena telah selalu ada begitu saja tanpa campur tangan manusia dan tanpa intensi apapun. Oleh sebab itu, karya seni telah selalu bersifat subjektif karena dibuat berdasarkan tujuan tertentu, sedangkan alam bersifat objektif karena ada begitu saja tanpa tujuan apapun.

Namun, Kant menjelaskan bahwa sebuah karya seni dapat juga bersifat objektif apabila dibuat berdasarkan kebenaran tentang keindahan yang bersifat apriori.<sup>11</sup> Di dalam hal ini, Kant sedang menunjukkan dasar penilaian terhadap kualitas dari sebuah karya seni. Dalam pandangan Kant, sebuah karya seni dapat memancarkan keindahan alami yang objektif atau bersifat universal. Dan itu semua dapat dicapai ketika seorang seniman membebaskan dirinya dari konsep-konsep atau tujuan-tujuan yang bersifat subjektif.<sup>12</sup> Dengan perkataan lain, sebuah karya seni yang mengekspresikan keindahan alami yang bersifat sublim adalah sebuah karya seni yang dibuat tanpa tujuan apapun. Ini adalah sebuah karya seni yang dibuat sebagai media untuk merefleksikan keindahan objektif. Sehingga seni pada dirinya sendiri adalah media pembebasan terhadap penilaian subjektif terhadap keindahan. Karya seni inilah yang dapat dinikmati oleh semua orang karena bersifat objektif atau universal, atau estetis dan sublim.

7 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, Penerj. James Creed Meredith (Oxford: Oxford University Press, 2007), hal. 7.

8 Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Penerj. Allen W. Wood (New Haven: Yale University, 2002), hal. 31. (Ak4:414-Ak 4:415).

9 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, hal. 28.

10 Ibid., hal. 132-3.

11 Ibid., hal. 135.

12 Ibid., hal. 135-6.

Artikel ini dengan pendekatan personalisasi menilai pemikiran Kant tentang keindahan telah menafikan keberadaan esensi dari realitas atau objek dan mereduksi pengalaman personal. Di dalam pemikiran Kant, realitas atau objek tidak memiliki makna pada dirinya sendiri. Karena makna realitas atau objek telah selalu dibangun atau diberikan oleh manusia secara apriori. Dengan perkataan lain, realitas pada dirinya sendiri tidak memiliki bentuk dan warna. Karena bentuk dan warna pada realitas telah selalu dipahami dan dijelaskan secara apriori. Di dalam konteks ini, struktur pemahaman menjelaskan bentuk dan warna pada realitas berdasarkan panduan konsep-konsep bawaan. Alhasil, manusia dapat memahami dan menjelaskan bentuk dan warna yang ada pada realitas. Bukan karena realitas telah menyatakan dirinya di dalam bentuk dan warna, tapi karena manusia memberikannya kepada realitas berdasarkan kesesuaian-tujuan dengan konsep-konsep bawaan pada struktur pemahaman. Dengan demikian, realitas pada dirinya sendiri tidak memiliki esensi atau makna apapun selain yang diberikan manusia kepadanya.

Pemikiran Kant juga telah mereduksi pengalaman personal manusia terpapar langsung dengan esensi realitas. Meskipun Kant menunjukkan bahwa indra manusia telah selalu mencerpah keberadaan realitas, tapi pengalaman indrawi tersebut bukan sumber dari pengetahuan. Karena menurut Kant, manusia memahami realitas dalam keterhubungan atau kesesuaian dengan konsep-konsep bawaan pada mekanisme pikiran. Ini menunjukkan perbedaan antara mekanisme pikiran dan mekanisme tubuh. Dalam hal ini, Kant memandang pengalaman tubuh indrawi hanya sekadar membuktikan keberadaan realitas. Dengan perkataan lain, pengalaman indrawi membuktikan keberadaan bentuk dan warna pada realitas, tapi tidak menjelaskannya sebagai bentuk dan warna. Itu berarti bahwa pengalaman indrawi tidak memiliki nilai atau setidaknya dianggap berkedudukan sekunder. Karena pengalaman indrawi dinyatakan bersifat subjektif, sedangkan regulasi atau konsep-konsep pada pikiran memberikan pengetahuan objektif. Oleh sebab itu, Kant menyatakan bahwa esensi realitas hanya dapat dipahami dan dijelaskan secara apriori—yang sifatnya berjarak dengan pengalaman indrawi—dalam panduan konsep-konsep bawaan.

Kedua hal inilah—menafikan keberadaan dari esensi realitas dan reduksi terhadap pengalaman personal—yang membuat pemikiran Kant perlu ditinjau kembali. Mengingat bahwa keberadaan realitas atau objek telah selalu memengaruhi keberadaan manusia secara langsung. Seperti halnya bentuk dan

warna telah selalu memengaruhi penilaian manusia terhadap realitas. Oleh sebab itu, mustahil jika bentuk dan warna tidak memiliki esensi pada dirinya sendiri. Namun, dalam pandangan Kant, bentuk dan warna hanyalah fenomena yang membangun pengetahuan tentang keberadaan realitas. Sedangkan artikel ini memandang bentuk dan warna sebagai fenomena atau simbol yang muncul pada kesadaran. Fenomena atau simbol tersebut menyingkapkan esensi atau kebenaran tentang realitas. Pandangan tersebut dibangun berdasarkan pemikiran Husserl tentang fenomena sebagai sumber pengetahuan tentang esensi realitas.<sup>13</sup> Oleh sebab itu, artikel ini menyatakan bahwa pemahaman manusia tidak dibangun secara apriori, tapi karena esensi realitas telah selalu menyatakan dirinya dalam bentuk fenomena atau simbol pada kesadaran.

Kemudian artikel ini menunjukkan bahwa struktur pemahaman manusia dibangun berdasarkan personalisasi terhadap fenomena atau simbol yang muncul pada kesadaran. Di dalam konteks ini, struktur pemahaman telah selalu mencerpah struktur realitas dalam bentuk fenomena atau simbol. Selanjutnya simbol-simbol tersebut dikonversi ke dalam bentuk perspektif dan tindakan personal. Sehingga pemahaman manusia dilandasi oleh kemampuan untuk mempersonalisasikan atau mengubah esensi realitas berdasarkan pemahaman personal. Sebagai contoh adalah pemahaman manusia terhadap bentuk dan warna. Struktur realitas dalam bentuk dan warna yang tercerpah oleh indra muncul sebagai fenomena atau simbol pada kesadaran. Personalisasi terhadap fenomena atau simbol itulah yang menghasilkan artikulasi “bentuk” dan “warna.” Ini menunjukkan kesatuan dari mekanisme tubuh-pikiran yang selalu terhubung dengan esensi realitas, sehingga memberikan kemungkinan bagi manusia untuk memahami atau mempersonalisasikan realitas. Dengan demikian, artikel ini menyatakan bahwa pemahaman manusia terhadap realitas telah selalu bersifat personal. Sedangkan universalisasi terhadap pemahaman tidak dibangun secara apriori, tapi disusun berdasarkan hubungan interpersonal.

Berdasarkan pandangan tersebut, maka artikel ini menunjukkan bahwa penilaian tentang keindahan telah selalu bersifat personal. Keindahan pada dirinya sendiri merupakan konsep yang dibangun berdasarkan personalisasi terhadap bentuk dan warna pada realitas. Dengan istilah lain, keindahan adalah artikulasi atau

13 Edmund Husserl, *Logical Investigations: Volume 1*, Penerj. J.N. Findlay (Abingdon: Routledge, 2008), hal. 168.



ekspresi personal terhadap esensi realitas yang muncul sebagai simbol pada kesadaran. Alhasil, tidak ada perbedaan antara keindahan estetis dan keindahan alami yang bersifat sublim seperti pada pemikiran Kant. Karena keindahan telah selalu merupakan penilaian atau artikulasi personal. Jikalau penilaian tersebut mengalami universalisasi atau formalisasi oleh sebuah komunitas, tidak mengubahnya menjadi objektif atau sublim. Tetapi hanya mengubahnya sebagai penilaian bersama tanpa menafikan penilaian personal. Singkatnya, konsep keindahan tidak mengungkapkan keberadaan esensi keindahan secara langsung. Karena di dalam dan melalui konsep ini berdiam jejak-jejak keterhubungan antara esensi realitas dan pengalaman personal. Maka, keindahan mengungkapkan jejak atau residu esensi realitas yang dipersonalisasi ke dalam bentuk karya dan karsa.

### **Seni sebagai Medium Pembebasan**

Seni dalam pendekatan personalisasi dipandang sebagai medium yang membawa kepada pengungkapan permainan personalisasi terhadap esensi realitas. Ini menunjukkan bahwa seni bukanlah sekadar alat atau media yang mencerminkan kondisi alami realitas atau gagasan tentang esensi realitas. Sebab di dalam dan melalui seni bernaung jejak atau residu esensi realitas yang telah dipersonalisasi ke dalam karya dan karsa. Sehingga seni telah selalu menggambarkan pengaruh dari keberadaan esensi realitas terhadap perspektif dan tindakan manusia. Maka, sebuah karya seni akan mengungkapkan keberadaan esensi realitas dan kemampuan alami manusia untuk mengartikulasikannya secara personal. Dengan perkataan lain, seni pada dirinya sendiri bukanlah objek atau alat yang dapat digunakan untuk mempresentasikan dunia objektif atau dunia sang seniman. Di dalam konteks ini, seni telah selalu berperan sebagai medium yang memediasi atau membawa seniman dan penikmat seni kepada pengungkapan jejak-jejak keberadaan esensi realitas. Sehingga jejak keberadaan esensi realitas dapat memengaruhi perspektif dan tindakan personal dari seniman dan penikmat seni.

Oleh karenanya, seni dipandang sebagai perwujudan dari cara manusia mengartikulasikan esensi realitas ke dalam bentuk yang bisa dipahami secara bersama-sama pada konteks hubungan interpersonal. Seni tidak berhubungan dengan universalitas konsep keindahan yang membuat manusia harus kehilangan artikulasi personalnya. Di dalam hal ini, seni dipandang sebagai media atau alat yang mencerminkan keindahan yang bersifat

sublim. Alhasil, seni telah selalu menuntut atau mewajibkan manusia untuk merelakan pandangan personalnya demi merengkuh keindahan objektif yang disediakan oleh seni. Di sisi lain, artikel ini menyatakan bahwa universalitas keindahan merupakan bagian dari materialisasi atau objektivikasi terhadap nilai-nilai keindahan. Dengan istilah lain, formalisme nilai keindahan tidak berhubungan dengan esensi realitas secara langsung, tapi berhubungan dengan formalisasi di dalam hubungan interpersonal. Di dalam konteks ini, seni justru tampil sebagai medium pembebasan terhadap pengondisian yang berasal dari pengaruh formalisme atau universalisme.

Dengan demikian, artikel ini menyatakan bahwa seni telah selalu berperan sebagai medium yang membawa kepada kebebasan manusia mengartikulasikan esensi realitas secara personal. Seni bukanlah media atau alat yang merefleksikan esensi realitas secara langsung, sehingga manusia harus kehilangan kebebasannya. Singkatnya, seni adalah medium yang membawa kepada penyingkapan cara manusia memahami dan menjelaskan esensi realitas menurut perspektif dan tindakan personal. Pandangan ini menegaskan bahwa seni telah selalu membebaskan seniman untuk berekspresi. Oleh sebab itu, seni dalam pandangan seorang seniman adalah medium pembebasan dari setiap pengondisian dalam bentuk apapun. Salah satu contohnya adalah pengondisian terhadap universalitas konsep dan artikulasi yang menghasilkan represi terhadap konsep dan artikulasi personal. Di dalam pengaruh pengondisian atau represi tersebut seni muncul untuk mewujudkan artikulasi alternatif berdasarkan perspektif dan tindakan personal. Seni juga merupakan medium pembebasan bagi penikmat seni atau penonton. Karena seni membawa penikmat seni kepada penyingkapan jejak esensi realitas yang diartikulasikan oleh sang seniman. Sehingga penikmat seni atau penonton telah selalu terbebas dari pengondisian yang berasal dari pengaruh artikulasi personal sang seniman. Alhasil, seni telah selalu menantang penikmat seni atau penonton untuk mengartikulasikan karya seni secara lain berdasarkan perspektif dan tindakan personal.

Seni sebagai medium pembebasan menurut pendekatan personalisasi merupakan sebuah teori seni sebagai sebuah seni. Penjelasan ini membebaskan seni itu sendiri dari formalisme dalam bentuk apapun. Karena formalisme telah menjadikan seni sebagai media yang digunakan untuk merepresentasikan gagasan tertentu. Singkatnya, formalisme memandang karya seni sebagai media yang digunakan untuk merepresentasikan sebuah gagasan tentang kebenaran

realitas. Pandangan ini bisa ditemukan pada pemikiran Marx yang menganggap seni sebagai media atau objek yang dapat mengubah dunia manusia. Di dalam konteks ini, Marx menyatakan bahwa seni merepresentasikan kritik dan perubahan sosial di dalam masyarakat.<sup>14</sup> Ini menunjukkan bahwa Marx tidak memandang seni sebagai seni, tapi seni sebagai alat untuk mewujudkan perubahan. Dengan perkataan lain, sebuah karya seni telah sengaja dibuat untuk mencerminkan gagasan tentang dunia yang lebih baik. Sehingga seni adalah media atau alat untuk melakukan perubahan sosial di dalam masyarakat. Namun, artikel ini menilai bahwa pandangan Marx terhadap seni justru telah membawa seni kehilangan daya perubahannya. Karena Marx telah menjadikan seni sebagai alat untuk mengondisikan perspektif dan tindakan manusia berdasarkan gagasan tertentu.

Pandangan Marx tentang seni dikembangkan oleh Adorno yang juga menganggap seni sebagai media atau alat kritik sosial. Adorno menguraikan pandangannya tentang seni di dalam karyanya yang terbit secara anumerta berjudul *Aesthetic Theory* (1970). Di dalam karyanya tersebut, Adorno mencoba untuk menjelaskan seni sebagai seni (*l'art pour l'art*). Di dalam konteks ini, Adorno menjelaskan bahwa seni sebagai seni bukanlah alat atau media apapun, karena bersifat independen—pandangan ini merujuk pada konsep teleologi atau kesesuaian-tujuan pada pemikiran Kant—. Namun, karena seni juga bersentuhan langsung dengan fakta sosial (diterjemahkan dari istilah Prancis: *fait social*), maka seni juga berpartisipasi dalam perubahan sosial.<sup>15</sup> Dengan perkataan lain, seni telah selalu memiliki dua sisi, yaitu: seni sebagai keindahan yang tidak memiliki tujuan apapun dan seni sebagai media kritik sosial. Dalam hal ini, Adorno menyatakan bahwa tujuan yang dapat diberikan kepada seni hanyalah tujuan untuk melakukan kritik terhadap budaya industri—yang membawa kepada pembebasan dari belenggu kapitalisme (Bab 2: *Situation*). Gagasan Adorno tentang “tujuan mulia” seni juga merupakan kritik terhadap seni *avant-garde* yang hanya bertujuan untuk menunjukkan keindahan, tapi tidak bertujuan untuk menawarkan konsep perlawanan terhadap budaya industri kapitalis.<sup>16</sup>

Namun, artikel ini menilai bahwa pemikiran Adorno tentang seni tetap berada pada cakrawala memandang seni sebagai media atau alat. Sebab seni tidak dapat dikondisikan hanya sekadar sebagai alat untuk tujuan tertentu. Pengondisian tersebut telah mengkhianati seni sebagai seni yang independen terhadap apapun dan hadir sebagai medium yang membawa kepada kebebasan manusia untuk mengartikulasikan dunia secara personal. Di dalam konteks tersebut, gagasan Adorno tentang seni sebagai media kritik sosial telah mengondisikan karya dan karsa manusia ke dalam tujuan tertentu. Alih-alih digunakan sebagai alat pembebasan, justru seni ditangan Adorno menjadi alat untuk mengondisikan perspektif dan tindakan manusia ke dalam ideologi perlawanan terhadap budaya kapitalis. Ini menunjukkan bahwa karya seni tidak hanya sekadar menghasilkan “dunia yang lain” berdasarkan gagasan tertentu, tapi mewujudkan sebuah kebebasan untuk mengartikulasikan dunia berdasarkan karya dan karsa yang bersifat personal. Singkatnya, seni tidak bertujuan untuk menyediakan kritik terhadap budaya dominan, tapi memberikan platform untuk mengartikulasikan dunia berdasarkan perspektif dan tindakan personal yang terbebas dari pengondisian budaya dominan.

Pada akhirnya, seni juga bukan perwujudan dari dimensi ketidaksadaran manusia sebagaimana diungkapkan oleh Freud. Di dalam konteks ini, Freud menyoroti kehidupan masa lampau atau masa kecil seniman yang menurutnya sangat berperan besar pada karya seni yang dihasilkan. Di sini Freud menggunakan istilah fragmen-hari (diterjemahkan dari *dream-day*) yang memengaruhi mimpi secara langsung dan kemudian memengaruhi perspektif dan tindakan seseorang.<sup>17</sup> Berdasarkan hal tersebut, Freud menganalisis kehidupan masa kecil dari Leonardo da Vinci untuk menunjukkan bahwa fragmen-hari—yang mungkin tidak disadari oleh da Vinci—telah membentuknya sebagai seorang seniman handal.<sup>18</sup> Dalam hal ini Freud menunjukkan bahwa emosi dan peristiwa masa lalu, terutama di usia kanak-kanak, sangat memengaruhi hasil karya dari seorang seniman. Singkatnya, seorang anak telah selalu bermain dengan imajinasinya, tapi ketika dewasa, imajinasi

14 Karl Marx dan Friedrich Engles, *The German Ideology* (Amherst: Prometheus Books, 1998), hal 168.

15 Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, Penerj. Robert Hullot-Kentor (New York dan London: Continuum, 1997), hal. 5–6.

16 Ibid., hal. 251.

17 Sigmund Freud, *Five Lectures on Psycho-Analysis* (1910) dalam *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XI* (1910), Penerj. James Strachey (London: The Hogarth Press, 1981), hal. 34.

18 Sigmund Freud, *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood* dalam *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XI* (1910), Penerj. James Strachey (London: The Hogarth Press, 1981), hal. 107.

yang sama digunakan membentuk “dunia.” Namun, di dalam prosesnya, kebiasaan bermain saat usia kanak-kanak telah selalu mengalami represi ketika bertumbuh menjadi remaja. Di dalam konteks ini, Freud menyatakan bahwa kebiasaan di masa kanak-kanak memengaruhi emosi dan tindakan ketika bertumbuh dewasa. Oleh karenanya, sebuah karya seni tidak dapat dipisahkan dari pengaruh imajinasi pada masa kanak-kanak.<sup>19</sup> Sehingga bisa dikatakan bahwa seorang seniman dewasa adalah “kanak-kanak” yang bermain dengan imajinasinya untuk tujuan serius.

Pandangan Freud tentang seni tidak bisa dipisahkan dari analisisnya tentang substansi keberadaan manusia yang merujuk pada dimensi ketidaksadaran. Di dalam konteks ini, Freud menjelaskan bahwa seni merupakan perwujudan dari dimensi ketidaksadaran manusia yang disebut sebagai “Id.” Singkatnya, usia kanak-kanak yang penuh dengan imajinasi telah selalu mengalami represi saat bertumbuh menjadi remaja dan dewasa. Tetapi pada kenyataannya, represi tidak menghilangkan daya imajinasi. Di dalam konteks inilah seni hadir sebagai media untuk mewujudkan imajinasi kanak-kanak. Maka, di dalam pemikiran Freud, seni dipandang sebagai media yang digunakan untuk mencerminkan esensi keberadaan manusia yang bernaung pada Id. Dengan perkataan lain, seni merepresentasikan kebenaran tentang manusia yang tidak bisa direalisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Namun, artikel ini memandang bahwa Freud telah menafikan unsur penting dari seni, yaitu: keahlian atau keterampilan. Oleh sebab itu, seni telah selalu berhubungan dengan dimensi kesadaran manusia yang memiliki keterampilan untuk mengubah atau merekayasa esensi realitas ke dalam bentuk karya dan karsa. Sehingga seni telah selalu berperan sebagai platform yang mempertunjukkan kemampuan atau keterampilan manusia mengartikulasikan esensi realitas ke dalam perspektif dan tindakan personal.

## Kesimpulan

Seni berdasarkan kajian dengan menggunakan metode personalisasi dinyatakan sebagai medium yang membawa kepada personalisasi terhadap esensi realitas. Seni tidak dipandang sebagai media yang mempresentasikan esensi keindahan yang sublim atau konstruksi penilaian manusia tentang keindahan. Oleh sebab itu, seni tidak hanya sekadar mewujudkan keindahan, tapi mengungkapkan keunikan manusia

dalam mempersonalisasikan esensi realitas dan memanifestasikannya menurut keahlian personal. Sehingga sebuah karya seni merupakan platform yang mempertontonkan keberanian seniman dalam mengartikulasikan esensi realitas. Dan bersamaan dengan itu, karya seni juga menggugah penikmatnya untuk menemukan jejak esensi realitas untuk dapat memaknainya secara lain. Singkatnya, seni adalah medium yang mempertemukan seniman dan penikmat seni dengan jejak-jejak dari keberadaan esensi realitas agar dapat diartikulasikan secara lain. Itulah yang membuat karya seni menjadi hidup dan relevan di segala zaman. Karena seni pada dirinya sendiri telah selalu membebaskan seniman dan penikmat seni untuk memahami dan menjelaskan realitas berdasarkan pengaruh esensi realitas terhadap perspektif dan tindakan personal. ■

## Daftar Pustaka

- Adorno, Theodor. 1997. *Aesthetic Theory*. New York dan London: Continuum.
- Freud, Sigmund. 1981. *Five Lectures on Psycho-Analysis (1910) dalam The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XI (1910)*. London: The Hogarth Press.
- ———, Sigmund. 1981. *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood dalam The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Volume XI (1910)*. London: The Hogarth Press.
- Husserl, Edmund. 2008. *Logical Investigations: Volume 1*. Abingdon: Routledge.
- Kant, Immanuel. 2007. *Critique of Judgment*. Oxford: Oxford University Press.
- ———, Immanuel. 2000. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ———, Immanuel. 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New Haven: Yale University.
- Marx, Karl dan Friedrich Engels. 1998. *The German Ideology*. Amherst: Prometheus Books.
- Ricoeur, Paul. 2016. *Appropriation dalam Hermeneutics & the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ———, Paul. 1984. *Time and Narrative: Volume 1*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Thompson, James M. 1990. *Twentieth Century Theories of Art*. Ottawa: Carleton University Press.

19 James M. Thompson *Twentieth Century Theories of Art* (Ottawa: Carleton University Press, 1990), hal. 125.

# Menggugat Hegemoni Antroposentrisme Melalui Dekonstruksi Hermeneutika Ekologis

Bapthista Mario Yosryandi Sara

marioyosryandi30@gmail.com

Universitas Nasional

## Abstrak

Krisis iklim dan kehancuran alam akhir-akhir ini merupakan gejala multidimensi yang tidak cukup dipahami dengan pendekatan ilmiah dan teknokratik semata. Perlu adanya kajian secara filosofis akar dari krisis tersebut, yaitu dominasi paradigma antroposentris terhadap relasi manusia dan alam. Dengan analisis filsafat ekologi, etika lingkungan, hermeneutika, ekofenomenologi, serta antroposentrisme, artikel ini berusaha untuk membongkar cara berpikir yang menempatkan manusia sebagai sentral eksistensi dan mengobjektifikasi alam layaknya sumber daya privat. Tulisan ini hendak menegaskan, bahwasannya keberlanjutan ekologi menuntut pembalikan paradigma menuju etika biosentris dan teosentris, serta mengajukan kritik atas diskursus pembangunan berkelanjutan yang masih terjebak di balik logika kapitalistik dan modernisme. Melalui telaah teoritis dan kajian literatur atas kehancuran lingkungan di negara-negara dunia ketiga—terkhususnya Indonesia, artikel ini memperlihatkan jika kehancuran ekosistem di abad-21 merupakan bagian dari krisis cara berpikir manusia itu sendiri; antroposentris, ekstraktif, dan kapitalis. Maka dari itu, menuju transisi yang berkelanjutan, perlu revolusi ontologis dan etis dengan memandang alam dan kehidupan di sekitarnya sebagai suatu kesatuan, subjek bukan objek eksploitasi.

**Kata Kunci:** Antroposentrisme; Krisis Lingkungan; Perubahan iklim; Filsafat Ekologi; Keberlanjutan; Keadilan

## Pendahuluan

Dewasa ini krisis ekologis—yang ditandai oleh perubahan iklim global, naiknya permukaan laut, deforestasi berskala besar, perampasan ruang hidup (*land grabbing*), dan punahnya keanekaragaman hayati di berbagai belahan dunia—bukan sekadar akumulasi dari bencana alam atau disfungsi sosial-kultural semata. Fenomena demikian merupakan simptom dari krisis peradaban yang lebih dalam dan struktural. Ia bukan hanya kegagalan teknis dalam pengelolaan lingkungan, melainkan ekspresi dari sistem pengetahuan dan nilai yang membentuk relasi manusia dengan alam sejak berabad-abad. Selama dua dekade terakhir, laporan ilmiah dari *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC; 2023), *Stockholm Resilience Centre* (SRC; 2007), hingga gerakan lingkungan akar rumput menunjukkan, bahwa sistem kehidupan di bumi sudah melampaui banyak batas planetari (*planetary boundaries*), yang berpotensi membawa akan bumi menuju kondisi *hothouse Earth*<sup>1</sup>—suatu situasi umpan balik iklim yang mempercepat kehancuran biosfer.

Ironisnya, meski sudah banyak disepakati pelbagai perjanjian internasional sejak *Kyoto Protocol* (1997), *Paris Agreement* (2016), Agenda *Sustainable Development Goals* (SDGs; 2015), hingga muncul upaya transisi energi global, mekanisme *carbon offsetting*, dan promosi ekonomi hijau (*green economy*), nyatanya

1 Steffen, W., Rockström, J., Richardson, K., et al. (2018). "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene," *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(33), hlm. 8252-8259.



krisis ekologis terus melaju secara eksponensial. Upaya tersebut terbukti belum mampu melampaui nalar pembangunan bercorak eksploitatif yang melekat dalam paradigma modernitas kapitalistik. Justru seperti dibahas oleh Büscher dan Fletcher (2020),<sup>2</sup> banyak kebijakan keberlanjutan kontemporer direduksi menjadi solusi teknokratis yang melayani kepentingan akumulasi kapital. Dengan kata lain, solusi semu tersebut mereproduksi wujud baru dari ekstraktivisme hijau (*green extractivism*) yang merampas ruang hidup masyarakat dan memperlebar jurang ketimpangan struktural di sektor lingkungan.

Masalah lingkungan hidup hari ini tidak lagi dipahami layaknya permasalahan sektoral yang terisolasi. Ia menuntut pembacaan ulang terhadap konstruksi pemikiran modern, terutama terhadap dikotomi antara manusia dan semesta. Di sinilah pentingnya pendekatan filsafat sebagai jalan kritis untuk menyelami akar metafisik, epistemologis, serta yang etis dari relasi manusia dan alam. Krisis ekologis sendiri merupakan krisis cara manusia “*menjadi ada di dunia*” atau dalam istilah Heideggerian (1977),<sup>3</sup> krisis dari *Seinsvergessenheit*—lupa akan hakikat keberadaan yang bukan hanya manusiawi, tetapi juga ekologis.

Salah satu akar yang cukup kontras dari krisis tersebut ialah antroposentrisme: pandangan yang menempatkan manusia layaknya pusat dan ukuran segala sesuatu, serta menjadikan alam sebagai objek subordinat untuk dieksploitasi. Antroposentrisme ini, yang oleh Descartes (1998)<sup>4</sup> dikatakan saja ide filosofis, namun telah menjadi fondasi epistemologis sains modern, dan diistilah oleh Moore (2015)<sup>5</sup> yakni kapitalisme industri, dan proyek kolonialisme yang mengobjektifikasi alam dan juga masyarakat adat. Dalam persimpangan ini, kritik terhadap antroposentrisme bukan semata bersifat moral, tapi ontologis—artinya menantang struktur keberadaan dan pengetahuan yang memisahkan manusia dari dunia alamnya.

Dengan demikian, untuk merumuskan suatu jawaban radikal atas situasi ekologis hari ini,

dibutuhkan suatu *ontological turn* dalam memandang alam: bukan sebagai *resource*, tetapi sebagai *relational being*; bukan sebagai objek pasif, tetapi sebagai entitas yang memiliki nilai intrinsik, agensi, dan hak untuk hidup. Di sinilah pentingnya memahami filsafat ekologis sebagai medan kontestasi terhadap paradigma antroposentris dan juga ruang refleksi untuk membangun *cosmopolitics* yang melibatkan seluruh makhluk hidup (Latour, 2004).<sup>6</sup>

Tulisan ini menawarkan permenungan kritis dan kontemplatif terhadap dominasi perspektif yang membentuk relasi manusia dan alam, dengan menggali kontribusi dari tiga pendekatan filsafat ekologis; (1) ekosentrisme yang menolak dominasi nilai instrumental atas alam dan menegaskan nilai intrinsik ekosistem (Naess, 1989);<sup>7</sup> (2) ekofeminisme yang mengungkap relasi antara penindasan terhadap alam dan subordinasi terhadap perempuan dalam kerangka patriarki kapitalistik (Shiva, 1988);<sup>8</sup> dan (3) filsafat kontinental yang menafsirkan kembali ontologi relasional melalui Heidegger, Merleau-Ponty, hingga Bruno Latour. Dengan ragam pendekatan ini, diharapkan muncul khazanah pemikiran baru (*new perspective*) tentang keberlanjutan ekologis yang tidak hanya adil seturut konsep teknokratis dan ekonomis, akan tetapi secara ontologis dan etika.

#### Metode Penelitian

Penelitian ini mengedepankan pendekatan kualitatif dengan landasan filsafat hermeneutika sebagai acuan interpretatif utama dan metode kajian pustaka (*library research*) untuk teknik pengumpulan literatur maupun data. Kerangka ini dipilih karena permasalahan yang dikaji bersifat normatif-kritis dan konseptual, yakni menyangkut bagaimana manusia memaknai relasinya dengan alam serta mendefinisikan ulang konsep keberlanjutan untuk menghadapi kehancuran alam dan krisis iklim. Fokus utama kajian ini bukan pada data empiris menurut pengertian positivistik, tetapi pemahaman mendalam (*verstehen*) terhadap teks-teks filsafat lingkungan hidup yang memuat kritik atas cara berpikir antroposentris.

Analisis hermeneutika filosofis yang dipakai dari penelitian ini, berpedoman pada pemikiran Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur. Gadamer di dalam karyanya “*Truth and Method* (1960)” menekankan pentingnya

2 Büscher, B., & Fletcher, R. (2020). *The Conservation Revolution: Radical Ideas for Saving Nature*. Verso, hlm. 19-21.

3 Heidegger, Martin. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Terjemahan William Lovitt. New York: Harper & Row, hlm. 26

4 Descartes, R. (1998). *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Hackett Publishing, hlm. 17-20.

5 Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso. hlm. 13-15.

6 Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press. hlm. 59-63.

7 Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press. hlm. 29-32.

8 Shiva, V. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Zed Books. hlm. 38-39.

efek sejarah (*wirkungsgeschichte*) dan pra-pemahaman (*Vorverständnis*) melalui proses penafsiran teks.<sup>9</sup> Hal ini memungkinkan pemaknaan ulang teks-teks klasik atau kontemporer dalam dimensi krisis iklim masa kini. Ricoeur (1970) pun melengkapi pendekatan ini dengan basis “hermeneutika kecurigaan” yang membuka ruang untuk membaca dokumen secara kritis terhadap struktur dominasi dan ideologi, khususnya yang mengobjektifikasi alam.<sup>10</sup>

Oleh karena itu, metode penelitian ini tidak sekadar bersifat interpretatif, tetapi juga reflektif, otokritik, dan kritis. Proses penafsiran pun dilakukan dengan mengaitkan wacana-wacana filsafat lingkungan seperti *deep ecology* dari Naess (1973), ekofeminismenya Plumwood (1993), dan kritik ekonomi politik karbon menurut perspektif Foster (2000) dengan realita sosial-ekologis masa kini yang ditandai oleh ekspansi ekstraktivisme, privatisasi sumber daya alam, dan perubahan iklim global. Tinjauan ini menolak pemisahan kaku antara ranah epistemologis dan praksis ekologis; justru sebaliknya, ia berangkat dari keyakinan bilamana pemikiran filsafat memiliki potensi subversif terhadap hegemoni epistemik antroposentris.

Kemudian, pendekatan interdisipliner yang berusaha menggabungkan filsafat ekologi, dan studi ekonomi politik lingkungan menjadi relevan untuk menyusun pemahaman holistik atas krisis iklim sebagai suatu fenomena multidimensional. Karenanya, metode penelitian ini memposisikan filsafat bukan sebatas refleksi normatif, namun praksis epistemik yang mampu membongkar kedok atau akar-akar teologis, politis, dan ontologis dari kehancuran ekologi di era kontemporer. Tujuannya tidak lain merupakan rekonstruksi kerangka pemikiran dominan yang melanggengkan banalitas ruang hidup begitu masif, maupun merumuskan kemungkinan arah baru keberlanjutan yang adil secara sosial, ekologis, dan intergenerasional.

## Antroposentrisme dan Akar Filsafat dari Krisis Ekologis

Krisis ekologis kontemporer bukanlah fenomena yang berdiri sendiri, melainkan ekspresi dari suatu krisis peradaban yang mendalam—krisis cara berpikir, merasakan, dan relasi manusia dengan dunianya. Dari gagasan ini, antroposentrisme tidak sekadar diilhami

semacam kecenderungan untuk memprioritaskan kepentingan manusia di atas makhluk hidup lainnya, melainkan struktur ontologi dan epistemologis secara sistemik membentuk relasi dominatif manusia pada alam. Serupa paradigma yang menempatkan manusia layaknya pusat nilai, makna, dan tujuan dunia, antroposentrisme telah membentuk fondasi bagi sistem sosial, ekonomi, dan ilmiah yang eksploitatif.

Jejak awal antroposentrisme dapat ditelusuri dalam filsafat Yunani Kuno, di mana Aristoteles misalnya menempatkan manusia sebagai “animal rationale”—makhluk hidup yang secara kodrati superior karena kapasitas berpikirnya.<sup>11</sup> Tetapi struktur berpikir ini mendapatkan bentuk sistemik dan hegemonik dari filsafat modern, khususnya melalui René Descartes. Dalam *Meditations on First Philosophy*, Descartes (1986: 19)<sup>12</sup> mengatakan, “*I am a thinking thing*,” yang menandai pemisahan radikal antara subjek yang berpikir (*res cogitans*) dan dunia material yang membentang dan pasif (*res extensa*). Alam, dengan demikian, kehilangan statusnya sebagai suatu entitas yang hidup dan otonom, dan menjadi sekadar mekanisme buta yang tunduk pada analisis, prediksi, dan kontrol manusia.

Pemisahan dualistik ini (subjek–objek, manusia–alam, rasio–emosi) merupakan landasan dari epistemologi positivistik yang menggerakkan ilmu pengetahuan modern. Berdasarkan logika ini, pengetahuan berarti kekuasaan (*knowledge as power*), sebagaimana ditegaskan oleh Francis Bacon (1980)<sup>13</sup> bahwa “alam harus disiksa agar mengungkapkan rahasianya”. Maka, alam tidak dipahami, melainkan dikomodifikasi, direduksi menjadi data, dan dieksploitasi layaknya sumber daya demi tujuan produktivitas ekonomi. Transformasi ini menjadikan krisis ekologis sebagai produk struktural dari sistem pengetahuan dan ekonomi kapitalistik yang saling menopang.

Dari karyanya *The Question Concerning Technology* (1977), Heidegger menunjukkan jika cara berpikir teknologis modern (*Gestell*) bukanlah sekadar metode, melainkan cara manusia “mengungkap” (*entbergen*) dunia layaknya *standing-reserve* (*Bestand*)—yaitu

9 Gadamer, Hans-Georg. (2004). *Truth and Method* (2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall). New York: Continuum. Hal. 265–380.

10 Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press. Hal. 33–84.

11 Aristotle. (1998). *Politics*. Terjemahan. C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing. Book I, 1253a.

12 Descartes, René. (1986). *Meditations on First Philosophy*. Terjemahan John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press. Hal. 17–27.

13 Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row. Hal. 169–224.

persediaan sumber daya yang selalu tersedia untuk dimobilisasi demi kebutuhan manusia.<sup>14</sup> Corak pengungkapan itu, lalu menyamakan relasi kuasa dan menormalisasi perusakan alam sebagai proses normatif dan objektif. Lebih lanjut, Heidegger (1977) menulis seyogyanya esensi dari teknologi bukanlah alat melainkan “*a way of revealing*” yang mengaburkan kediaman otentik manusia di dunia (*dwelling*).<sup>15</sup> Di sini, manusia tidak lagi “tinggal” bersama dunia, tapi mendirikan dirinya seperti penguasa dunia, dan karenanya menjadi “bahaya terbesar” bagi keberadaan itu sendiri.

Kemudian, berangkat dari kritik metafisik Heidegger, Murray Bookchin pun menawarkan kritik struktural yang lebih eksplisit. Melalui *The Ecology of Freedom* (2005), Bookchin menegaskan bahwa akar dari krisis ekologi bukan hanya cara berpikir manusia terhadap alam, namun struktur sosial yang hierarkis dan eksploitatif—Ekologi alam bergantung pada ekologi sosial.<sup>16</sup> Relasi dominatif akan alam, muncul dari tradisi dominasi di antara manusia itu semata: patriarki, perbudakan, kapitalisme. Maka itu, penyelamatan ekologi mensyaratkan revolusi sosial itu tidak sebatas perubahan sikap individual. Bookchin menolak pendekatan spiritualistik atau *deep ecology* yang abai kepada persoalan ketimpangan sosial, dan justru menekankan sekiranya hanya masyarakat egaliter—tanpa kelas dan dominasi—yang mampu memelihara relasi saling ketergantungan dengan alam.

Paradigma ini, sejatinya mendapat penguatan dari salah satu pemikir feminis ekologis seperti Val Plumwood. Menelisik *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), di situ Plumwood menginterpretasi bagaimana logika dominatif dalam filsafat Barat dibangun atas dikotomi hierarkis: budaya > alam, rasio > emosi, laki-laki > perempuan, manusia > hewan—siklus tersebut diilhaminya dengan *nature is cast as the inferior and subordinated Other*.<sup>17</sup> Selaras dengan pandangan tersebut, antroposentrisme tidak dapat dipisahkan dari kolonialisme epistemik, patriarki, dan rasisme yang menjustifikasi eksploitasi global atas tubuh, tanah, dan masyarakat adat. Karena itulah, perjuangan ekologis pun merupakan gerakan dekolonial dan feminis yang membongkar bayang-

bayang filosofis dominasi.

Mengutip Carolyn Merchant dari *The Death of Nature* (1980), jika Revolusi Ilmiah bukan sebatas perihal tonggak kemajuan, ia juga momen historis di mana alam dilihat sebagai tubuh perempuan yang pasif dan siap dieksploitasi oleh kekuatan maskulin ilmu pengetahuan dan kapital. Maka konsekuensinya, terjadinya pembentukan struktur ekonomi yang berlandaskan ekstraktivisme; pengambilan nilai dari tanah, hutan, air, dan tubuh tanpa memperhitungkan regenerasi dan batas ekologis.<sup>18</sup>

Berdasarkan koridor ini, solusi dari krisis ekologis tidak bisa bertumpu ke aspek teknokratis atau “kapitalisme hijau” yang hanya mengganti sumber energi tanpa mengubah paradigma dasar keterhubungan manusia dan alam. Jalan keluar sejatinya, yakni perubahan ontologis: dari antroposentrisme menuju biosentrisme, dari dominasi menuju relasi resiprokal, dari penguasaan menuju pemulihan. Perubahan ini, tentu saja menuntut adanya transformasi aksi sosial-politik yang mengarah kepada sistem yang merasakan dan melihat rintihan alam serupa subjek yang hidup, bukan objek yang dibungkam.

## Krisis Iklim sebagai Simptom Peradaban Modern

Krisis iklim global dewasa ini, bukan semacam akumulasi bencana ekologis yang bersifat geofisikal, tapi cerminan mendalam dari determinasi peradaban manusia di abad modern. Fenomena seperti peningkatan suhu global, mencairnya es di kutub, naiknya permukaan air laut, hingga eskalasi bencana hidrometeorologis (banjir, kelaparan, kekeringan, badai, dan kebakaran hutan), tak bisa dihindari dari sistem produksi dan konsumsi yang dikendalikan oleh logika kapitalisme berbasis energi fosil. Di balik bencana ekologis ini, terdapat watak relasi manusia dengan alam yang dikendalikan paradigma dominatif dan eksploitatif: manusia sebagai pusat, alam sebagai objek. Inilah fondasi dari antroposentrisme modern sebenarnya.

Menelusuri pandangan Bruno Latour (2017) dari *Facing Gaia*, di situ Bruno menggambarkan perubahan iklim tak jauh berbeda dengan “krisis representasi”, yang mana kegagalan tatanan politik kontemporer ketika memberi tempat kepada aktor non-manusia—tanah, air, udara, flora dan fauna—menggunakan

14 Heidegger, Martin. (1977). *Ibid...*, hlm. 35.

15 Heidegger, M. (1977). *Ibid...*, hlm. 26

16 Bookchin, Murray. (2005). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press, hlm. 3-24, 117-142.

17 Plumwood, Val. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, hlm. 3-39, 111-144.

18 Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, hlm. 169-224.

sistem pengambilan keputusan.<sup>19</sup> Bagi Latour, proyek modernitas telah mengasingkan alam dari ruang politik dan etika. Keterhubungan antara manusia dan bumi direduksi menjadi relasi positivistik—manusia yang mengatur alam seperti kepemilikan tunggal. Akibatnya, respons-respons institusional terhadap perubahan iklim cenderung bersifat teknis, manajerial, dan korporatis: memperdagangkan karbon, mengembangkan ekonomi hijau (*green economy*), dan mendorong mekanisme *offset* tanpa menerobos cara berpikir yang melandasi kerusakan itu sendiri.

Lebih lanjut, lewat perantara *magnum opus* Paus Fransiskus—ensiklik *Laudato Si'*: Terpujilah Engkau, Tuhan (2015); Ia begitu teguh menolak pendekatan positivisme atas krisis ekologis. Fransiskus menyerukan, bila akar musibah kerusakan alam adalah krisis spiritual dan moral yang muncul lantaran pemahaman antroposentris yang radikal. Fransiskus menulis; manusia selalu bersikap dirinya otonom, bagaikan penguasa mutlak, dengan begitu ia mereduksi dirinya—penuh kenyataan, ia tidak hanya meluhhlantakan ciptaan, tapi dirinya sendiri [...]. Kita tak akan dapat menghadapi permasalahan ekologi tanpa merombak kebiasaan ekonomi, sosial, dan budaya yang telah berkembang selama berabad-abad.<sup>20</sup>

Berkaca dari *Laudato Si'*, Paus Fransiskus memperkenalkan mazhab “ekologi integral”, yaitu suatu pemahaman, bahwasannya krisis ekologis dan kesenjangan sosial merupakan dua sisi dari kepingan masif yang sama. Keduanya saling berkelindan dan tidak dapat dipisahkan. Manakala lingkungan rusak, yang paling terdampak adalah masyarakat miskin dan marjinal. Sebagaimana penekanannya, seyogyanya kita tidak menghadapi dua krisis yang terpisah, satu lingkungan dan sosial, melainkan satu krisis kompleks yang bersifat sosial dan lingkungan.<sup>21</sup> Dengan maksud lain, keadaan demikian merupakan gambaran cara hidup manusia, cara kita mengonsumsi, bekerja, membangun kota, dan merumuskan nilai. Oleh karenanya, tanggapan yang diperlukan tidak sekadar inovasi teknologi, Fransiskus menginginkan adanya pertobatan ekologis (*ecological conversion*)—perubahan paradigma yang menempatkan manusia sebagai bagian dari komunitas ekologis, bukan sebagai tunggal.

Naasnya, ekspansi kapitalisme-ekstraktif dengan pelbagai bentuk yang tengah mengendalikan kebijakan global, itu masih mempertahankan prinsip akumulasi, kompetisi, dan komodifikasi. Perdagangan karbon, investasi hijau, atau *offsetting* emisi bukanlah alternatif jika nilai-nilai yang mendasarinya kerap saja menjadikan alam sebagai objek. *Laudato Si'* mengingatkan kita:<sup>22</sup> “penurunan keanekaragaman hayati dan hilangnya hutan tropis tidak hanya kasus ekologis. Itu bentuk konsekuensi dari sistem ekonomi yang bukan melihat keuntungan jangka pendek.” Maka dengan itu, krisis iklim semestinya menjadi ajang reflektif untuk menggugat peradaban yang membentuknya. Masyarakat terdampak, sejatinya membutuhkan selain perubahan kebijakan, ada juga dekonstruksi pola pikir, cara merasa, dan bertindak—suatu transformasi ontologis yang menitikberatkan bumi tak lagi ‘barang’, tetapi layaknya “rumah kita bersama” (*our common home*). Perubahan ini, tidak bisa terjadi dengan mengharapkan sistem yang mempertahankan etos eksploitatif dari nilai-nilai antroposentris. Sebab, krisis ini merupakan simptom peradaban modern yang telah kehilangan keintiman dengan bumi, dan karena itu pula, hanya bisa diatasi melalui pemulihan relasi yang etis, spiritual, dan politik terhadap seluruh ciptaan.

### Oase Etika Ekologis dan Pemikiran Pasca-Anthroposentris

Karena tanggapan filosofis kepada krisis ekologi global, paradigma pasca-antroposentris muncul seturut kritik radikal atas dominasi pandangan dunia kontemporer yang menempatkan manusia serupa pusat nilai moral dan epistemik atas alam. Dari konsep ini, hadir pendekatan ekologis holistik yang menantang dikotomi subjek-objek, manusia dan non-manusia, dan budaya-alam yang sejauh ini mendasari relasi eksploitatif atas lingkungan. Pemikiran ini bermaksud menghidupi kepekaan ekologis yang luas (*deep ecological consciousness*)—yang etis, ontologis, dan relasional.

Salah satu tokoh utama tradisi, ini adalah Arne Naess, filsuf Norwegia yang mengembangkan konsep “*Deep Ecology*.” Naess (1989) mengusulkan agar manusia perlu mentransformasikan paradigma nilai dan pandangan dunia melalui pengakuan *intrinsic value* seluruh makhluk hidup. *Deep Ecology* menolak antroposentrisme moral dan memperkenalkan biosentrisme, yaitu pengakuan bahwa seluruh

19 Latour, Bruno. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Terjemahan Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, hlm. 9-25.

20 Fransiskus, Paus. (2015). *Laudato Si': Terpujilah Engkau, Tuhan: Tentang Perawatan Rumah Kita Bersama*. Jakarta: Obor.

21 Fransiskus, Paus. (2015). *Ibid.*...

22 Fransiskus, Paus. (2015). *Ibid.*...



mahluk hidup memiliki norma intrinsik yang tidak dapat direduksi dengan kepentingan manusia.<sup>23</sup> Dengan itu, manusia menjadi bagian dari jaringan kehidupan yang lebih luas dan tidak lagi berada di posisi superior dari hierarki ekologis.

Etika ekologis bila mengerucut pemahaman Naess, nampaknya ia bersifat transformatif dan menyentuh dimensi batiniah manusia. Bilamana membaca manifestonya, di situ Naess menyatakan pentingnya sebuah “identifikasi ekologis” (*ecological self*), yang mana proses pengembangan kesadaran diri yang inklusif terhadap alam. Di sini, merusak hutan atau membunuh spesies lain tidak hanya tindakan destruktif ekologis, sekaligus pengejawantahan alienasi diri dari semesta.<sup>24</sup> Etika ekologis semacam ini menuntut keterlibatan afektif dan spiritual dengan meniadakan kalkulasi utilitarian. Dan, pendekatan pasca-antroposentris pun diperkaya oleh pemikiran post-strukturalis seperti Gilles Deleuze dan Félix Guattari dalam *A Thousand Plateaus* (1987) yang memperkenalkan konsep rizom (*rhizome*). Rizom sendiri, adalah metafora atas cara eksistensi dan relasi yang non-hierarkis, acak, dan saling terhubung dalam jaringan dinamis. Dengan cara berpikir rhizomatik, manusia tidak lagi dilihat bak pusat struktur ekologis, melainkan jaringan entitas yang saling membentuk dan bertransformasi.<sup>25</sup> Gagasan Gilles dan Félix sendiri, menantang dualisme Cartesian dan membuka jalan bagi etika inter-subjektif antara manusia dan entitas yang bukan-manusia.

Selain daripada itu, kritik juga muncul dari Bruno Latour yang mengembangkan gagasan relasi *multispecies* dan hibriditas antara manusia, teknologi, dan alam. Latour (2004) dengan *Politics of Nature*-nya, berusaha membongkar mitos objektivitas sains modern yang telah memisahkan fakta dan nilai, sekaligus menyarankan untuk membangun “parlemen mahluk hidup”-sebuah metafora atas demokratisasi ontologi lewat pengambilan putusan ekologis.<sup>26</sup> Akan tetapi, melihat Indonesia akhir-akhir ini dengan ragam konflik sumber daya alam, etika ekologis dan pandangan pasca-antroposentris tidaklah asing.

Tradisi dan kearifan ekologis masyarakat adat dan pedesaan telah lama menjaga relasi timbal balik yang

sakral dan relasional dengan alam. Contohnya, sistem “Sasi” di Maluku yang melarang penangkapan ikan atau pemanenan hasil laut di musim-musim tertentu sebagai bentuk penghormatan atas siklus alam dan pemulihan ekosistem.<sup>27</sup> Di Sunda, kepercayaan “*Lewuweung*” melarang menunjuk wilayah hutan untuk dirambah karena diyakini merupakan ruang sakral dan habitat roh leluhur.<sup>28</sup> Lalu di Bali ada “*Awig-Awig*” (aturan adat) mengatur pemanfaatan air irigasi subak secara kolektif dan harmonis antara petani, dewa, dan alam.<sup>29</sup> Kemudian “*Lubuk Larangan*”, yang mana praktik konservasi perairan oleh masyarakat adat di Provinsi Jambi. Berdasarkan prosesi ini, masyarakat adat menetapkan area tertentu di sungai sebagai zona larangan menangkap ikan untuk jangka waktu tertentu, guna menjaga kelestarian ekosistem perairan.<sup>30</sup>

Di wilayah Sumatera Utara, di mana masyarakat Suku Batak memiliki sistem pengetahuan ekologi yang terintegrasi dengan adat istiadat dan praktik kepercayaan lokal. Mereka memandang, bahwa alam sebagai bagian tak terpisahkan dari tatanan kosmis, spiritual, dan sosial. Seperti halnya kepercayaan “*Huta dan Harangan*” (Hutan Adat). Menurut kosmologi Batak, hutan bukan hanya sumber kayu dan hasil hutan, tapi tempat berdiamnya roh leluhur (*sumangot*) dan roh penjaga alam. Dengan itu, kawasan hutan tertentu, seperti *harangan bontar* (hutan putih), dianggap suci dan tidak boleh diganggu. Penebangan pohon besar harus melalui ritual tertentu dan atas persetujuan seluruh marga.<sup>31</sup>

Bergeser ke Indonesia Timur. Suku Moi Kelim

23 Naess, A. (1989). *Ibid...*, hlm. 34

24 Devall, B., & Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith, hlm. 67-70.

25 Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Terjemahan Brian Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press, hlm. 3-25.

26 Latour, B. (2004). *Ibid...*, hlm. 99-145.

27 Putri, N.I., Chandrika, N.L., Pangestu, G.L. and Suryanda, A. (2025). Peranan kearifan lokal sistem sasi dalam pengelolaan sumber daya laut Indonesia. *Jurnal Ekologi, Masyarakat & Sains (ECOTAS)*. Diakses dari <http://journals.ecotas.org/index.php/ems> (20 Mei 2025).

28 Sinaga, T.M.(2019). *Berdaya di Tanah Rawan Bencana*. Kompas. Diakses dari <https://www.kompas.id/baca/utama/2019/05/06/berdaya-di-tanah-rawan-bencana> (25 Mei 2025).

29 Risey Junia, I.L.(2023). *Mengenal hukum adat awig-awig di dalam desa adat Bali*. *Jurnal Hukum dan HAM Wara Sains*, Vol. 2, No.09. Diakses dari <https://doi.org/10.58812/jhhws.v2i09.636> (20 Mei 2025).

30 Handayani, M., Djunaidi, D., & Hertati, R. (2018). *Sistem Pengelolaan Lubuk Larangan Sebagai Bentuk Kearifan Lokal di Sungai Batang Tebo Kabupaten Bungo Provinsi Jambi*. *SEMAH: Jurnal Pengelolaan Sumberdaya Perairan*, 2(3), 45-55. Diakses dari <https://ojs.umb-bun.go.ac.id/index.php/SEMAHJPSP/article/view/834> (25 Mei 2025).

31 Girsang, P. H. (2021). *Harangan Aek Dao: Tradisi pelestarian hutan di Desa Si Bangun Mariah, Kecamatan Silimakuta, Kabupaten Simalungun*. USU Institutional Repository. Diakses dari <https://repository.usu.ac.id/handle/123456789/32526> (28 Mei 2025).

(Papua) yang sudah berabad-abad lamanya menerapkan tradisi “Egek”– larangan sementara untuk aktivitas penangkapan ikan di wilayah tertentu, sehingga memungkinkan pemulihan ekosistem laut.<sup>32</sup> Praktik ini mirip dengan sistem *Sasi* di Maluku dan menunjukkan pemahaman yang luar biasa bagi siklus alam. Terdapat pula “*Sinara*”– sebuah ritual adat yang dilakukan masyarakat di Kaimana sebelum memanfaatkan sumber daya alam (SDA) seperti pembukaan kawasan pertanian. Upacara ini mencerminkan rasa hormat dan permohonan izin kepada leluhur serta alam, sebagai bentuk tanggung jawab ekologis.<sup>33</sup> Di Kecamatan Wulandoni, Pulau Lembata, Nusa Tenggara Timur. Masyarakat adat Lamalera mempertahankan tradisi perburuan paus (*Baleo*) secara tradisional sedari ratusan tahun lalu. Meski berkaitan dengan perburuan, faktanya ini sebenarnya dilandasi oleh prinsip etika ekologi yang kuat dan bukan eksploitasi massal atas spesies laut. Kegiatan ini dilakukan secara musiman (biasanya berlangsung Mei-Oktober; musim *Lewa*), gunakan perahu kayu (*peledang*) dan tombak tradisional (*tempuling*)–dipakai sang juru tombak (*Lamafa*), serta didahului oleh ritual adat (*lefa*) yang ketat. Mereka sekadar menangkap paus secukupnya untuk kebutuhan pokok komunitas, tidak untuk industri atau pasar. Hasil tangkapan dibagi merata berdasarkan hukum adat dan struktur sosial. Perlu diketahui, tidak semua jenis paus itu diburu; terkecuali jenis paus sperma (*Physeter macrocephalus*) atau dikenal penduduk lokal sebagai *koteklema*. Tentu ada pantangannya, yakni perburuan paus induk dan paus kecil.

Celakanya, agenda pembangunan neoliberal yang berwujud developmentalistik dan ekstraktif di abad ke-20 sampai sekarang, tengah mengancam bahkan sedang mengobrak-abrik fondasi kearifan ekologis di atas. Kawasan hutan adat dijadikan konsesi industri ekstraktif, sementara spiritualitas alam dianggap tidak ilmiah, masih tradisional, hingga primitif. Maka pemikiran pasca-antroposentris penting dikonstruksi secara radikal berdasar kondisi sosio-kultural dan perjuangan masyarakat pedesaan yang berada di garda terdepan mempertahankan lingkungan hidup. Pada

titik inilah oase etika ekologis dan pasca-antroposentris bukan sekadar diskursus teoritis, tetapi merupakan akar perlawanan epistemik atas kolonialisme ontologis yang sudah mengobjektifikasi alam. Ia menawarkan horizon baru bagi keberlanjutan yang tidak bertumpu dari gagasan positivisme yang sarat birokratisasi, tapi melihat dari aspek keberlanjutan yang mampu mendengarkan suara sungai, denyutan gunung, binatang, roh-roh hutan, yang selama ini dibungkam menggunakan narasi pembangunan, ekonomi, dan kesejahteraan.

## Kesimpulan

Krisis iklim yang kini melanda dunia, terutama di negara-negara dunia ketiga (*Global South*), itu tidak semata-mata kegagalan teknis dari manajemen sumber daya alam atau defisit inovasi teknologi, keadaan sekarang tak lain adalah manifestasi krisis peradaban yang bersumber dari paradigma antroposentris itu sendiri; pandangan dunia yang menempatkan manusia bak pusat semesta, penguasa tunggal atas kehidupan, dan pengontrol utama tatanan ekologi. Paradigma inilah yang membentuk tipologi pemikiran neoliberal yang eksploitatif, menciptakan dimensi pembangunan, lalu mensubordinasikan alam sebagai objek utilitarian sekaligus melahirkan struktur ekonomi-politik yang menjadikan bumi layaknya komoditas tidak bernyawa.

Tulisan ini memperlihatkan, bagaimana jalan keluar dari krisis ekologis tidak akan ditemukan dengan berkuat dari solusi birokrasi atau politik kebijakan yang melanjutkan logika dominasi manusia atas alam, seperti yang tercermin dari retorika ekonomi hijau (*green economy*) atau transisi energi. Sebaliknya, krisis ini menuntut perombakan mendasar cara kita memandang dunia dan keberadaan; dari antroposentrisme menuju paradigma teosentris dan relasional. Dengan mengeksplorasi langgam pemikiran etika ekologi, filsafat lingkungan, hermeneutika, ekofeminisme, serta ontologi relasional, tulisan ini hakikatnya ingin mempertegas pentingnya membangun paradigma baru perihal keterhubungan manusia dan alam sebagai suatu jejaring eksistensial yang saling tergantung dan merawat satu sama lain. Ini adalah langkah radikal yang menuntut transformasi lewat cara kita memahami diri, keberadaan, dan tanggung jawab moral.

Menengok kondisi Indonesia akhir-akhir ini, menghidupkan kritik pada antroposentrisme kian teramat relevan, dikarenakan pola pembangunan yang dominan masih dipengaruhi kepentingan ekstraktivisme sumber daya dan pertumbuhan yang eksploitatif. Bahkan wacana transisi energi

32 Paino, C. (2022). *Egek, Kearifan Lokal Suku Moi Mengelola Sumber Daya Alam*. Mongabay Indonesia. Diakses dari <https://mongabay.co.id/2022/10/10/egek-kearifan-lokal-suku-moi-mengelola-sumber-daya-alam/> (28 Mei 2025).

33 Putra, L. M. (2020). *Sinara, Menghargai Leluher dan Merawat Alam*. EcoNusa. Diakses dari <https://econusa.id/id/ecoblog/sinara-menghargai-leluher-dan-merawat-alam/> (28 Mei 2025).

terbarukan (EBT) yang mestinya membuka jalan bagi keberlanjutan, malah sering kali membenarkan perampasan tanah, penghancuran ekosistem, dan mengasingkan masyarakat pedesaan di kawasan konsesi dari sumber kehidupannya. Maka memperkuat keberlanjutan ekologis perlu keberanian untuk menghadirkan kembali prinsip keadilan—yakni penghormatan terhadap hak hidup makhluk non-manusia, kedaulatan masyarakat lokal atas ruang hidupnya, serta desentralisasi keputusan ekologis dari aktor-aktor negara dan korporasi menuju komunitas-komunitas akar rumput.

Filsafat ekologi, dengan demikian, tidak boleh berhenti di ranah kontemplasi akademik yang terasing dari realitas. Ia harus menjadi metode reflektif yang melahirkan solidaritas ekologis, mendorong perubahan kebijakan yang adil secara sosial, ekonomi, dan ekologis, maupun membongkar kedok struktur kekuasaan yang melanggengkan ketimpangan ekologis global. Demokratisasi ruang hidup, transisi ke arah etika perawatan (*ethics of care*) dan pembentukan kosmologi politik baru yang menghargai agensi alam mesti menyentuh agenda bersama; baik itu para akademisi, pemangku, kebijakan, gerakan sosial, aspirasi masyarakat. Menggugat antroposentrisme, sejatinya tidak lain adalah posisi tindakan etis dan politis yang mendesak. Ia adalah panggilan untuk menjahit kembali relasi yang adil dan regeneratif antara manusia dan dunia yang lebih dari sekadar manusia (*more-than-human world*), demi keberlanjutan hidup bersama melalui panorama dan perut bumi yang tengah terluka. ■

## Daftar Pustaka

- Aristotle. (1998). *Politics*. Terjemahan C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing. Book I, 1253a.
- Bookchin, Murray. (2005). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press, hlm. 3-24, 117-142.
- Büscher, B., & Fletcher, R. (2020). *The Conservation Revolution: Radical Ideas for Saving Nature*. Verso, hlm. 19-21.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Terjemahan Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, hlm. 3-25.
- Descartes, René. (1986). *Meditations on First Philosophy*. Terjemahan John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 17-27.
- Descartes, René. (1998). *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Hackett Publishing, hlm. 17-20.
- Devall, B., & Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith, hlm. 67-70.
- Fransiskus, Paus. (2015). *Laudato Si': Terpujilah Engkau, Tuhan: Tentang Perawatan Rumah Kita Bersama*. Jakarta: Obor.
- Gadamer, Hans-Georg. (2004). *Truth and Method* (edisi revisi ke-2, trans. Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall). New York: Continuum, hlm. 265-380.
- Girsang, P. H. (2021). *Harangan Aek Dao: Tradisi pelestarian hutan di Desa Si Bangun Mariah, Kecamatan Silimakuta, Kabupaten Simalungun*. USU Institutional Repository. Diakses dari <https://repositori.usu.ac.id/handle/123456789/32526> (28 Mei 2025).
- Handayani, M., Djunaidi, D., & Hertati, R. (2018). *Sistem Pengelolaan Lubuk Larangan Sebagai Bentuk Kearifan Lokal di Sungai Batang Tebo Kabupaten Bungo Provinsi Jambi*. SEMAH: Jurnal Pengelolaan Sumberdaya Perairan, 2(3), 45-55. Diakses dari <https://ojs.umb-bungo.ac.id/index.php/SEMAHJPSP/article/view/834> (25 Mei 2025).
- Heidegger, Martin. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Terjemahan William Lovitt. New York: Harper & Row, hlm. 3-35.
- Latour, Bruno. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press, hlm. 59-63.
- Latour, Bruno. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Terjemahan Catherine Porter. Cambridge: Polity Press, hlm. 9-25.
- Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, hlm. 169-224.
- Moore, Jason W. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso, hlm. 13-15.
- Naess, Arne. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press, hlm. 29-32.

- Paino, C. (2022). Egek, Kearifan Lokal Suku Moi Mengelola Sumber Daya Alam. Mongabay Indonesia. Diakses dari <https://mongabay.co.id/2022/10/10/egek-kearifal-lokal-suku-moi-mengelola-sumber-daya-alam/> (28 Mei 2025).
- Putra, L. M. (2020). Sinara, Menghargai Leluhur dan Merawat Alam. EcoNusa. Diakses dari <https://econusa.id/id/ecoblog/sinara-menghargai-leluhur-dan-merawat-alam/> (28 Mei 2025).
- Putri, N. I., Chandrika, N. L., Pangestu, G. L., & Suryanda, A. (2025). Peranan kearifan lokal sistem sasi dalam pengelolaan sumber daya laut Indonesia. *Jurnal Ekologi, Masyarakat & Sains (ECOTAS)*. Diakses dari <http://journals.ecotas.org/index.php/ems> (20 Mei 2025).
- Risey Junia, I. L. (2023). Mengenal hukum adat awig-awig di dalam desa adat Bali. *Jurnal Hukum dan HAM Wara Sains*, 2(09). Diakses dari <https://doi.org/10.58812/jhhws.v2i09.636> (20 Mei 2025).
- Shiva, Vandana. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Zed Books, hlm. 38-39.
- Sinaga, T. M. (2019). Berdaya di Tanah Rawan Bencana. Kompas. Diakses dari <https://www.kompas.id/baca/utama/2019/05/06/berdaya-di-tanah-rawan-bencana> (25 Mei 2025).
- Steffen, W., Rockström, J., Richardson, K., et al. (2018). Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(33), 8252-8259.
- Plumwood, Val. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, hlm. 3-39, 111-144.
- Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, hlm. 33-84.



# BIODATA

◆ **Syakieb Sungkar** adalah alumnus pascasarjana STF Driyarkara, pernah menulis buku "Kisah Orang-orang Scorpio" (Gramedia, 2014), "Jejak Senirupa" (PPSI, 2014), "Melacak Lukisan Palsu" (Gramedia Pustaka Utama, 2018), "Seni Sebagai Pembebasan" (Circa, 2022), "Hendra Gunawan – Sang Maestro" (Linda Gallery, 2023), dan "Sketsa Kebudayaan Kontemporer" (Pustaka Jaya, 2024).

◆ **Beda Holy Septianno** adalah mahasiswa Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta. Ia menulis cerita pendek dan puisi untuk majalah Basis dan beberapa media cetak maupun daring.

◆ **Chrispo Ambarita**, mahasiswa Sekolah Tinggi Teologi HKBP Pematangsiantar

◆ **Angella Rossanne Putri Siregar**, mahasiswi Sekolah Tinggi Teologi HKBP Pematangsiantar

◆ **Riris Johanna Siagian**, mahasiswi Sekolah Tinggi Teologi HKBP Pematangsiantar.

◆ **Gabriel Abdi Susanto** adalah alumnus Pascasarjana STF Driyarkara, berprofesi sebagai wartawan sejak 2001 dan mendirikan media khusus umat Katolik Indonesia bernama sesawi.net pada 2011 dan inigoway.com pada 2024. Menulis novel, "Sang Batu; Kisah Santo Petrus," dan beberapa buku seperti: (1). Flu Babi, Segala Sesuatu yang Harus Anda Ketahui (Grasindo, 2009), (2). Melawan Influenza A (H1N1) (Grasindo, 2009), (3). Tubuhku Adalah Senjataku (Grasindo, 2011), (4). Pedoman Penggunaan Media Sosial (Obor Rohani, 2018), Refleksi Pemikiran Sastrapratedja (IKAD, 2024).

◆ **Fristian Setiawan**, mahasiswa Pascasarjana Jurusan Ilmu Komunikasi, Universitas Atma Jaya Yogyakarta

◆ **Ibnu Purwanto Budi Nugroho**, lulusan program Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta

◆ **Anna Sungkar** adalah kurator dan pengamat seni, telah menamatkan program S3 di ISI Surakarta. Ia baru saja menyelesaikan kurasi pada pameran "Jakarta Provoke #2" di Pos Block, Pasar Baru, Jakarta pada Bulan Juni 2025.

◆ **Agustinus Tamtama Putra** adalah mahasiswa Program Doktor Kajian Budaya Universitas Sanata Dharma.

◆ **Paulus Eko Kristianto** adalah dosen di Fakultas teologi Universitas Kristen Duta Wacana Yogyakarta.

◆ **Feliks Erasmus Argas**, mahasiswa Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, anggota biasa Perhimpunan Mahasiswa Katolik Republik Indonesia (PMKRI), dan pendamping Keluarga Mahasiswa Katolik (KMK) Pastoral Mahasiswa Katolik Keuskupan Agung Jakarta (PMKAJ) Unit Selatan

◆ **Fitrah Raihan Fahreza**, mahasiswa S-1 Program Studi Seni Rupa, Fakultas Seni Rupa dan Desain, Universitas Sebelas Maret. Aktif meneliti dan berkarya dengan mengangkat topik rasisme di Amerika Serikat tahun 1990-an melalui pendekatan musik hip hop. Karya-karyanya mencerminkan fenomena rasisme dengan visualisasi musik hip hop sebagai simbol perlawanan. Selain itu, ia juga terlibat dalam berbagai kegiatan kesenirupa berupa pameran seni.

◆ **Desy Nurcahyanti**, adalah dosen dan peneliti di Kelompok Penelitian Seni, Desain, dan Green Laboratory, Fakultas Seni Rupa dan Desain, Universitas Sebelas Maret (UNS), Indonesia. Sejak tahun 2007 hingga saat ini, ia konsisten meneliti dan menulis artikel serta buku dengan topik batik. Buku terbarunya Nilai Estetika Batik Girilayu memaparkan perspektif masyarakat Girilayu, sebuah desa kecil di kaki pegunungan di Jawa Tengah, Indonesia, yang terbit pada tahun 2020 dan edisi baru pada tahun 2024. Ia bersemangat mendampingi kelompok perempuan perajin batik sehingga mereka dapat menciptakan inovasi dan kreasi baru terhadap produk. Selain banyak artikel, ia juga telah menerbitkan beberapa buku batik berbahasa Indonesia. Yang pertama membahas tentang ritual Jawa tujuh bulan bagi ibu hamil untuk mendapatkan kemudahan dan keselamatan saat melahirkan, bertajuk Mitoni di Pura Mangkunagaran Surakarta tahun 2014. Berikutnya Sanggar Batik Girli tahun 2017 memaparkan tentang komunitas perempuan perajin batik di di tepi sungai daerah Kliwonan, Sragen, Jawa Tengah, Indonesia. Tahun 2020 lahir karya berjudul Nilai Estetik Batik Girilayu, tentang pemahaman kontemplatif proses membatik di wilayah Karanganyar, Jawa Tengah, Indonesia. Karya terbaru yang akan diterbitkan pada tahun 2024 adalah Dinamika Regenerasi Perajin Batik: Eksplorasi, Model, dan Motif Mbok Semok yang membahas perihal model keberlanjutan sistem dan nilai-nilai dalam menjaga tradisi agar tetap hidup serta lestari.

◆ **Chris Ruhupatty** adalah guru Pendidikan Agama Kristen di sebuah sekolah swasta di kota Bogor dan telah selesai menempuh studi filsafat di Program Magister STF Driyarkara, Jakarta. Saat ini ia sedang mengambil program doktor di Universitas Indonesia.

◆ **Bapthista Mario Yosryandi Sara** mahasiswa Pascasarjana Magister Ilmu Politik, Universitas Nasional

◆ **Antonius Along**, adalah dosen Tutor di Universitas Terbuka

◆ **Pribadyo Prakosa** adalah dosen di Institut Agama Kristen Negeri Palangka Raya

◆ **Aman Aslam** adalah mahasiswa Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta

◆ **Thatsanai Upaka** mahasiswa Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta

◆ **Lucia Krismonila** adalah mahasiswi Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta