

Kritik Nietzsche Terhadap Kebahagiaan Eudaimonia Sokrates

Yohanes Mega Hendaro

megahendarto.24@gmail.com

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Abstrak

Dalam paragraf keempat “Problem Sokrates”, Nietzsche mengkritik Sokrates atas rumusan “rasio = keutamaan = kebahagiaan” sebagai persamaan yang paling aneh dan bertentangan dengan naluri. Rumusan ini menyatakan, hanya dengan rasio, manusia dapat menentukan Kebenaran dan dengan begitu menjamin hidup yang berkeutamaan serta menjamin kebahagiaannya. Nietzsche melihat adanya masalah, karena dengan begitu segala macam bentuk naluri, insting, atau hasrat manusia disingkirkan demi mencapai Keutamaan dan akhirnya Kebahagiaan. Nietzsche memperlihatkan Kebahagiaan adalah perasaan munculnya kuasa atas kontradiksi dalam diri manusia. Di bagian lainnya, Nietzsche menunjukkan adanya keterikatan antara rasa sakit (*pain*) dan kesenangan (*pleasure*), yang menjadi penegasan selanjutnya bahwa tidak ada Kebahagiaan tanpa penolakan terhadap Kebahagiaan itu sendiri. Penelitian ini akan membahas etika eudaimonia yang bermula dari Sokrates dan kemudian dikembangkan oleh Platon. Selanjutnya, penulis akan memaparkan kritikan Nietzsche terhadap konsep Kebahagiaan dalam etika eudaimonia dengan mengulas konsep Kebahagiaan menurut Nietzsche.

Keywords: eudaimonia, kebahagiaan, moralitas, etika, keutamaan, rasa sakit, kesenangan.

“Apa itu kebahagiaan? – Perasaan munculnya kuasa-bahwa rintangan telah dikalahkan. Bukan kepuasan, melainkan lebih banyak kekuatan; bukan perdamaian, melainkan perang; bukan keutamaan, melainkan kedisiplinan.” (Nachlass 1887-88, KSA 13, 11[114])¹

“Kepastian, kehati-hatian, kesabaran, kebijaksanaan, variasi, semua nuansa halus dari terang menjadi gelap, dari pahit menjadi manis – semua ini kita berhutang pada

rasa sakit; seluruh kanon keindahan, keagungan, dan keilahian hanya mungkin terjadi di dunia yang dalam dan berubah serta banyak rasa sakit. [...] Teman-teman! Kita harus menambah penderitaan dunia ini jika kita ingin menambah kenikmatan dan kebijaksanaannya.” (Nachlass 1881, KSA 9, 13[4])²

Pendahuluan

Kebahagiaan masih menjadi hal yang didambakan manusia dalam kehidupannya, sekalipun konsep “kebahagiaan” itu sendiri masih dapat diperdebatkan, bahkan sering berujung pada relativitas tiap individu. Manusia modern mendefinisikan konsep Kebahagiaan dengan atribusi atau persepsi dirinya terhadap objek lain di sekitarnya. Tidak heran, ada orang yang menganggap Kebahagiaan didasari pada kesejahteraan hidup, kesehatan, kekayaan material, pencapaian karir, dan sebagainya.

Konsep Kebahagiaan manusia yang tidak tunggal itulah yang kemudian mendorong para ahli untuk membuat acuan atau parameter yang jelas untuk mengukur tingkat kebahagiaan individu. Menjelang akhir ke-20, Ruut Veenhoven bersama timnya di Departemen Sosiologi Universitas Erasmus, Belanda, menginisiasi “Databook of Happiness” (1984) dan kemudian merilis *World Database of Happiness* (WDH).³ Dalam perkembangannya, parameter kebahagiaan individu juga digunakan sebagai dasar pengambilan kebijakan negara-negara dunia dengan indikator *Gross National Happiness* (GNH). Sejak 2011, Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) mengakui GNH dan setahun setelahnya merilis *World Happiness Report* secara berkala tiap tahunnya hingga sekarang.

¹ “What is happiness? – The feeling that power grows – that an obstacle has been defeated. Not contentment, but rather more power; not peace, but rather war; not virtue, but rather discipline. .” Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge* (Berlin: De Gruyter, 2010), 520. Penulis menggunakan terjemahan Bornedal untuk bagian ini.

² “Certainty, precaution, patience, wisdom, variety, all the fine nuances from light to dark, from bitter to sweet – all of this we owe to pain; the entire canon of beauty, sublimity, and divinity is only possible in a world of deep and changing and multiple pains. [...] Friends! We must increase the pains of this world if we want to increase its pleasure and wisdom.” Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 523-524.

³ Lihat <https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/>, diakses 25 Agustus 2023, pukul 22.28 WIB.

Di Indonesia, Badan Pusat Statistik (BPS) juga mengeluarkan Indeks Kebahagiaan Indonesia. Indeks Kebahagiaan terbentuk dari tiga dimensi utama, yaitu (1) dimensi kepuasan hidup, (2) dimensi perasaan, dan (3) dimensi makna hidup. “Ketiga dimensi ini dibentuk dari 19 indikator, yaitu penerimaan diri, tujuan hidup, hubungan positif dengan orang lain, pengembangan diri, penguasaan lingkungan, kemandirian, perasaan tidak tertekan, perasaan tidak khawatir/cemas, perasaan senang/gembira, kepuasan terhadap kondisi, kepuasan terhadap keadaan lingkungan, kepuasan terhadap hubungan sosial di lingkungan, kepuasan terhadap ketersediaan waktu luang, kepuasan terhadap keharmonisan keluarga, kepuasan terhadap rumah dan fasilitas rumah, kepuasan terhadap kesehatan, kepuasan terhadap pendapatan rumah tangga, kepuasan terhadap pekerjaan/usaha/kegiatan utama, dan kepuasan terhadap pendidikan dan keterampilan.”⁴

Namun, kesembilan belas indikator di atas selalu mengarah pada perasaan positif (kesenangan) dengan penekanan pada aspek “kepuasan” individu. Jika Kebahagiaan hanya diukur dari perasaan “puas”, tampaknya terlalu sempit. Padahal ketika bicara soal Kebahagiaan, mau tidak mau manusia akan masuk dalam dimensi moral dan etika. Konsekuensi etis dari konsep Kebahagiaan yang hanya dilandaskan pada “kepuasan” akan mengesampingkan pertimbangan moral. Misalnya, seorang pelaku kriminal dapat merasakan kebahagiaan, meskipun menyebabkan orang lain tidak bahagia atau dirugikan. Lebih dalam lagi, apakah kebahagiaan sebenarnya dapat diukur? Padahal melihat kembali ke Yunani Antik, Kebahagiaan berkaitan erat dengan etika eudaimonia (Sokrates, Platon, dan Aristoteles) yang tidak sama dengan sekadar perasaan bahagia karena tidak dikaitkan dengan suatu kebaikan yang sifatnya eksterior, seperti kekayaan maupun kehormatan. Namun, etika eudaimonia yang mengandalkan rasio ini tidak luput dari kritikan Nietzsche. Tepat di sinilah Nietzsche menyodorkan problem kebahagiaan yang masih relevan dengan manusia modern yang mereduksi kebahagiaan menjadi “kepuasan”.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan studi literatur yang terkait dengan etika eudaimonia yang bermula dari Sokrates dan kemudian dikembangkan oleh Platon. Selanjutnya, penulis akan memaparkan kritikan Nietzsche terhadap konsep Kebahagiaan dalam etika

⁴ Margaretha Ari Anggorowati, “Memahami Indeks Kebahagiaan” dalam Kompas.id (22 Januari 2022), <https://www.kompas.id/baca/bebas-akses/2022/01/20/memahami-indeks-kebahagiaan>, diakses 26 Agustus 2023 pukul 22.00 WIB.

eudaimonia dengan mengulas konsep Kebahagiaan menurut Nietzsche. Buku utama yang digunakan adalah karya David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates” (dalam *Early Greek Ethics*. Oxford University Press, 2020). Adapun untuk pemikiran Nietzsche digunakan karya Friedrich Nietzsche sendiri yang berjudul *Gay Science* (terjemahan Walter Kauffman, Vintage Book, New York, 1974).

Etika Eudaimonia

Setidaknya sejak pertengahan abad keempat, filsafat etika Yunani dapat dikatakan bercorak eudaimonistik. Kata *eudaimôn* merupakan gabungan dari kata sifat “eu” yang berarti baik (*agathos*) dan kata benda “daimôn” yang merujuk pada hal ilahi yang memengaruhi sesuatu yang terjadi pada manusia. Secara harfiah, eudaimonia diterjemahkan menjadi memiliki *daimon* (*spirit*) yang baik atau dapat diartikan sebagai kebahagiaan (*happiness*) atau kesejahteraan (*well being*). Kata *eudaimôn* pertama kali muncul dalam literatur Yunani yang masih ada dalam karya penyair awal Hesiod, yang artinya “bebas dari niat buruk ilahi” atau “diperkenan secara ilahi”. Misalnya, di akhir puisi Hesiod berjudul *Works and Days*, “Manusia itu berbahagia [*eudaimôn*] dan sejahtera di antara mereka yang mengetahui semua hal ini dan melakukan pekerjaannya tanpa menyinggung para dewa abadi, yang memahami pertanda burung dan menghindari pelanggaran.”⁵

Dalam konteks Sokrates, istilah eudaimonia dan kata yang memiliki istilah sejenisnya ditemukan dalam tulisan Platon dan Memorabilia Xenophon. Sudah banyak penafsir yang membahas eudaimonia Sokrates berdasarkan tulisan Platon. Setyo Wibowo menyatakan bahwa bagi Platon, kebahagiaan hanya bisa diraih lewat sikap hidup yang optimal, menempatkan rasio dan pengetahuan sebagai yang memerintah diri manusia. Sejauh keutamaan didefinisikan sebagai pengetahuan, maka pengetahuan menjadi syarat utama untuk *hidup yang baik dan bahagia*.⁶ Sebelum sampai pada penjelasan tersebut, Setyo Wibowo menuliskan, bagi Sokrates

⁵ “That man is happy [*eudaimôn*] and prosperous in them who knows all these things and does his work without offending the deathless gods, who discerns the omens of birds and avoids transgression.” Terjemahan puisi Hesiod mengacu pada terjemahan Bobonich. Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia” dlm. *The Cambridge Companion to Socrates* ed. Donald R. Morrison (New York: Cambridge), 294. Bobonich memberikan catatan bahwa eudaimôn adalah studi tentang Kebahagiaan yang belum memiliki nuansa pemikiran filsafat Yunani (non-philosophical Greek thought) sebelum Sokrates.

⁶ Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), 129.

dan Platon, *keutamaan adalah pengetahuan*. Ada empat keutamaan pokok, yakni *sophrosune* (ugahari), *andreia* (keberanian), *sophia* (kebijaksanaan), dan *dikaisoune* (keadilan, ketegakan, kebenaran). Dari keempatnya, pengetahuan-kebijaksanaan adalah keutamaan yang mencerahi dan mengilhami keutamaan lainnya.⁷ Eudaimonia atau Kebahagiaan dari Sokrates-Platon dapat dicapai bila manusia hidup seturut keutamaan dengan rasio yang membimbingnya. Sementara kesenangan dengan logika tukar menukar (menukar rasa senang dengan kesenangan yang lebih besar atau rasa sakit yang lebih kecil), bersifat ambigu karena manusia tunduk pada ketakutan (nafsu) dan penilaiannya subjektif. Menurut Setyo Wibowo, Platon melihat bahwa satu-satunya alat tukar yang sah untuk mendapatkan keutamaan adalah pemikiran (pengetahuan).⁸

Pandangan Sokrates mengenai eudaimonia dari Memorabilia Xenophon dapat merujuk pada David Conan Wolfsdorf yang menyelidiki naskah tersebut dengan bermula pada pertanyaan, apakah eudaimonia secara eksplisit dapat dipahami sebagai salah satu nilai tertinggi dalam representasi teori etika Sokrates oleh Xenophon?⁹ Wolfsdorf merujuk pada Xenophon (*Memorabilia* 4.8.11) yang dikhususkan untuk pembelaannya atas kematian Sokrates; “Bagi saya, orang seperti itu [yaitu, Sokrates] adalah yang terbaik (aristos) dan paling eudaimōn (eudaimonestatos)”¹⁰ Begitu juga dalam *Memorabilia* 1.6 yang berisi dialog Sokrates dengan Antiphon:

“[Antiphon:] Sokrates, saya kira mereka yang berfilisafat harus menjadi lebih *eudaimōn*. Namun tampaknya Anda menikmati kebalikan dari filsafat. Misalnya saja, Anda menjalani kehidupan yang bahkan membuat seorang budak meninggalkan majikannya. Makanan dan minuman Anda adalah jenis yang paling miskin. Jubah yang Anda kenakan tidak hanya

jelek, tetapi tidak pernah diganti baik musim panas maupun musim dingin. Dan Anda tidak pernah memakai sepatu atau tunik.... [Sokrates:] Tampaknya Anda berpikir, Antiphon, bahwa eudaimonia terdiri dari kemewahan dan pemborosan. Namun keyakinan saya adalah bahwa tidak mempunyai keinginan adalah hal yang ilahi (*theion*), dan memiliki sesedikit mungkin berarti hal yang ilahi; dan sebagaimana yang ilahi adalah yang terbaik (*kratiston*), maka yang paling dekat dengan yang ilahi adalah yang paling dekat dengan yang terbaik.”¹¹

Dalam dialog di atas, asosiasi Antiphon terhadap eudaimonia dengan kekayaan disanggah Sokrates dengan mengatakan bahwa kondisi terbaik manusia bukanlah kesejahteraan materi (kekayaan), melainkan keadaan hidup yang paling mendekati keberadaan ilahi (*daimon*). Maka, daripada dikatakan sebagai suatu nilai tertinggi, Wolfsdorf menyatakan bahwa bagi Sokrates, eudaimonia adalah kondisi kehidupan (*kratiston*) yang terbaik.¹² Wolfsdorf melanjutkan, di satu sisi kondisi kehidupan eudaimonia tersebut menjadi praktik filosofis Sokrates, misalnya dengan hidup miskin yang secara tidak langsung menentang konsep kebahagiaan adalah kekayaan bagi masyarakat pada umumnya. Di sisi lain, bagi para pengikut Sokrates, eudaimonia dipandang sebagai aktivitas filosofis Sokrates dengan kaitannya dengan pelayanan ilahi (*daimon*).¹³ Maka menurut

⁷ Setyo Wibowo melanjutkan bagian ini dengan penjelasan konsep jiwa dari Platon. Jiwa sebagai bagian tertinggi membimbing thumos agar memiliki pengetahuan benar untuk takut atau menghadapi sesuatu, serta membimbing epithumia agar tidak liar (pada nafsu makan, minum, dan seks), tapi mengarah pada kebaikan dalam pemenuhan kebutuhannya. Rasio yang optimal adalah rasio yang memiliki sophia (pengetahuan, kebijaksanaan). Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 90-92.

⁸ Bdk. Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 96.

⁹ David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates” dalam *Early Greek Ethics* (Inggris: Oxford University Press, 2020), 179. “Granted this, the key question is whether there is evidence that eudaimonia was explicitly conceived as the supreme value in Xenophon’s representation of Socrates’ ethical theory.”

¹⁰ David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates”, 179.

¹¹ Memorabilia 1.6.20. Terjemahan berdasarkan David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates”, 179. “[Antiphon:] Socrates, I suppose that those who philosophize must become more eudaimōn. But you seem to have enjoyed the opposite from philosophy. For example, you are living a life that would drive even a slave to desert his master. Your food and drink are the poorest kind. The cloak you wear is not only poor, but is never changed in summer or winter. And you never wear shoes or a tunic [Socrates:] You seem to think, Antiphon, that eudaimonia consists of luxury and extravagance. But my belief is that to have no wants is divine (theion), and that to have as few as possible comes next to the divine; and as that which is divine is best (kratiston), so that which approaches nearest to the divine is nearest to the best.”

¹² David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates”, 180. “Finally, I underscore that Socrates explicitly suggests that eudaimonia is the best (kratiston) condition of life.”

¹³ “Moreover, in these contexts, wellbeing is most commonly associated with wealth. Non, the Socratics’ representations of Socrates contradict a wealth-based view of human wellbeing. Moreover, as I have suggested, Socrates took his philosophy to be informed by his experience of a daimon or daimonic thing. This encourages the hypothesis that at least some of the Socratics employed the term “eudaimonia” to characterize the aim of wellbeing precisely insofar as they viewed Socrates’ philosophical activity as a form of divine service and so favorable to the divine and insofar as they sought to underscore the wealth-based view of human wellbeing.” David Conan Wolfsdorf, “The Ethical Philosophy of the Historical Socrates”, 181.

Wolfsdorf, eudaimonia sebagai kondisi kehidupan terbaik bagi manusia memuat nilai etis dan politis untuk menanggapi kondisi Athena pada masa itu. "Sokrates ingin memotivasi rekan-rekannya di Athena dan putra-putra mereka untuk menjadi warga negara yang baik dan pemimpin politik yang baik. Maka, dalam mengejar filsafat. Sokrates didorong oleh rasa patriotisme serta keyakinan bahwa tujuannya disetujui oleh yang ilahi".¹⁴

Agak berbeda dari tafsiran Setyo Wibowo yang merujuk karya Platon dan Wolfsdorf yang merujuk Memorabilia karya Xenophon, tafsiran dari Christopher Bobonich justru mencoba memahami eudaimonia Sokrates seturut maksud Sokrates sendiri. Dengan merujuk pada naskah puisi Hesiod, Theognis, dan Pindar, Bobonich menekankan bahwa betapa pentingnya Kebahagiaan dalam pemikiran Yunani Kuno, meskipun "manusia tidak dapat mencapainya secara utuh dan permanen"¹⁵. Bobonich kemudian menjelaskan Kebahagiaan dalam dua pemikiran.

Pertama, Kebahagiaan dan menjadi bahagia dalam kaitannya dengan kesejahteraan. Konsep ini memuat dua gagasan mendasar, yakni (1) bahwa sesuatu itu baik atau buruk bagi seseorang dan (2) gagasan tentang optimalisasi atau maksimalisasi. Dengan dua konsep itu, maka Kebahagiaan di sini cukup dipahami sebagai "merasa senang" atau "merasa puas". Hal ini terlepas dari perkara perasaan senang atau puas ini secara intuitif dapat disalahartikan karena bersifat subjektif dan relatif. Bobonich menambahkan, para filsuf Yunani Kuno kemudian berpendapat bahwa pada dasarnya orang bisa dan sering kali salah mengira mereka sungguh bahagia.¹⁶

Kedua, pemikiran bahwa tindakan dan keinginan manusia mempunyai tujuan, sasaran, atau tujuan, dan berlanjut dengan menyatakan bahwa Kebahagiaan adalah tujuan yang paling penting, atau mungkin satu-satunya, akhir dari tindakan dan keinginan manusia. Bobonich merujuk pada puisi

Theognis; "Semoga saya berbahagia dan dicintai para dewa abadi, Cyrnus, itulah satu-satunya keutamaan atau pencapaian yang saya idamkan" (baris 653-654)¹⁷ Tindakan dan keinginan manusia selalu mengarah pada (mencapai) Kebahagiaan. Puisi Theognis kepada Crynus menjadi penegasan bahwa menjadikan kebahagiaan sebagai tujuan utama tindakan seseorang adalah hal yang bijaksana atau rasional.¹⁸

Kemudian bagi Bobonich, kedua pemikiran tersebut justru meninggalkan pertanyaan, yaitu apakah Kebahagiaan yang menjadi tujuan utama dari tindakan dan keinginan seseorang dapat "kalah" dibandingkan tujuan lainnya, misalnya kebahagiaan bagi semua orang? Bukankah masuk akal untuk mengorbankan Kebahagiaan diri demi tujuan yang lebih penting? Untuk menjawab pertanyaan ini, yang perlu ditelusuri ialah apakah ada tujuan yang lebih penting?

Dari sinilah Bobonich kemudian menjelaskan dua prinsip eudaimonia yang seringkali dikaitkan dengan Sokrates, yakni prinsip eudaimonisme rasional dan prinsip eudaimonisme psikologis.

"Prinsip Eudaimonisme Rasional merupakan prinsip normatif; ia memberi tahu kita apa yang harus kita lakukan untuk memenuhi standar bertindak rasional, tapi tidak menyatakan apakah manusia benar-benar bertindak rasional. Prinsip Eudaimonisme Psikologis bersifat deskriptif; ini dimaksudkan untuk memberi tahu kita bagaimana sebenarnya semua umat manusia bertindak. Versi yang lebih kuat dari eudaimonisme rasional dan psikologis berpendapat bahwa kebahagiaan adalah satu-satunya pertimbangan rasional (atau psikologis) yang relevan dengan pengejaran dan tindakan: satu-satunya alasan utama mengapa saya harus (atau secara psikologis melakukan) mengejar apapun adalah karena hal itu berkontribusi secara optimal terhadap kebahagiaan saya sendiri."¹⁹

14 "Socrates became deeply concerned with Athens' imperial culture and with the ethical and political values of his fellow citizens. I suggest, then, that Socrates' practice of philosophy principally had a political objective. Socrates wanted to motivate his fellow Athenians and their sons to become good citizens and good political leaders. In pursuing philosophy himself, then, Socrates was driven by a sense of patriotism as well as the belief that his goal was divinely sanctioned". David Conan Wolfsdorf, "The Ethical Philosophy of the Historical Socrates", 190.

15 Christopher Bobonich, "Socrates and Eudaimonia", 295. "This suggests that although happiness may be the primary object of desire, humans cannot completely or permanently attain it."

16 Christopher Bobonich, "Socrates and Eudaimonia", 295-296.

17 "May I be happy and beloved of the immortal gods, Cyrnus, that is the only excellence or achievement I desire." Bobonich menerjemahkan potongan puisi Theognis di atas dari teks yang diterjemahkan J.M. Edmonds dalam Greek Elegy and Iambus (1968).

18 Bdk. Christopher Bobonich, "Socrates and Eudaimonia", 296.

19 Christopher Bobonich, "Socrates and Eudaimonia", 297. "The Principle of Rational Eudaimonism is a normative principle; it tells us what we have to do to live up to the standard of acting rationally, but makes no claim about whether human beings do, in fact, act rationally. The Principle of Psychological Eudaimonism is a descriptive thesis; it purports to tell us how all human beings do, in fact, act. Stronger versions of rational and psychological eudaimonism hold that happiness is the only rational (or psychological) consideration relevant to pursuit and action: the only ultimate reason why I rationally should (or psychologically do) pursue anything is that it optimally contributes to my own happiness."

Setelah menunjukkan berbagai bukti adanya kedua prinsip tersebut dalam ajaran eudaimonia Sokrates yang ditemukan dalam teks-teks Platon (terutama *Apology* dan *Crito*), Bobonich memberikan penegasan atas dua prinsip tersebut. Prinsip Eudaimonisme Rasional menyatakan bahwa ada suatu pertimbangan rasional yang menentukan tindakan dan pilihan seseorang yang mengarah pada kebahagiaan (terbesar) baginya.²⁰ Namun, prinsip ini dapat menemui konflik rasional antarindividu karena rasio seseorang tentu merekomendasikan tindakan atau pilihan yang paling menguntungkan dirinya. Di sinilah “celah” yang dimanfaatkan Sokrates untuk mengembangkan keutamaan dan tindakan baik sebagai landasan yang dapat memberikan pembenaran atas tindakan atau pilihan seseorang. Menurut Bobonich, Sokrates menekankan pentingnya tiap orang untuk memperoleh pengetahuan tentang kebaikan dan keburukan. Buktinya terdapat dalam teks Platon sebagai berikut, “*Karena kita semua ingin bahagia, dan karena kita tampaknya menjadi bahagia dengan menggunakan benda-benda dan menggunakannya dengan benar, dan karena pengetahuan adalah sumber kebenaran dan keberuntungan, maka tampaknya setiap orang harus mempersiapkan dirinya dengan segala cara sedapat mungkin menjadi orang bijak.*”²¹

Oleh sebab itu, bagi Bobonich, dengan Prinsip Eudaimonisme Rasional, seseorang diandaikan dapat memperluas konsep kebahagiaannya dengan gagasan-gagasan etis dan kepentingan lainnya. Sebab, kebahagiaan di sini juga diartikan dapat memberikan manfaat bagi orang lain. Pertanyaan berikutnya, dari manakah intuisi soal manfaat bagi orang lain ini datang? Dari sinilah Bobonich menyambungkannya dengan penjelasan Prinsip Eudaimonisme Psikologis dalam teks *Apology*.

Bobonich menafsirkan bahwa Prinsip Eudaimonisme Psikologis memberikan Platon dorongan untuk mengajarkan teori pendidikan dan pelatihan etika. Dengan pelatihan, seseorang dapat mengendalikan keinginan dan emosinya sehingga tidak mengambil pilihan yang bertentangan dengan rasionalitasnya. Keadaan emosi yang tidak stabil dapat memengaruhi pilihan dan tindakan selanjutnya.

²⁰ Bdk. Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 326. “*The Principle of Rational Eudaimonism claims that there is a single, decisive rational consideration for all of a person’s actions and choices – that is, the person’s (greatest) happiness.*”

²¹ Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 327. “*Since we all wish to be happy, and since we appear to become so by using things and using them correctly, and since knowledge was the source of correctness and good luck, it seems that every man must prepare himself by every means to become as wise as possible.*”

Prinsip Eudaimonisme Psikologis tidak berarti membiarkan motivasi tindakan individu semata untuk kebahagiaan dirinya sendiri.²² Alasannya, Sokrates dalam dialog-dialog awal lainnya menerima prinsip umum bahwa “tidak ada orang yang melakukan kesalahan dengan sukarela”.²³

Tafsiran Bobonich tersebut mirip dengan tafsiran Setyo Wibowo, Platon menulis bahwa “tak seorangpun berbuat jahat dengan sengaja” (*Timaios* 86d). Menurut Setyo Wibowo, ada dua alasan keyakinan Platon tersebut. Pertama, kejahatan dan kekeliruan tidak bisa dipisahkan, sehingga manusia akan benar-benar baik bila ia menjadikan rasio sebagai yang dominan dalam dirinya. Kedua, Platon yakin bila hasrat manusia yang sudah terdidik dengan baik, maka ia akan cenderung mengikuti pemikirannya (pengetahuan akan kebaikan).²⁴

Kembali ke Bobonich, ia memberikan catatan komentar atas pandangannya terhadap eudaimonisme Sokrates. Menurutnya, Sokrates tidak memberikan penjelasan rinci tentang apa yang baik bagi manusia yang justru meninggalkan kesulitan untuk menentukan apakah kebahagiaan mencakup semua hal yang menjadi kepentingan rasional seseorang? Meskipun Sokrates menekankan pada pentingnya keutamaan/kebajikan (*virtue*) sebagai dasar pengetahuan yang baik dan buruk, tapi masih belum jelas apakah konsepsi tentang kebajikan dapat dijadikan prioritas atas klaim tindakan atau pilihan, perlunya atau cukupnya keutamaan untuk kebahagiaan, atau manfaat dari keutamaan itu sendiri.²⁵ Bagi Bobonich, barulah dalam tulisan-tulisan Platon (yang melihat manusia pada dasarnya makhluk rasional), persoalan keutamaan itu diperjelas, yakni rasionalitas yang melibatkan cinta dan pengetahuan akan Kebenaran.²⁶ Jadi, terkait rasio dan keutamaan dalam etika eudaimonia Sokrates, penjelasannya ditemukan dalam pemikiran Platon.

Dari Setyo Wibowo, David Conan Wolfsdorf, dan Christopher Bobonich yang memberikan komentar atas terjemahan teks Platon dan Xenophon di atas, dapat dilihat bahwa etika eudaimonia Sokrates-Platon memang mengandaikan adanya Kebahagiaan jika manusia mengandalkan rasio (pengetahuan

²² Bdk. Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 329.

²³ Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 303. *No one does wrong willingly.*

²⁴ Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 98.

²⁵ Bdk. Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 330. “*Yet, as we have also seen, it is unclear that such a conception of virtue can sustain the priority claim, the necessity or sufficiency of virtue for happiness.*”

²⁶ Bdk. Christopher Bobonich, “Socrates and Eudaimonia”, 331.

akan yang baik) untuk menjalankan keutamaannya (ugahari, keberanian, kebijaksanaan dan keadilan/ ketegakan/ kebenaran). Pada bagian selanjutnya, dijelaskan tentang konsep Kebahagiaan menurut Nietzsche yang menjadi tanggapannya atas etika eudaimonia Sokrates.

Kesenangan dan Rasa Sakit

Sebelum masuk pada konsep Kebahagiaan dari Nietzsche, Peter Bornedal meneliti persoalan ini dengan berangkat dari persepsi sadar pada seseorang yang dapat memengaruhi konstruksi terhadap Kebenaran dan juga pandangannya terhadap Kebahagiaan. Bagi Bornedal, persepsi sadar dibentuk dalam penundaan sebagai efek samping dan konstruksi ulang pesan asli yang tidak seseorang sadari. Gagasan ini juga berlaku dalam persepsi *rasa sakit dan kesenangan* yang seringkali dianggap spontan oleh tubuh itu sendiri.²⁷ Menurutnya, Nietzsche melihat rasa sakit dan kesenangan adalah sensasi yang dibangun setelah fakta, artinya melibatkan unsur interpretasi.

Bagi Bornedal, rasa sakit dalam pandangan Nietzsche adalah suatu aktivitas “intelektual” atau hanya sebuah “fenomena otak”. “*Diukur secara intelektual, seberapa penuh kesalahan [irrtumvoll] bukanlah rasa senang dan sakit! Betapa salahnya seseorang membuat penilaian, ketika dari tingkat kesenangan atau kesakitan, seseorang menarik kesimpulan tentang nilai kehidupan! ... Tanpa kecerdasan tidak ada rasa sakit ... Rasa sakit adalah produk dari otak [Gehirnproduct].*” (Nachlaß 1881, KSA 9, 11[319]).²⁸ Maka, sebenarnya ada ambiguitas antara kesenangan dan rasa sakit. Misalnya, *bekerja* membuat seseorang merasa sakit, tapi *tidak bekerja* pun juga bisa menimbulkan rasa sakit, maka *bekerja* adalah aktivitas yang menimbulkan *kesenangan dan rasa sakit* secara bersamaan.

Lalu, jika rasa sakit dan kesenangan adalah interpretasi, bagaimana menjelaskan rasa sakit yang datang ketika misalnya, anggota tubuh kita terluka, seperti jari yang tergores atau bahkan terpotong? Untuk menjawabnya, Bornedal mengajukan teks Nietzsche berikut:

“Jika kita mempertimbangkan bagaimana kesenangan berasal! Berapa banyak gambar/representasi

[*Vorstellungen*] tidak harus bersatu, sebelum akhirnya menjadi satu kesatuan dan keseluruhan, yang tidak lagi dapat mengenali dirinya sebagai multiplisitas. Dengan demikian, dalam setiap kesenangan pasti ada rasa sakit! Ini adalah otak - fenomena. Tapi lama berselang mereka telah tergabung, dan sekarang menampilkan diri mereka hanya sebagai keseluruhan. Kenapa memotong jari itu sakit? (ed. Memotong jari) pada dirinya sendiri [*an sich*] tidak sakit (walaupun orang tersebut mungkin mengalami ‘stimulus’ tertentu); orang yang otaknya dibius dengan kloroform tidak merasakan sakit di jarinya. Mungkin penilaian atas hilangnya organ yang berfungsi, di pihak kesatuan-fantasi, yang diperlukan? Apakah hanya kesatuan yang memunculkan [/memimpikan] cedera dan - karena itu membuat kita merasakan sakit - mengirimkan rangsangan yang paling kuat ke tempat di mana cedera itu terjadi.” (Nachlaß 1881, KSA 9, 11[303])²⁹

Bornedal menjelaskan, rasa sakit atau kesenangan itu sendiri adalah keragaman perasaan. Awalnya kedua perasaan itu adalah sekelompok sensasi yang berbeda dan kontradiktif, yang akhirnya disederhanakan menjadi kesatuan dari satu kelompok. Memotong jari pada dirinya sendiri (*in itself*) tidak menyakitkan, tapi seolah-olah sakit atau direpresentasikan itu menyakitkan karena mengancam kesatuan sistem kita. Kesatuan yang dimaksud di sini adalah “kesatuan fantasi” yang segera menilai sebuah luka yang mengancam dan memulai puseran aktivitas, mengirim rangsangan ke lokasi cedera itu terjadi. Ancaman fragmentasi dan disintegrasi tubuהל yang direpresentasikan pikiran sebagai menyakitkan. Ia menuliskan, “*Tidak ada yang lebih mengerikan bagi pikiran selain kehancuran tubuh manusia, dan jika kehancuran ini menjadi ancaman bagi individu secara keseluruhan, ini dialami sebagai rasa sakit.*”³⁰

29 “If we consider how pleasure originates! How many images/representations [*Vorstellungen*] do not have to come together, before they finally become a unity and a whole, which can no longer recognize itself as a multiplicity. As such, in every pleasure there could exist a pain! These are brain - phenomena. But long ago they have become incorporated, and now present themselves only as wholes. Why does it hurt to cut a finger? In itself [*an sich*] it does not hurt (although the person may experience a certain ‘stimulus’); the one whose brain is anesthetized with chloroform feels no pain in his finger. Perhaps it is the judgment of the loss of a functioning organ, on the part of the fantasia-unity, that is necessary? Is it only the unity that conjures up [/dreams up] the injury and - as it makes us feel pain - sends off the strongest possible stimuli to the place where the injury happened.”

30 Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 536-537. “Nothing is more horrific to the mind than the disintegration of the human body, and if this disintegration becomes a threat to the total individual, it is experienced as pain.”

Lanjut Bornedal, *kesenangan* sering digambarkan juga sebagai penundaan, frustrasi, dan bahkan *perlawanan terhadap kesenangan*. Di sinilah adanya paradoks dalam gagasan Nietzsche tentang kenangan dari penolakan kesenangan (*a pleasure of resistance of pleasure*). *Kesenangan dari penolakan (pleasure of resistance)* tidak dapat disamakan secara identik dengan *menolak kesenangan (resisting pleasure)*, yang berarti membuat dirinya (*kesenangan itu sendiri*) sulit didapat. *Kesenangan dari penolakan (pleasure of resistance)* adalah suatu dorongan atau hasrat (*drive*), sementara *menolak kesenangan (resisting pleasure)* menjadi suatu tujuan (*aim*). Maka, makin sulit suatu kesenangan itu didapat, makin besar dorongan untuk mencapai kesenangan itu muncul, dan begitu seterusnya. Merujuk pada komentar Günter Abel, Bornedal menelaah, baik kesenangan ataupun rasa sakit, keduanya adalah manifestasi kedua (*secondary-manifestation* atau *Begleiterscheinung*).³¹ Bornedal merujuk naskah *Nachlaß* yang berisikan paradoks ini:

“Bukan kepuasan kehendak yang menyebabkan kesenangan [*Nafsu*] (Saya ingin melawan teori yang dangkal ini), . . . melainkan dorongan keinginan yang maju dan lagi dan lagi menjadi tuan atas apa yang menghalangi jalannya. Perasaan senang justru terletak pada ketidakpuasan kehendak [*Unbefriedigung des Willens*], pada kenyataan kehendak tidak pernah terpuaskan kecuali memiliki lawan dan perlawanan [*Grenzen und Widerstände*]. – ‘Pria yang bahagia’: cita-cita kawan.” (*Nachlaß* 1887, KSA 13, 11[75])³²

Bornedal menafsirkan, perasaan senang justru terletak pada “ketidakpuasan akan keinginan” karena kenyataannya keinginan “tidak pernah terpuaskan kecuali memiliki lawan dan perlawanan.” Kini, kesenangan bukan berasal dari *pemuasan terhadap keinginan*, melainkan *perlawanan/penolakan kesenangan itu sendiri*.³³ Oleh sebab itu, lanjut Bornedal, kita dapat melihat adanya dua rumusan baru: (1) tidak

ada *kepuasan* dalam *kepuasan* dan (2) ada *kepuasan* dalam *ketidakpuasan*. Meminjam istilah “kegembiraan” (*joy*) dari Henry Staten, Bornedal menegaskan bahwa bagi Nietzsche “kegembiraan” terhadap penolakan kesenangan itu jauh lebih menyenangkan daripada kesenangan yang terpuaskan.³⁴

Bornedal mengaitkan logika paradoks kesenangan ini dengan gagasan *Kehendak Kuasa* dari Nietzsche, yang lebih menghasrati “lebih banyak kuasa”, bukannya “kepuasan” atau lebih menginginkan “perang”, bukannya “perdamaian”. “*Apa yang baik? –Segala sesuatu yang meningkatkan perasaan berkuasa, kehendak kuasa, kekuatan manusia. Apa yang buruk? –Segala sesuatu yang berasal dari kelemahan. Apa itu kebahagiaan? –Perasaan bahwa kekuatan tumbuh– bahwa rintangan telah dikalahkan. Bukan kepuasan, melainkan lebih banyak kekuatan; bukan perdamaian, melainkan perang; bukan kebajikan, melainkan garis disiplin.*” (*Nachlaß* 1887-88, KSA 13, 11[114]).³⁵

Di sini, tampaknya Nietzsche mengkritisi konsep Kebahagiaan yang terkandung dalam mitos Padang Elysium atau Padang/Dataran Elysian (*Elysian Fields/Plain*). Dalam mitologi Yunani Antik, Padang Elysium adalah suatu surga tempat para pahlawan yang dianugerahkan keabadian oleh para dewa. Dalam tulisan Homer, Dataran Elysian adalah tanah kebahagiaan sempurna di ujung bumi, di tepian Samudera Oceanus. Pada penulis sebelumnya, hanya mereka yang secara khusus disukai oleh para dewa yang memasuki Elysium dan dijadikan abadi. Namun, pada masa Hesiod, Elysium menjadi tempat bagi orang mati yang diberkati dan, sejak Pindar, jalan masuknya diperoleh dengan kehidupan yang benar. Penulis selanjutnya menjadikannya bagian khusus dari Hades, seperti oleh Virgil dalam *Aeneid*, Buku VI.³⁶ Secara implisit, mitos Padang Elysium memberikan pesan adanya kondisi yang damai, tenang, tidak adanya perlawanan, dan di sanalah *Kebahagiaan* didapat.

³¹ Lihat catatan kaki Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 520.

³² “It is not the satisfaction of the will that causes pleasure [*Lust*] (I want to fight this superficial theory), . . . but rather the will’s forward thrust and again and again becoming master over that which stands in its way. The feeling of pleasure lies precisely in the dissatisfaction of the will [*Unbefriedigung des Willens*], in the fact that the will is never satisfied unless it has opponents and resistance [*Grenzen und Widerstände*]. – ‘The happy man’: a herd ideal”. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 518.

³³ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 518. “The resistance of pleasure is now pleasure, not the ‘satisfaction of the will.’”

³⁴ Bornedal merujuk pada tafsiran Hendry Staten tentang “kegembiraan” dalam *Nietzsche’s Voice* (Ithaca: Cornell University Press, 1990). “Nietzsche is talking about a ‘joy’ (a ‘self-joy’ more exactly, to echo Henry Staten) that is far more joyful than pleasure ‘proper,’ pleasure satisfied.”

³⁵ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 520. “What is good? – Everything that increases the feeling of power, the will to power, the power of the human being. What is bad? – Everything that derives from weakness. What is happiness? – The feeling that power grows – that an obstacle has been defeated. Not contentment, but rather more power; not peace, but rather war; not virtue, but rather discipline.”

³⁶ <https://www.britannica.com/topic/Elysium-Greek-mythology>, diakses pada 9 September 2023, pukul 21.00 WIB.

Jumlah rasa sakit melebihi jumlah kesenangan; akibatnya, *non-being* [Nichtsein] dunia akan lebih baik daripada keber-Ada-annya [Sein] [...] Dunia adalah sesuatu yang cukup masuk akal seharusnya tidak ada, karena itu menyebabkan lebih banyak rasa sakit daripada kesenangan. Rasa sakit dan kesenangan adalah efek samping, bukan penyebab [Nebensachen, keine Ursachen]; mereka adalah penilaian nilai dari urutan kedua; mereka adalah derivasi dari nilai yang berkuasa. (Nachlaß 1887, KSA 13, 11[114]).³⁷

Bornedal melanjutkan analisisnya dengan mengaitkannya terhadap filsafat moral yang berkembang di Barat sejak masa Yunani Antik. Menurutnya, filsafat moral telah mendorong pengejaran cita-cita akan subjek (manusia) yang tenang dalam kendali rasional atas dorongan atau hasrat egoisnya. Hal ini diturunkan mulai dari Plato, Kant, Schopenhauer, dan Stuart Mill yang menjadikan pengendalian diri, ketenangan, dan kedamaian adalah inti dari proyek moral mereka. Selama proses peradaban, individu yang kacau dan anarkis telah diinstruksikan untuk menginternalisasi pengendalian diri untuk kepentingan masyarakat secara keseluruhan.³⁸ Komentar Bornedal ini dapat dikuatkan dengan bukti pada teks *Nachlaß* lainnya ketika Nietzsche menuliskan aforisme yang bernada satire terhadap konsep kebaikan bersama dalam kehidupan bernegara.

“Negara, kebahagiaan individu berada di bawah kesejahteraan umum: apa maksudnya? Bukan berarti kelompok minoritas dimanfaatkan untuk menyehatkan kelompok mayoritas. Sebaliknya, bahwa individu-individu berada di bawah kesejahteraan individu-individu tertinggi, kesejahteraan spesimen-spesimen tertinggi. Individu yang tertinggi adalah manusia yang kreatif, apakah mereka individu yang terbaik secara moral, atau individu yang berguna dalam arti yang lebih luas, dengan demikian, merupakan tipe yang paling murni dan penyempurna umat manusia.” (Nachlaß 1873-74, KSA 31, 30[8]).³⁹

³⁷ “The sum of pain outweighs the sum of pleasure; consequently, the non-being [Nichtsein] of the world would be better than its being [Sein] [...] The world is something that quite reasonably ought not to exist, since it causes the feeling subject more pain than pleasure. Pain and pleasure are side-effects, not causes [Nebensachen, keine Ursachen]; they are value-judgments of a second order; they are derivation from a ruling value.”

³⁸ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 521.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Unpublished Writings from the Period of Unfashionable Observation*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari (California: Stanford University Press, 2013), 293-294. “The state, the happiness of the individual is subordinated to the general welfare: what does that mean? Not that the minorities are utilized for the welfare of the majorities. Rather, that the individuals are subordinated to the

Sebelum melanjutkan bahasan tentang kesenangan dan rasa sakit, Bornedal beralih sejenak ke konsep “ritme”, yang menurutnya, penting untuk memahami dorongan atau hasrat (*drive*) dalam penolakan kesenangan. Bornedal mengutip satu kalimat, “Seseorang mungkin dapat menggambarkan kesenangan secara umum sebagai ritme rangsangan kecil yang tidak menyenangkan [einen Rhythmus kleiner Unlustreize].” (Nachlaß 1887, KSA 13, 11[76])⁴⁰. Kata “ritme”, dikaitkan oleh Bornedal untuk menggambarkan aktivitas seksual seturut dalam teks *Ke-hendak Kuasa*; “gelitik seksual dalam tindakan koitus” (WM § 699). Tindakan seksual adalah model tipikal atas serangkaian gangguan kecil dan frustrasi atau suatu bentuk “perlawanan” kecil yang dikalahkan dalam kemenangan akhir.⁴¹

Banyak rintangan kecil, berkali-kali dikalahkan [überwunden], main-main dan seperti dalam tarian ritmis, menghasilkan semacam kekuatan perasaan yang menggelitik! Kesenangan sebagai kekuatan menggelitik perasaan: selalu menganggap sesuatu melawan dan akan dikalahkan. Semua manifestasi kesenangan dan kesakitan bersifat intelektual. (Nachlaß 1886-87, KSA 12, 7[18])⁴²

Bornedal menelaah, *ritme* adalah permainan perlawanan dan kemenangan. Sehingga, kesenangan sebagai *ritme* berarti (1) ada rasa sakit dalam kesenangan berkat gerakan irama bolak-balik dan (2) kesenangan tidak lagi ditentukan sebagai sensasi yang diberikan dengan sendirinya karena bergantung pada perlawanan yang menentangnya. Dengan logika ini, Bornedal menegaskan bahwa kesenangan tidak akan ada jika tanpa perlawanan yang menentangnya.⁴³ Demikian juga, makin

welfare of the highest individuals, to the welfare of the highest specimens. The highest individuals are the creative human beings, be they morally the best individuals, or individuals who otherwise are useful in some larger sense, thus, the purest types and the improvers of humankind.”

⁴⁰ “One could perhaps describe pleasure in general as a rhythm of little unpleasurable stimuli [einen Rhythmus kleiner Unlustreize].”

⁴¹ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 521-522. “sexual tickling in the act of coitus”. Kata “koitus” dalam bahasa Indonesia berarti persetubuhan antara laki-laki dan perempuan.

⁴² “Many little hindrances, time and again defeated [überwunden], playfully and like in a rhythmic dance, resulting in a sort of tickling of the feeling of power! Pleasure as tickling of the feeling of power: always presuppose that something resists and will be defeated. All pleasure and pain manifestations are intellectual.”

⁴³ Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 522. “However, according to Nietzsche’s logic, pleasure would not be registered if there were no resistance to oppose it.”

besar perlawanan yang terjadi, makin besar pula kesenangan yang didapat, seperti yang dituliskan dalam teks berikut:

“Kepastian, kehati-hatian, kesabaran, kebijaksanaan, variasi, semua nuansa halus dari terang menjadi gelap, dari pahit menjadi manis – semua ini kita berhutang pada rasa sakit; seluruh kanon keindahan, keagungan, dan keilahian hanya mungkin terjadi di dunia yang dalam dan berubah serta banyak rasa sakit. [...] Teman-teman! Kita harus menambah penderitaan dunia ini jika kita ingin menambah kenikmatan dan kebijaksanaannya.” (Nachlaß 1881, KSA 9, 13[4])⁴⁴

Bornedal melanjutkan, konsep “keinginan” sebagai esensi *Kehendak Kuasa* dalam gagasan Nietzsche mensyaratkan adanya “dorongan” dan “dorongan untuk mengatasinya”. Semakin banyak perlawanan yang dilakukan “objek keinginan” (*object of desire*) terhadap “subjek yang menginginkan” (*desiring subject*), semakin besar juga keinginan subjek untuk menolak perlawanan dari “objek yang diinginkan” (*desired object*) dan semakin intens rasa senang yang mengiringi kemenangan yang sebenarnya. Jika “objek keinginan” makin membuat dirinya tidak dapat diakses, maka nilainya makin meningkat. Dengan kata lain, semua orang menginginkan sesuatu yang tidak bisa mereka dapatkan, dan semakin mereka tidak bisa mendapatkannya, semakin mereka menginginkannya.⁴⁵

Kembali ke persoalan *ritme*, Bornedal menilai gerakan irama bolak-balik yang dimaksud Nietzsche berarti menggambarkan suatu “kekekalan” dorongan, ritme yang tidak berkesudahan, gerakan yang tidak ada habisnya, dan oleh sebab itu perlu terus ada. Di sinilah seseorang menghadapi tegangan antara “kekekalan” dorongan dan “penguasaan” kehendak ketika dalam proses menghasrati “objek keinginan”. Konsekuensinya, “dorongan” itu harus tetap ada karena ketika “dorongan” itu menghilang (ritme yang terhenti), maka tidak ada lagi kehidupan. Bornedal mengaitkan ini dengan konsep *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* dari Nietzsche.

⁴⁴ “Certainty, precaution, patience, wisdom, variety, all the fine nuances from light to dark, from bitter to sweet – all of this we owe to pain; the entire canon of beauty, sublimity, and divinity is only possible in a world of deep and changing and multiple pains. [...] Friends! We must increase the pains of this world if we want to increase its pleasure and wisdom.” Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 523-524.

⁴⁵ Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 525. “To put the logic simply: everybody wants what they can’t get, and the more they can’t get it, the more they want it.”

Gagasan ini pertama kali ditemukan dalam *Pengalaman yang Mengasyikkan* dan kemudian di *Demikianlah Zarathustra Bersabda*. Nietzsche menulis demikian:

“Beban paling berat. Bagaimana, jika suatu hari atau malam, malaikat jahat menyelinap ke dalam kesepianmu yang paling dalam dan berkata kepadamu, ‘Hidup ini, sebagaimana yang telah kau hidupi dan sedang kau hidupi saat ini, kau harus menghidupinya sekali lagi hingga waktu yang tak terbatas, berkali-kali; dan di sana tidak ada satupun hal baru, tetapi setiap luka dan kegembiraan dan tiap pemikiran dan keluhan dan segala hal yang tak terukur kecil atau besarnya dalam hidupmu harus kembali lagi semua untukmu – semua dalam susunan dan urutan yang sama – bahkan laba-laba dan cahaya bulan di antara pepohonan, dan bahkan juga saat ini, juga aku sendiri. Keabadian eksistensi seperti jam pasir yang tak henti-hentinya dibolak-balik, dan kau bersamanya, butiran debu dari segala debu-debuan.

“Bukankah kau tidak melemparkan dirimu ke bawah dan menggertakkan gigi-gigi dan mengutuki malaikat jahat yang berbicara ini kepadamu? Atau, pernahkah kau mengalami suatu momen yang menakjubkan ketika kau dapat menjawabnya, ‘Kau adalah tuhan, dan belum pernah aku mendengar apapun yang lebih ilahi.’ Jika pemikiran ini menguasai dirimu, itu akan mengubahmu, sebagaimana dirimu, atau mungkin menghancurkanmu. Pertanyaan di setiap dan segala hal, ‘Apakah kau menginginkan hal ini sekali lagi dan berkali-kali secara tak terbatas?’ yang akan memberikan beban paling berat atas tindakan-tindakanmu. Atau seberapa yang harus kau buang dengan baik untuk

⁴⁶ Walter Kauffman, *Portable Nietzsche*, Gay Science 341, hlm 101-102. “The greatest stress. How, if some day or night a demon were to sneak after you into your loneliest loneliness and say to you, ‘This life as you now live it and have lived it, you will have to live once more and innumerable times more; and there will be nothing new in it, but every pain and every joy and every thought and sigh and everything immeasurably small or great in your life must return to you – all in the same succession and sequence – even this spider and this moon-light between the trees, and even this moment and I myself. The eternal hourglass of existence is turned over and over, and you with it, a dust grain of dust.’ Would you not throw yourself down and gnash your teeth and curse the demon who spoke thus? Or did you one experience a tremendous moment when you would have answered him, ‘You are a god, and never have I heard anything more godly.’ If this thought were to gain possession of you, it would change you, as you are, or perhaps crush you. The question in each and every thing, ‘Do you want this once more and innumerable times more?’ would weigh upon your actions as the greatest stress. Or how well disposed would you have to become to yourself and to live to crave nothing more fervently than this ultimate eternal confirmation and seal?”

menjadi dirimu sendiri dan untuk hidup mendambakan dengan sungguh-sungguh lebih dari konfirmasi abadi dan materai tertinggi ini?" (GS § 132)⁴⁶

Pada bagian ini, Nietzsche mengisahkan kehadiran *daimon* yang bisa berarti (merujuk pada kata Yunani) sebagai malaikat jahat namun di sisi lain juga malaikat baik. Dalam *Nietzsche's Dictionary*, sesungguhnya gagasan Nietzsche mengenai *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* ini dapat ditafsirkan dalam dua pemaknaan yang berbeda⁴⁷.

Pertama, jika gagasan ini diterima dan dimaknai sebagai pandangan mengenai hidup yang akan terus berulang (bahkan setelah manusia mati), lalu mulai kembali dari awal kehidupannya di dunia dan terus sama tiap detiknya, maka gagasan ini begitu mengerikan. Malaikat jahat dalam tulisan di atas kemudian diterjemahkan sebagai sosok yang memandang manusia sebagai makhluk yang lemah, bahkan hanya "butiran debu dari segala debu-debu (*a dust grain of dust*)". Akan tetapi, jika tafsiran ini yang diterima sebagai gagasan Nietzsche, maka akan menuai paradoks dengan gagasan Nietzsche mengenai afirmasi hidup, karena tafsiran ini lebih menawarkan sikap hidup yang pasrah di hadapan realitas yang meng-iya-kan begitu saja kepada takdir.

Sedangkan tafsiran kedua tampaknya lebih sesuai dengan afirmasi hidup. *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* agaknya seperti siklus yang progresif di mana di dalamnya terdapat suatu perubahan antara yang chaos dan kosmos dan terus menerus seperti itu. *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* adalah sebuah refleksi atas kedalaman realitas, bukan sebuah dalih kosmologi atau saintifik.

Dalam konteks bahasan ini, *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi* terwujud dalam diri manusia berupa "ritme" dan "dorongan" yang tidak kunjung berhenti. Baik "ritme" dan "dorongan", menurut Bornedal, tidak memiliki *tujuan (aim)* nyata, yang ada hanyalah "tujuan imajiner" (*imaginary aim*). Tanpa tujuan, "keinginan" dan "dorongan" akan membentuk proses tanpa putus, seperti cincin atau lingkaran. Gambaran untuk proses ini terlihat seperti di simbol kuno ular yang mencoba melahap dirinya sendiri. Apa yang terjadi ketika ular itu tiba di kepalanya sendiri? Apakah ular itu akan hilang sama sekali atau hanya kepalanya yang tersisa? Itulah penggambaran "dorongan" atau "hasrat" dalam pandangan Bornedal, yakni *hasrat* yang hanya

⁴⁷ Setyo Wibowo telah menjelaskan secara rinci mengenai tafsiran gagasan ini. Lih. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 403-410.

menginginkan dirinya sendiri.⁴⁸ Bornedal memberikan rumusan demikian,

(1) *Dorongan* → *Tujuan*

(2) (*Dorongan* (→*Tujuan*₂)) → *Tujuan*₁

(3) (*Dorongan*₂ → (*Dorongan*₁ (→*Tujuan*₂))) → *Tujuan*₁

Ketika *dorongan/hasrat/naluri* (1) memiliki "tujuan" imajiner, maka akan berubah menjadi *dorongan* (2) yang melibatkan subjek di dalamnya. *Dorongan* di tingkat kedua ini atau *keinginan* (2) tidak pernah berhenti karena "objek keinginan" tidak tercapai. Di sinilah terjadi tegangan⁴⁹ antara "kekekalan" dorongan dan "penguasaan" kehendak ketika berada dalam proses menghasrati "objek keinginan" tersebut (3). Inilah letak gagasan *Kekembalian Yang Sama Secara Abadi*⁵⁰

Dengan merujuk pada tujuan imajiner, Bornedal menilai Nietzsche menekankan komponen fantasi sebagai yang lebih menyenangkan daripada kesenangan/ tujuan yang diwujudkan. Karena itulah, berhadapan dengan "dorongan" dan "keinginan" yang demikian, Nietzsche menyarankan kita untuk senantiasa bersikap menjaga jarak (*pathos of distance*) atau memandang "dari kejauhan" (*Aus der Ferne*).

"Gunung ini menjadikan seluruh wilayah yang dikuasainya menarik dan signifikan dalam segala hal; setelah mengatakan ini kepada diri kita sendiri untuk keseratus kalinya, kita begitu tidak masuk akal dan dengan penuh syukur cenderung ke arahnya sehingga kita mengira itu, pemberi kegembiraan seperti itu, pastilah hal yang paling menyenangkan di wilayah itu - jadi kita mendakinya dan kecewa. Tiba-tiba gunung itu sendiri dan seluruh lanskap di sekitar kami, di bawah kami, tampaknya telah kehilangan keajaibannya; kita telah lupa bahwa jenis kebesaran tertentu, seperti jenis kebaikan tertentu, ingin dilihat hanya dari kejauhan dan selalu dari bawah, bukan dari atas- hanya dengan demikian pengaruhnya."⁵¹ (WM § 15)

⁴⁸ Bornedal menyebut "dorongan" atau "hasrat" ini sebagai naluri karena tidak memiliki tujuan secara simbolis. Misalnya, elang tidak memiliki keinginan untuk membunuh tikus, tetapi ia memiliki insting/naluri. Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 528-529.

⁴⁹ Dalam analisis lainnya, Bornedal menuliskan bahwa dalam hidup itu sendiri tidak ada kebaikan dan kejahatan, afirmasi dan negasi keduanya saling terkait, ada berdampingan.

⁵⁰ Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 529-530.

⁵¹ "This mountain makes the entire region it dominates attractive and significant in every way; having said this to ourselves for the

Di sini, objek keinginan adalah gunung, dorongan digambarkan dengan pendakian menuju puncak, dan proyek dari dorongan (tujuan) adalah puncak itu sendiri. Namun, berada di puncak, menurut teks di atas, ternyata hanya memberikan kekecewaan. Tidak ada *kepuasan dalam kepuasan*. Untuk menghindari kekecewaan, kita disarankan untuk menjaga jarak, melihat puncak dari bawah, menga-nugerahinya dengan “keinginan”, tetapi bukan untuk menaklukkannya. Itulah maksud dari *kepuasan adalah ketidakpuasan*.⁵²

Dengan proyek penelitiannya akan “kesenangan” dan “rasa sakit”, Bornedal mencoba menelusuri konsep Kebahagiaan dari Nietzsche. Terlihat, Bornedal tidak begitu memberikan perbedaan antara “kesenangan”, “kepuasan”, maupun “Kebahagiaan” dalam gagasan Nietzsche karena menurutnya, perasaan apapun itu adalah manifestasi kedua (*secondary-manifestation*). Bornedal lebih tertarik untuk menelusuri asal-usul kehadiran manifestasi perasaan tersebut dengan masuk pada penjelasan “dorongan” atau “hasrat” dalam diri manusia. Sebab bagaimanapun juga, analisis Bornedal terhadap Nietzsche, menunjukkan bahwa tidak ada *kepuasan tanpa ketidakpuasan*, atau dalam kata lain, Kebahagiaan selalu ada berdampingan dengan ketidakbahagiaan.

Tawaran Atas Moralitas

Dalam usaha memahami lebih lanjut Kebahagiaan menurut Nietzsche, mau tidak mau akan masuk pada persoalan moralitas. Para komentator teks Nietzsche selalu merujuk pada etika Immanuel Kant dan etika utilitarianisme dari John Stuart Mill sebagai pembandingnya seturut pemikiran Barat yang berkembang saat itu.⁵³ Menurut Walter Kaufmann, etika Kant manusia bermoral tidak digerakkan atas dasar kecenderungan psikologis, melainkan rasa

hormatnya terhadap rasio. Bagi Kaufmann, John S. Mill tampaknya tidak berseberangan dengan etika Kant, melainkan berusaha melengkapinya. Sebab, dalam menerapkan etika Kant, seseorang tetap memerlukan pertimbangan bahwa prinsip kebahagiaan terbesar justru mencakup semua orang yang terkena dampak dari tindakan seseorang itu.⁵⁴

Dalam pembacaan Kauffman, etika Kant justru menitikberatkan pada persoalan “kemanfaatan”. Jika nilai moral semata-mata merupakan fungsi rasionalitas yang berwujud konsistensi, maka setiap inkonsistensi tidak akan sesuai dengan prinsip universalitas dalam etika Kant. Manusia rasional, bagi Kauffman, bertindak sejauh ia mempertimbangkan konsekuensinya, yang tidak lain adalah “kemanfaatan”.⁵⁵ Lantas, bagaimana perbedaan antara manfaat suatu tindakan yang dimotivasi oleh rasa takut dan manfaat dari sekadar bertindak berdasarkan dorongan hati? Misalnya, bagaimana membedakan orang yang menaati aturan agamanya karena didorong oleh rasa takut atau dorongan murni dari hatinya? Apakah tindakan yang satu dapat dikatakan sebagai tindakan bermoral dan yang lainnya tidak bermoral? Pertanyaan ini kemudian dijadikan Kaufmann sebagai jembatan untuk melihat motif di balik tindakan seseorang dan disitulah perhatian kecurigaan Nietzsche kepada subjek moral yang perlu *mengatasi* atau *melampaui* diri sendiri.⁵⁶

Kaufmann menilai, dalam gagasan Nietzsche, batasan-batasan untuk menyebut suatu tindakan itu bermoral atau tidak, perlu disingkirkan dahulu karena seseorang harus bertindak berdasarkan dorongan (*impuls*)⁵⁷. Namun, hal ini tidak sama dengan kon-

hundredth time, we are so unreasonably and thankfully disposed toward it that we suppose that it, the bestower of such delight, must itself be the most delightful thing in the region—and so we climb it and are disappointed. Suddenly the mountain itself and the entire landscape around us, beneath us, seem to have lost their magic; we had forgotten that certain types of greatness, like certain types of goodness, want to be beheld only from a distance and always from below, not from above—only thus do they have an effect.”

52 Bdk. Peter Bornedal, *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*, 532. “There is no satisfaction in satisfaction. And in order to avoid the disappointment, we are recommended to keep our distance, to look at the peak from below, to endow it with ‘magic’ and desire, but not to conquer it. Satisfaction is dissatisfaction.”

53 Bornedal melakukan banyak perbandingan antara pemikiran Nietzsche dengan moral dari Kant atau utilitarianisme John S. Mill ketika membahas moral budak dan tuan. Begitu juga dengan Walter Kaufmann ketika

membahas genealogi moral dan Kehendak Kuasa dari Nietzsche. Sementara itu, Mark Anderson membahas pemikiran Kant untuk membandingkan konsep pengetahuan dan interpretasi. Menurut Anderson, Nietzsche sendiri tampaknya tidak tertarik pada hal-hal kecil dan teknis yang rumit dari filosofi Kant. Bdk. Mark Anderson, *Plato and Nietzsche, Their Philosophical Art*, (New York: Bloomsbury Academic, 2014), 197.

54 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 211.

55 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 212-213.

56 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 212-213. “There is another element that distinguishes the moral from the nonmoral—and this, says Nietzsche, is self-overcoming.”

57 “Such a code could not place any restraint on the individual and would have to permit him to act on impulse.” Di sini dapat dilihat sedikit perbedaan antara istilah “dorongan” yang digunakan Kaufmann (*impuls*) dengan yang digunakan Bornedal (*drive*) pada bagian sebelumnya. Dalam analisis penulis, keduanya merujuk pada hal yang sama, seperti hasrat, insting, atau naluri.

sep hedonisme Yunani Klasik yang menganggap kesenangan atau kebahagiaan sebagai tujuan perilaku, tapi tidak mengidentifikasi kesenangan atas dorongan alamiah. Bagi Kauffman, di satu sisi, manusia adalah “hewan berakal” sekaligus “hewan bermoral” dan keduanya tidak dapat dipisahkan. Di sisi lain, moralitas selalu mengajarkan agar seseorang tidak menyerah pada dorongannya dan perintah moral positif selalu mengalahkan naluri binatang (*animal instincts*). Baginya, yang dibutuhkan bukanlah penaklukan dorongan atau insting tersebut, melainkan refleksi kritis manusia terhadap niat dan tindakannya sendiri, itulah inti moralitas.⁵⁸ Maka, daripada menyibukkan diri dengan persoalan moral baik dan buruk, Nietzsche justru menawarkan moralitas lain yang berfokus ke dalam diri sendiri, yaitu mengatasi atau melampaui diri.

Sublimasi dan Kehendak Kuasa

Manusia perlu melakukan refleksi kritis dalam rangka mengatasi atau melampaui diri sendiri. Dalam melakukan kritik terhadap diri sendiri (refleksi kritis), manusia dihadapkan pada tegangan dualitas, antara baik dan buruk atau rasio dan naluri. Tegangan ini, dilihat Kauffman sebagai hal yang dihadapi Nietzsche untuk menjelaskan kaitan antara perilaku manusia dengan *Kehendak Kuasa*.⁵⁹ Kauffman merujuk teks panjang dari BGE § 36:

“Pada akhirnya, eksperimen ini tidak hanya diperbolehkan; *metode* hati nurani menuntutnya. Tidak mengasumsikan beberapa jenis kausalitas sampai eksperimen untuk menyelesaikan satu jenis hubungan telah didorong hingga batas maksimalnya (sampai pada titik yang tidak masuk akal, jika boleh saya katakan begitu)—itu adalah sebuah metode moral yang tidak boleh diabaikan oleh seseorang saat ini—itu mengikuti ‘dari definisinya’, seperti yang dikatakan seorang ahli matematika. Pertanyaannya pada akhirnya adalah apakah kita benar-benar mengakui bahwa kehendak itu *efisien*, apakah kita percaya pada kausalitas dari kehendak: jika kita mengakuinya —dan pada dasarnya keyakinan kita pada hal ini tidak lain adalah keyakinan kita pada kausalitas itu sendiri—maka kita sudah untuk menjadikan eksperimen yang menempatkan kausalitas kehendak secara hipotetis sebagai satu-satunya. Tentu saja, ‘kehendak’ hanya dapat memengaruhi ‘kehendak’—dan bukan ‘materi’ (bukan ‘saraf’, misalnya). Singkatnya, kita harus mengambil risiko dengan hipotesis apakah kehen-

dak tidak mempengaruhi kehendak di mana pun “akibat” dikenali—dan apakah semua kejadian mekanis tidak demikian, sejauh ada kekuatan yang aktif di dalamnya, maka akan terjadi, akibat dari kehendak.

Misalkan, pada akhirnya, kita berhasil menjelaskan keseluruhan hidup kita sebagai pengembangan dan percabangan dari satu bentuk dasar kehendak—yakni, kehendak kuasa, seperti yang dikemukakan oleh proposisi *saya*; seandainya semua fungsi organik dapat ditelusuri kembali ke kehendak kuasa dan seseorang juga dapat menemukan di dalamnya solusi atas masalah prokreasi dan makanan—itu adalah *satu* perkara—maka seseorang akan memperoleh hak untuk menentukan semua kekuatan yang efisien secara univokal sebagai—*kehendak kuasa*. Dunia dilihat dari samping, dunia didefinisikan dan ditentukan menurut ‘karakter cerdasnya’—yaitu ‘kehendak kuasa’ dan tidak ada yang lain.” (BGE § 36)⁶⁰

Kauffman bermaksud menunjukkan bahwa bagi Nietzsche, yang namanya *kehendak* itu meliputi keseluruhan yang menjadi motif tindakan seseorang. Artinya, keseluruhan berarti mencakup rasio maupun instingnya. Setyo Wibowo, turut memberikan analisisnya mengenai *Kehendak Kuasa* dalam pemikiran Nietzsche:

“[...] *Kehendak Kuasa* adalah *cause* sejauh *effect-nya* juga pada kehendak itu sendiri. Ia adalah sebuah sebab yang tidak mampat, yang bergerak. Ia adalah sebuah *identitas yang bergerak*, yang mengandung

⁶⁰ “In the end, not only is it permitted to make this experiment; the conscience of method demands it. Not to assume several kinds of causality until the experiment of making do with a single one has been pushed to its utmost limit (to the point of nonsense, if I may say so)—that is a moral of method which one may not shirk today—it follows “from its” definition,” as a mathematician would say. The question is in the end whether we really recognize the will as efficient, whether we believe in the causality of the will: if we do—and at bottom our faith in this is nothing less than our faith in causality itself—then we have to make the experiment of positing the causality of the will hypothetically as the only one. “Will,” of course, can affect only “will”—and not “matter” (not “nerves,” for example). In short, one has to risk the hypothesis whether will does not affect will wherever “effects” are recognized—and whether all mechanical occurrences are not, insofar as a force is active in them, will force, effects of will. Suppose, finally, we succeeded in explaining our entire instinctive life as the development and ramification of one basic form of the will—namely, of the will to power, as my proposition has it; suppose all organic functions could be traced back to this will to power and one could also find in it the solution of the problem of procreation and nourishment—it is one problem—then one would have gained the right to determine all efficient force univocally as—will to power. The world viewed from inside, the world defined and determined according to its “intelligible character”—it would be “will to power” and nothing else”

⁵⁸ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 214. “-i.e., man’s critical reflection on his own intentions and actions—is the core of morality.”

⁵⁹ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 216. “Nietzsche proposed to explain all human behavior in terms of the will to power”.

pluralitas, di mana kesatuan identitas yang muncul selalu bersifat *sementara* karena ia tunduk pada dinamika-tegangan antar unsur tanpa henti-hentinya [...] Singkatnya, ia adalah sesuatu yang *belum-jadi*, yang senantiasa bergelut dan bergumul untuk memunculkan sebuah kehidupan [...]"⁶¹

Gagasan *Kehendak* merupakan inti dari pemikiran Nietzsche. Baginya, manusia atau *diri* adalah *Kehendak* yang *chaos* dan dalam upaya penyatuan *diri* itulah, *Kebutuhan Untuk Percaya* itu muncul. Seperti sudah dibahas sebelumnya, Nietzsche mengkritik *Kebutuhan Untuk Percaya* karena selalu berpretensi menemukan kebenaran berdasarkan rasionalitas. Oleh sebab itu, selanjutnya ia menawarkan sesuatu yang disebut *Kehendak Kuasa* yang justru tidak menjelaskan apa-apa tentang realitas karena ia tidak mewakili realitas. Sesungguhnya ia adalah yang terintim dari realitas dan kehidupan yang kemudian membuat kita *paham akan realitas*: bahwa realitas adalah gerak menaik dan menurun, pencabangan dan pertumbuhan tanpa henti, proses dominasi dan subordinasi⁶².

Kauffman menuliskan, sublimasi juga bukan penolakan, penyangkalan diri (*abnegasi*), atau pemusnahan dorongan/naluri/nafsu. Nietzsche percaya bahwa seseorang yang tidak memiliki dorongan tidak akan bisa berbuat baik atau menciptakan keindahan. Seseorang dengan dorongan yang kuat mungkin bertindak jahat karena dia belum belajar untuk menyublimasi dorongannya, tetapi jika dia bisa menguasai diri, dia mungkin akan mencapai kehebatan.⁶³ Dalam bagian lain, Kauffman menjelaskan bahwa hasrat seks adalah bentuk dorongan dan menyerah pada dorongan tersebut, seseorang menjadi budak nafsu dan tidak memiliki kuasa atasnya.

Di sinilah pentingnya rasionalitas yang dapat memberi manusia penguasaan atas dirinya sendiri karena *Kehendak Kuasa* pada dasarnya adalah "naluri kebebasan" yang hanya dapat dipenuhi melalui ra-

sionalitas.⁶⁴ Ia melanjutkan, Nietzsche menganggap filsafat sebagai "*Kehendak Kuasa yang paling spiritual*"⁶⁵ dan menyarankan kelemahan dan kekuatan diukur dari seberapa bersedianya manusia tunduk pada dirinya sendiri, bahkan rasionalitasnya. Soal filsafat dalam pandangan Nietzsche, Setyo Wibowo merujuk kutipan dalam paragraf ketiga dari Kata Pengantar untuk *Gay Science* tentang konsep baru Nietzsche mengenai filsafat. Filsafat yang diartikan sebagai seni transfigurasi, seni mengubah bentuk. Bahannya didapat dari realitas seada-adanya. Nietzsche tidak pernah berpretensi untuk menemukan sebuah kebenaran akhir (X), kalau bahasa masih bisa dipakai ia adalah sebuah X yang tak terdefiniskan, maka filsafat pun tidak pernah sampai X. Baginya, yang bisa diperbuat ialah berhenti sebelum akhir (*pathos of distance*), cukup sampai selubung.⁶⁶ Dari sinilah dapat dilihat kesinambungan gagasan sublimasi dalam Nietzsche. Sublimasi pada akhirnya adalah selubung dari *Kehendak Kuasa* yang mengarah transfigurasi manusia tuan dari manusia budak yang tunduk pada dorongan/ nalurinya.

Problem Eros

Tema terkait Kebahagiaan sebenarnya masih kurang mendapat perhatian oleh para komentator teks-teks Nietzsche. Justru sebaliknya, kehidupan Nietzsche yang soliter, masa-masa sulit, dan krisis menjadi fokus perhatian komentator, misalnya dalam autobiografi yang dituliskan oleh Graham Parkes (*Nietzsche and Family*, 2013) atau yang lebih awal lagi oleh R.J. Hollingdale (*Nietzsche*, 1985). Begitu juga Setyo Wibowo menampilkan sosok Nietzsche sebagai pribadi yang soliter, hidup menyendiri, berpindah-pindah, pernah memiliki beberapa teman dekat lalu bermusuhan dan selalu didera berbagai penyakit pada bagian awal bukunya sebelum masuk pada penjelasan gagasan-gagasan pokok filsafat Nietzsche.

Nietzsche menderita karena penyakit yang akhirnya membuatnya lumpuh. Justru dari pengalaman sakitnya ini (penderitaan yang ia alami dan terima) mengantarnya menjadi seorang pemikir mendalam. Setyo Wibowo menegaskan bahwa Nietzsche tidak menolak mentah-mentah rasa sakit, tetapi tidak memujanya (seperti seorang masokis). Rasa sakit adalah apa yang datang begitu saja.⁶⁷ Seperti hidup dan kehidupan yang datang begitu saja, maka rasa sakit pun juga tidak bisa dielakkan. Dalam hal ini

⁶¹ Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 282.

⁶² Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 297.

⁶³ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 223-224.

⁶⁴ Dari tafsiran Kauffman, dapat dilihat suatu kontradiksi. Di satu sisi dapat dilihat ia konsisten dengan penilaiannya bahwa Nietzsche justru meneruskan gagasan Sokrates tentang kekuatan rasio untuk mengatasi naluri, nafsu, dan sebagainya. Di sisi lain, ia juga melihat bahwa dorongan tidak dapat dihilangkan oleh manusia. Lih. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 230-231. Kauffman menulis, "Rasionalitas 'membedakan orang yang lebih tinggi dari orang yang lebih rendah'. Ini bukan poin yang biasa dalam tulisan Nietzsche". "Rationality 'distinguishes the higher from the lower men.' Nor is this a casual point in Nietzsche's writings."

⁶⁵ Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 232. "Nietzsche, the philosopher, considered philosophy 'the most spiritual will to power'".

⁶⁶ Lih. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 83.

⁶⁷ Setyo Wibowo. *Gaya Filsafat Nietzsche*, 91.

Nietzsche bukanlah seseorang yang mencari-cari rasa sakit yang bisa berimbas pada “pengkembang-hitaman” akan sesuatu atau “pelarian” ke hal-hal yang spiritual. Sakit dan penderitaan diterima dan diolah layaknya kesehatan dan kebahagiaan dalam kehidupan.

Upaya memahami konsep Kebahagiaan dari Nietzsche dalam ini perlu dilihat dalam konteks kritiknya terhadap rasionalitas Sokrates dengan rumusan “rasio = keutamaan = kebahagiaan”. Aforisme panjang oleh Nietzsche dalam *Pengetahuan Yang Mengasyikkan* memberikan pertimbangan lain untuk memahami Kebahagiaan;

“Kehendak untuk menderita dan mereka yang merasa kasihan [...] Penderitaan kita yang pribadi dan terdalam tidak dapat dipahami dan tidak dapat diakses oleh hampir semua orang; di sini kita tetap tersembunyi dari tetangga kita, meskipun kita makan dari satu panci. Namun setiap kali orang tahu kita menderita, mereka menafsirkan penderitaan kita secara dangkal. Intisari dari rasa kasihan adalah menghilangkan segala sesuatu yang bersifat pribadi dari penderitaan orang lain. ‘Para dermawan’ kita, lebih dari sekadar musuh, adalah orang-orang yang menjadikan nilai dan kemauan kita semakin kecil. Ketika orang berusaha memberi manfaat bagi seseorang yang berada dalam kesusahan, kesembroonan intelektual yang membuat orang-orang yang tergerak oleh rasa kasihan mengambil peran takdir adalah hal yang sangat keterlaluan; seseorang tidak tahu apa-apa tentang keseluruhan rangkaian batin dan seluk-beluknya yang menyusahkan saya atau Anda [...] mereka ingin membantu dan tidak memikirkan perlunya kesusahan secara pribadi, meskipun banyak teror, perampasan, pemiskinan, tengah malam, petualangan, risiko, dan kesalahan sama pentingnya bagi saya dan Anda, begitu pula kebalikannya. [...] jika penderitaan dan ketidaksenangan Anda alami sebagai sesuatu yang jahat, penuh kebencian, layak untuk dimusnahkan, dan sebagai sebuah kecacatan dalam kehidupan, maka jelaslah bahwa selain agama belas kasihan anda, anda juga menyimpan agama lain di dalam hati anda yang barangkali merupakan induk dari agama belas kasihan: agama yang memuaskan. Betapa sedikitnya yang Anda ketahui tentang kebahagiaan manusia, Anda orang-orang yang puas dan baik hati, karena kebahagiaan dan ketidakbahagiaan adalah saudara perempuan dan bahkan saudara kembar yang tumbuh bersama atau, seperti dalam kasus Anda, tetap kecil bersama. [...] Memang benar, mereka yang sekarang mengkhotbahkan moralitas rasa kasihan bahkan berpandangan bahwa justru ini dan hanya ini yang merupakan moral –tersesat demi membantu sesama. [...] Anda juga ingin membantu –tetapi hanya mereka yang kesusahannya Anda pahami sepenuhnya karena mereka berbagi

satu penderitaan dan satu harapan dengan Anda – teman-teman Anda – dan **hanya dengan cara Anda membantu diri Anda sendiri**. Saya ingin menjadikan mereka lebih berani, lebih gigih, lebih sederhana, lebih menyenangkan. Saya ingin mengajari mereka apa yang dipahami oleh sedikit orang saat ini, apalagi oleh para pengkhotbah belas kasihan ini: *untuk berbagi bukan penderitaan tetapi kegembiraan.*” (GS § 4:338)⁶⁸

Nietzsche keberatan dengan perlakuan dangkal terhadap Kebahagiaan yang muncul di Eropa pada zamannya dan menakar Kebahagiaan melalui ukuran kuantitatif yang dikaitkan dengan utilitarianisme. Begitu juga dengan etika Kant yang mempostulatkan rasionalitas sebagai pijakan manusia bermoral. Keberatan Nietzsche terhadap moral konvensional terlihat dalam bagian kelima *Senjaka-la Berhala “Empat Kesalahan Besar” (The Four Great Errors)*,

“Rumus paling umum yang mendasari semua agama dan moralitas adalah: ‘lakukan ini, jangan laku-

68 “The will to suffer and those who feel pity [...] Our personal and profoundest suffering is incomprehensible and inaccessible to almost everyone; here we remain hidden from our neighbor, even if we eat from one pot. But whenever people notice that we suffer, they interpret our suffering superficially. It is the very essence of the emotion of pity that it strips away from the suffering of others whatever is distinctively personal. Our ‘benefactors’ are, more than our enemies, people who make our worth and will smaller. When people try to benefit someone in distress, the intellectual frivolity with which those moved by pity assume the role of fate is for the most part outrageous; one simply knows nothing of the whole inner sequence and intricacies that are distress for me or for you. [...] they wish to help and have no thought of the personal necessity of distress, although terrors, deprivations, impoverishments, midnights, adventures, risks, and blunders are as necessary for me and for you as are their opposites [...] if you experience suffering and displeasure as evil, hateful, worthy of annihilation, and as a defect of existence, then it is clear that besides your religion of pity you also harbor another religion in your heart that is perhaps the mother of the religion of pity: the religion of comfortableness. How little you know of human happiness, you comfortable and benevolent people, for happiness and unhappiness are sisters and even twins that either grow up together or, as in your case, remain small together. [...] Indeed, those who now preach the morality of pity even take the view that precisely this and only this is moral to lose one’s own way in order to come to the assistance of a neighbor. [...] You will also wish to help—but only those whose distress you understand entirely because they share with you one suffering and one hope—your friends—and only in the manner in which you help yourself. I want to make them bolder, more persevering, simpler, gayer. I want to teach them what is understood by so few today, least of all by these preachers of pity: to share not suffering but joy.” Nietzsche, Friedrich. *Gay Science* trans. Walter Kaufman (New York: Vintage Book, 1974), 269-271. Cetak miring mengikuti terjemahan dan cetak tebal oleh penulis.

kan itu - dan Anda akan bahagia! Jika tidak...' Setiap moralitas, setiap agama, adalah keharusan ini, - Saya menyebutnya sebagai dosa asal yang besar dari nalar, *ketidakkalangan yang abadi*. Di mulut saya, formula ini berubah menjadi kebalikannya - contoh pertama dari 'revaluasi semua nilai' saya - seseorang yang telah menjadi baik, 'orang yang bahagia', *harus* melakukan tindakan tertentu dan secara naluriah akan menghindari yang lain, dia adalah yang fisiologis perwakilan dari sistem yang dia gunakan dalam berurusan dengan orang dan benda. Singkatnya: keutamaannya adalah *akibat* dari kebahagiaanannya." (TI V § 2)⁶⁹

Dengan begitu, Nietzsche juga membalik anggapan Sokrates "rasio = keutamaan = kebahagiaan" menjadi, "*keutamaannya adalah akibat dari kebahagiaannya*." Artinya, manusia lemah (moral budak, dekaden) akan berpegang pada pedoman moral konvensional yang nyatanya tidak akan memperoleh Kebahagiaan. Pembalikan ini juga menyiratkan bahwa hanya mereka yang telah mencapai Kebahagiaan (melalui kesakitan dan penderitaan, bukan tunduk pada segala macam bentuk aturan) yang akan terarah pada hidup berkeutamaan. Bagi Nietzsche, yang perlu diperhatikan ialah cara hidup berkeutamaan di mana jiwa yang kuat dapat berkembang ketika Kebahagiaan dan penderitaan berjalan berdampingan. Seperti yang sudah dibahas sebelumnya, pada Bornedal, Kebahagiaan dan penderitaan ini diperdalam lagi sebagai *rasa sakit* dan *kesenangan*.

Selain itu, jika Sokrates menganggap "rasio = keutamaan = kebahagiaan", maka konsekuensinya segala bentuk dorongan/naluri/hasrat/insting harus dikendalikan, ditaklukkan, bahkan disingkirkan atas nama rasionalitas. Nietzsche tidak demikian karena, menurut Kauffman, di balik dorongan terdapat *Kehendak Kuasa* yang menjadi daya bagi seseorang untuk bertransfigurasi dari manusia budak menuju manusia tuan. Segala macam bentuk dorongan perlu disublimasi agar manusia tidak tunduk pada dorongan awal yang liar. Sublimasi juga dapat dipahami sebagai cara untuk mengatasi tegangan antara "kekekalan" dorongan dan "penguasaan" kehendak ketika dalam proses menghasrati "objek keinginan".

⁶⁹ "The most general formula at the centre of all religions and moralities is: 'do this, don't do that - and then you'll be happy! Otherwise...' Every morality, every religion, is this imperative, - I call it the great original sin of reason, the immortal unreason. In my mouth, this formula changes into its opposite - first example of my 'revaluation of all values' - someone who has turned out well, a 'happy one', has to perform certain acts and will instinctively avoid others, he is the physiological representative of the system he uses in dealing with people and things. In a word: his virtue is the effect of his happiness".

Namun demikian, apakah benar dorongan/hasrat sungguh disingkirkan oleh Sokrates-Platon dalam eudaimonia? Setyo Wibowo menilai tidak demikian. Justru dalam upaya mengoptimalkan rasionya guna menuju pada Kebajikan, manusia membutuhkan hasrat yang sudah dibentuk atau didisiplinkan. Setyo Wibowo menuliskan, "*Manusia yang hendak dibentuk Platon bukan sekadar manusia unggul intelektualnya, melainkan manusia yang menghasratkan keunggulan intelektual itu demi kebaikan*"⁷⁰.

Lanjutnya, hasrat (*eros*) adalah sebuah dorongan (*drive*) yang luar biasa. Di satu sisi *eros* mencari pemenuhan rasa kurang (misalnya, makan, minum, dan seks). Di sisi lain, *eros* adalah keberlimpahan yang menjadikan manusia melakukan tindakan-tindakan besar, misalnya mengorbankan pemenuhannya demi sesuatu yang ia hasrati.⁷¹ *Eros* juga diartikan sebagai keingintahuan, yang muncul karena manusia belum tahu. Dalam arti lainnya lagi, *eros* juga berarti persatuan dan kesuburan. Daya gerak *eros* menginspirasi *epithumia*, *thumos*, dan rasio manusia.⁷² Oleh sebab itu, penting bagi seseorang untuk menaruh perhatian terhadap *eros* agar ia dapat "*mengenali kodrat paradoks hasrat-hasrat yang ada dalam dirinya dan mampu menyatukannya demi sebuah arahan atau orientasi akan Kebajikan*."⁷³ Dari penjelasan Setyo Wibowo, terlihat bahwa dorongan/hasrat (*eros*) tidak serta merta disingkirkan demi mengajar Kebajikan. Segala macam bentuk dorongan perlu pendisiplinan erotik untuk menyadarkan adanya sesuatu yang lebih tinggi daripada yang dihasratkan semula.⁷⁴ Namun, hasrat-hasrat ini tidak bisa dihilangkan, hanya bisa ditenangkan.⁷⁵

Di sinilah kita dapat melihat perbedaan pandangan di hadapan dorongan/hasrat bagi Sokrates-Platon dan Nietzsche. Bagaimanapun juga, proses pendidikan erotik dalam Platon tetap meletakkan rasio sebagai pembimbing (*guide*) di tiap tingkatan jiwa manusia (*epithumia*, *thumos*, dan *logistikon*). Dorongan, hasrat, ataupun *eros* tidak dapat disingkirkan sepenuhnya, tapi dapat didisiplinkan oleh rasio agar manusia terarah pada Kebajikan. Sedangkan dalam Nietzsche, dorongan perlu disublimasi. Namun, dalam pandangan Sokrates-Platon dan Nietzsche, keduanya sama-sama melihat bahwa yang namanya dorongan/hasrat (*eros*) tidak dapat

⁷⁰ Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 155.

⁷¹ Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 160.

⁷² Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 161.

⁷³ Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 162.

⁷⁴ Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 162.

⁷⁵ Setyo Wibowo memberikan penjelasan mengenai gerak konfliktual hasrat. Ada hasrat rasional (berkaitan dengan *epithumia*) dan hasrat irasional yang lebih subtil (berkaitan dengan *thumos*). Bdk. Setyo Wibowo, *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*, 51-55.

disingkirkan begitu saja. Pada Sokrates-Platon, manusia tanpa *eros* tidak memiliki dorongan untuk mencapai Kebaikan. Bagi Nietzsche, seperti yang telah dituliskan Kauffman, manusia tanpa hasrat tidak dapat mengoptimalkan potensi dirinya. Lebih dalam lagi, dorongan/hasrat adalah selubung yang digunakan Nietzsche untuk menyampaikan gagasan *Kehendak Kuasa* dan tegangan antara dorongan dan pemenuhannya adalah selubung untuk gagasan *Kembali Yang Sama Secara Abadi*.

Kesimpulan

Konsep kepuasan dalam kehidupan manusia modern menjadi terlihat begitu dangkal untuk menjelaskan Kebahagiaan. Permasalahan modernitas ini juga sudah dikritik Nietzsche,

“Yang saya serang adalah optimisme perekonomian yang seolah-olah, dengan meningkatnya pengeluaran semua orang, maka kesejahteraan semua orang juga akan meningkat. Bagi saya yang terjadi justru sebaliknya; jumlah seluruh pengeluaran seluruhnya merupakan kerugian total; manusia semakin berkurang – bahkan kita tidak lagi tahu apa tujuan dari proses besar ini. Sebuah tujuan? Sebuah tujuan baru – itulah yang dibutuhkan umat manusia.” (WP § 886)⁷⁶

Kondisi Kebahagiaan tidak terbelenggu oleh standar-standar kehidupan masyarakat modern. Tolak ukurnya justru terletak pada dalam diri manusia itu sendiri. Sebagai contoh, bagaimana menjelaskan seseorang yang terlahir di keluarga yang harmonis serta berkelimpahan harta? Apakah ia sungguh menemukan Kebahagiaan dalam hidupnya? Kebahagiaan bukanlah hal yang diterima secara kebetulan atau bergantung pada keberuntungan (*fortuna*), melainkan ada pergulatan di dalamnya dengan rasa sakit, penderitaan, dan dorongan dalam diri manusia.

Kendati Nietzsche menyinggung konsep Kebahagiaan, tapi perlu diakui bahwa menolak adanya “Kebahagiaan ideal” yang berlaku sebagai finalitas, sebuah akhir. Dalam bagian kelima *Senjakala Berhala “Empat Kesalahan Besar”* (*The Four Great Errors*) Nietzsche menulis,

“Apa satu-satunya pengajaran yang dapat kita peroleh? -Bahwa tidak ada seorangpun yang memberikan kualitasnya kepada manusia, baik Tuhan atau masyarakat, orang tua atau nenek moyang, bahkan manusia itu sendiri (-omong kosong terakhir ini di-

⁷⁶ “What I attack is that economic optimism which behaves as though, with the increasing expenditure of all, the welfare of all would also necessarily increase. To me the opposite seems to be the case; the sum total of the expenditure of all amounts to a total loss; man is diminished – indeed one no longer knows what purpose this immense process has served in the first place. A purpose? A new purpose – that is what mankind needs.”

edarkan oleh Kant - dan bahkan mungkin oleh Plato- atas nama ‘kebebasan yang dapat dipahami’). Tak seorangpun bertanggung jawab atas manusia yang ada sejak awal, atau atas keadaan atau kenyataan atau lingkungan di mana mereka berada. Kematian umat manusia tidak dapat dilepaskan dari kematian segala sesuatu yang telah dan akan terjadi. Manusia bukanlah produk dari rancangan, kemauan, atau tujuan khusus, mereka tidak mewakili upaya untuk mencapai ‘kemanusiaan ideal’, ‘kebahagiaan ideal’, atau ‘moralitas ideal’, -tidak masuk akal jika kita menginginkannya, menyerahkan keberadaan manusia ke suatu tujuan atau tujuan lain. Kita telah menemukan konsep ‘tujuan’: pada kenyataannya tidak ada tujuan...” (TI V § 8)⁷⁷

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, Nietzsche tidak pernah berpretensi untuk menemukan sebuah tujuan akhir, finalitas, (*idée fixe*), tapi cukup sampai selubung. Akhirnya perlakuan manusia di hadapan Kebahagiaan, sama seperti Kebenaran yang tidak pernah mencapai finalitasnya. Di hadapan realitas yang mencampuradukkan kebahagiaan dan penderitaan atau rasa sakit dan kesenangan, Nietzsche menganjurkan agar manusia dapat mencintai takdirnya (*amor fati*), seperti yang ia tuliskan,

“Saya ingin belajar lebih banyak lagi untuk melihat indah apa yang diperlukan dalam segala hal; maka aku termasuk orang yang menjadikan segala sesuatunya indah. *Amor fati*: biarlah itu menjadi cintaku mulai sekarang! Saya tidak ingin berperang melawan apa yang jelek. Saya tidak ingin menuduh; Saya bahkan tidak ingin menuduh mereka yang menuduh. *Memalingkan muka* akan menjadi satu-satunya penolakanku! Dan secara keseluruhan: suatu hari nanti saya hanya ingin menjadi orang yang mengatakan Ya” (GS § 4:276)⁷⁸

⁷⁷ *What is the only teaching we can have? - That no one gives people their qualities, not God or society, parents or ancestors, not even people themselves (- this final bit of nonsense was circulated by Kant - and maybe even by Plato - under the rubric of ‘intelligible freedom’). Nobody is responsible for people existing in the first place, or for the state or circumstances or environment they are in. The fatality of human existence cannot be extricated from the fatality of everything that was and will be. People are not the products of some special design, will, or purpose, they do not represent an attempt to achieve an ‘ideal of humanity’, ‘ideal of happiness’, or ‘ideal of morality’, -it is absurd to want to devolve human existence onto some purpose or another. We have invented the concept of ‘purpose’: there are no purposes in reality”.*

⁷⁸ “I want to learn more and more to see as beautiful what is necessary in things; then I shall be one of those who make things beautiful. *Amor fati*: let that be my love henceforth! I do not want to wage war against what is ugly. I do not want to accuse; I do not even want to accuse those who accuse. Looking away shall be my only negation! And all in all and on the whole: some day I wish to be only a Yes-sayer”

Daftar Pustaka

- Anderson, Mark. *Plato and Nietzsche: Their Philosophical Art*. (New York: Bloomsbury Academic). 2014.
- Bobonich, Christopher. "Socrates and Eudaimonia" dlm. *The Cambridge Companion to Socrates* ed. Donald R. Morrison. New York: Cambridge. 2010.
- Bornedal, Peter. *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*. Berlin, De Gruyter. 2010.
- Burnham, Douglas. *The Nietzsche Dictionary*. New York: Bloomsbury Publishing. 2015.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Penguin Books. 1976.
- Montinari,azzino. *Reading Nietzsche*, trans. Greg Whitlock. Chicago: University of Illinois Press. 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Gay Science* trans. Walter Kauffman. New York: Vintage Book. 1974.
- Staten, Hendry. *Nietzsche's Voice*. Ithaca: Cornell University Press. 1990.
- Wibowo, Setyo. *Platon: Lysis (Tentang Persahabatan)*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- _____. *Areté: Hidup Sukses Menurut Platon*. Yogyakarta: Kanisius. 2010.
- Wolfsdorf, David Conan. "The Ethical Philosophy of the Historical Socrates" dalam *Early Greek Ethics*. Inggris: Oxford University Press. 2020.

Laman

<https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/> , diakses 20 September 2023.

Margaretha Ari Anggorowati, "Memahami Indeks Kebahagiaan" dalam Kompas.id (22 Januari 2022), <https://www.kompas.id/baca/bebas-akses/2022/01/20/memahami-indeks-kebahagiaan>, diakses 20 September 2023.