

# DRIYARUKARA

Th. XXXI no. 1 / 2010

JURNAL FILSAFAT



## ALAM PIKIRAN INDONESIA

ISSN: 0216-0243

JURNAL FILSAFAT

DRIYARUKARA

ALAM PIKIRAN INDOENSIA

# DAFTAR ISI JURNAL DRIYARKARA

## Alam Pikir Indonesia

### **Tenggelamnya Pancasila**

Gerardus Hadian Panamokta ..... 3

### **Mencari Eksistensi Manusia: Sebuah Tanggapan Driyarkara terhadap “Kritik terhadap Publik” Kierkegaard**

L. Kristianto Nugraha ..... 13

### **Sebuah Pemahaman Mengenai Etika Jawa**

Clarimundo Castelo Gusmao ..... 27

### **Prinsip Kerukunan dan Prinsip Hormat dalam Etika Jawa**

Mateus Lesnanto ..... 35

### **Menerawang Falsafah Jawa**

..... 43

### **Surat dari Rawasari**

Binhad Nurrohmat ..... 61

### **Politik Keselarasan: Membaca Ulang “Etika Jawa”**

Trisno S. Sutanto ..... 65

## Artikel Lepas

### **Di Hadapan ‘Wanita’ (?): Sebuah Pemikiran Nietzsche mengenai Kebenaran**

Nikolas Kristiyanto ..... 73

### **Zarathustra Berkata, “Saya Orang Gila.”**

Leslie Joseph Bingkasan ..... 81



## Dari Redaksi

*“Bangsa yang besar adalah bangsa yang hidup tanpa meninggalkan nilai luhur kebudayaannya.”*

Masyarakat dan kebudayaan senantiasa berkembang dan berubah dalam sejarah. Manusia sebagai pelaku kebudayaan dan pembentuk masyarakat —dengan kemampuan transendensi yang dimilikinya— adalah aktor penentu perubahan tersebut. Hal ini diteguhkan oleh pendapat Dominique Janicaud, seorang filsuf Perancis (meninggal 2002), yang menyatakan bahwa “mengatasi” atau “melampaui” adalah sifat khas manusia yang bebas. Dengan mengandaikan kemampuan transendensi itu, manusia mampu untuk mengubah ciri masyarakat dan kebudayaannya menjadi sesuatu yang memiliki corak lain.

Dewasa ini, dalam pusaran arus globalisasi dan tantangan besar modernitas, pelestarian budaya lokal semakin melemah. Dalam konteks keindonesiaan, penghargaan terhadap nilai-nilai budaya lokal semakin rendah. Anak-anak dan kaum muda bahkan semakin “lupa budaya”. Peninggalan/warisan kebudayaan yang cukup banyak dibiarkan terlantar dan tidak dipedulikan seakan menjadi bukti penguat hipotesis ini. Penyakit “lupa budaya” menjangkiti banyak kalangan masyarakat. Penghargaan terhadap karya budaya lokal semakin mengarah ke titik mundur.

Sebagai salah satu kebudayaan yang hidup dalam alam keindonesiaan, kebudayaan Jawa mengalami nasib yang kurang lebih serupa. Kebudayaan Jawa, termasuk di dalamnya adalah pandangan-pandangan hidup Jawa, semakin hilang dan dilupakan oleh generasi kini. Generasi kini yang cenderung menganut falsafah/gaya hidup ala Barat —yang diresapi oleh *spirit* teknokratis— kian hari kian melupakan nilai-nilai luhur yang ada dalam pandangan kebudayaan Jawa. Padahal, kandungan nilai luhur ajaran tersebut sungguh berguna dalam pembangunan masyarakat (dalam konteks ini adalah masyarakat Jawa).

Warna-warni pemikiran dan diskusi *civitas academica* Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta di dalam jurnal edisi ini menawarkan pemikiran-pemikiran keindonesiaan sebagai tema utama. Secara lebih khusus, dihadirkan beberapa bahasan terkait dengan kebudayaan dan etika Jawa. Bahasan tentang “kejawaan” ini bahkan telah diangkat dalam seminar “Menerawang Falsafah Jawa” yang diselenggarakan

pada hari Sabtu, 27 Februari 2010 di Auditorium STF Driyarkara Jakarta. Laporan, gagasan dan diskusi yang muncul dalam seminar tersebut juga kami sertakan dalam jurnal edisi ini. Diharapkan, bahasan yang lebih ilmiah mengenai kebudayaan Jawa ini akan menyemangati kita semua untuk memanggil dan menghidupkan kembali nilai-nilai luhur kebudayaan kita masing-masing yang seakan tertidur dan tenggelam oleh budaya Barat.

Edisi ini merupakan sebuah persembahan bagi perkembangan pemikiran keindonesian, sebuah perayaan terhadap nilai luhur kebudayaan dan pemikiran anak bangsa. Selamat menenggelamkan diri dalam semangat mengingat dan menghadirkan kembali nilai luhur tersebut.

# TENGGELAMNYA PANCASILA

Gerardus Hadian Panamokta\*

**Abstrak:** Menalar Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia pada masa kini tenggelam di antara pemikiran fundamentalisme agama dan pemikiran kapitalisme, sekularisasi, individualisme, narsisisme dan hedonisme. Driyarkara, seorang filsuf yang terlibat penuh dengan perjuangan bangsanya, menawarkan pemikiran akan Pancasila yang amat terkait dengan Religi dan ide-ide sekuler. Berangkat dari eksistensi manusia, Driyarkara melihat hubungan cinta kasih yang menyatukan sila-sila (perikemanusiaan, keadilan sosial, demokrasi, kebangsaan dan ketuhanan). Mengakar kembali pada Pancasila berarti kembali lagi pada eksistensi manusia di mana proses ini merupakan proses terus menerus yang tak kenal henti.

**Kata-kata Kunci:** Pancasila, Religi, fundamentalisme agama, kapitalisme, narsisisme, individualisme, hedonisme.

## PENGANTAR

Pancasila sebagai dasar negara pada masa perumusannya mengalami tarik ulur antara gempuran gerakan pendukung politik keagamaan dan politik nasionalis. Sekarang, Pancasila yang namanya tenggelam di telinga masyarakat kontemporer Indonesia, kembali lagi menghadapi gempuran serupa. Kali ini gempuran diwakili oleh gerakan fundamentalisme agama dan di sisi lain gerakan non-agama semacam kapitalisme, sekularisasi, individualisme, narsisme dan hedonisme, pertemuan dua kubu yang menyebabkan manusia Indonesia lupa akan Ada-nya yakni Pancasila. Dasar negara sekaligus dasar hidup dan basis eksistensi manusia Indonesia semakin jauh dari lubuk hati identitas dirinya.

Driyarkara, pemikir yang terlibat dengan perjuangan bangsanya, dapat menjadi acuan kita untuk berpikir kembali secara kritis dan reflektif. Fenomena yang terjadi di Nusantara akhir-akhir ini saya tangkap memiliki kemiripan dan keserupaan dengan masa Driyarkara berjuang. Jika pada masanya status Pancasila diperdebatkan antara kaum religi dan kaum nasionalis maka kali ini Pancasila seolah lenyap lantaran daya pikat fundamentalisme dan arus sekularisasi dengan ciri individualisme, kapitalisme, narsisisme dan hedonisme yang kuat. Berangkat dari pertentangan tersebut, tulisan ini saya angkat sebagai upaya menghadirkan kembali semangat kritis yang diusung oleh Driyarkara.

Pertama kita hendaknya mengetahui terlebih dahulu latar belakang pemikiran Driyarkara akan Pancasila. Motivasi dan peristiwa apa yang mendorongnya untuk merefleksikan Pancasila menjadi pertanyaan yang ingin kita jawab. Kedua, saya masuk lebih dalam pada pembahasan filsuf Indonesia ini pada kaitannya antara Pancasila dan Religi. Dua hal yang dipertentangkan dalam alam pemikiran Indonesia zaman itu dan saat ini berkembang lagi sebagai isu yang kurang lebih sama. Ketiga, saya meminjam pemikiran Driyarkara untuk membedah fundamentalisme agama dan gerakan sekular yang merebak di masyarakat dewasa ini. Keempat, saya mengambil beberapa saran Driyarkara untuk “Kembali ke Pancasila”.

## LATAR BELAKANG

Ada dua forum ilmiah yang menjadi titik dorong Driyarkara untuk menulis tentang Pancasila: *pertama*, Seminar Pancasila di Yogyakarta tertanggal 17 Februari 1959, dan *kedua*, Simposium “Kebangkitan Angkatan 66” yang diselenggarakan di aula Universitas Indonesia, Jakarta 6 Mei 1966. Kedua acara tersebut berbeda satu sama yang lain dan Driyarkara menjadi narasumber bagi kedua forum ilmiah tersebut.

Pada Seminar Pancasila, Driyarkara berada pada periode Dewan Konstituante melaksanakan sidang untuk menyusun Undang-Undang Dasar Republik Indonesia. Dalam proses tersebut dewan terpecah-pecah menjadi tiga kelompok yang mengusung pandangannya masing-masing. Ketiganya bertentangan satu dengan yang lain. Kelompok pertama mengusung ide nasionalis. Sedangkan kelompok kedua dan ketiga memiliki ide-ide agama dan sekuler. Tulisan Driyarkara yang berjudul “Pancasila dan Religi” menjadi sebuah penjelasan fundamental yang dapat dipertanggungjawabkan. Pemikirannya menjadi mediator bagi ketiga kelompok tersebut untuk melihat secara mendalam keterkaitan antara Pancasila dengan Religi.

Di momen yang lain yakni berselang 7 tahun pasca seminar di atas, Driyarkara menempatkan pandangannya untuk menanggapi kejadian monumental yang terjadi di Indonesia. Pada tahun 1966 pasca G30S, Driyarkara mengajak forum untuk menalar kembali Pancasila. “Kebangkitan Angkatan 66” menjadi ajang di mana Driyarkara menyinggung adanya penyelewengan Pancasila. Driyarkara melihat penyelewengan itu ada pada ideologi komunis yang dimasukkan ke dalam dasar negara Indonesia.

## PANCASILA DAN RELIGI

Pertanyaan mendasar yang coba dijawab Driyarkara adalah bagaimanakah hubungan Pancasila dan Religi. Pada akhirnya Driyarkara mampu membuktikan secara filosofis betapa terkaitnya kedua hal tersebut. Tidak ada pertentangan di antara keduanya. Justru relasi Pancasila dan Religi menjadi dapat

dipertanggungjawabkan dan dituntut untuk diimplementasikan secara konkret dalam sidang Dewan Konstituante 1959 itu.

### a. Peneropongan Filosofis Pancasila

Perlu dicermati dari tulisan Driyarkara ini bagaimana ia menyusun pandangan filosofisnya yang logis dan runtut. Patokan pertama yang ia gunakan untuk menggali lebih dalam makna Pancasila adalah *eksistensi manusia* itu sendiri. Dari gejala keseharian manusia, ia memulai dan mengembangkan pemikirannya hingga ke tataran yang lebih luas sifatnya. Siapa itu manusia menjadi pertanyaan awal peneropongan filosofisnya. Kemudian dengan bergerak lebih dalam ia menggali kesatuan manusia dengan alam jasmani yakni dunia itu sendiri. Ada proses dialektis di sana yakni kejasmanian manusia dengan kerohaniannya. Karena bersatu dengan alam, manusia itu pun memiliki kesatuan dengan Yang Lain. Di mata Driyarkara kesatuan ini dilihatnya dalam *hubungan cinta kasih*. Secara singkat pijakan awal Driyarkara dalam meneropong dasar negara tak lain melalui gejala-gejala eksistensi manusia itu sendiri.

Berangkat dari pijakannya di atas maka Driyarkara mengusung sebuah tesis, yakni *Cinta Kasih sebagai Pemersatu Sila-Sila*. Karena titik tolaknya adalah manusia, maka ia memulai pemaparannya dari perikemanusiaan, keadilan sosial, demokrasi atau kerakyatan, kebangsaan, dan terakhir ketuhanan.<sup>1</sup> Bukan tanpa alasan Driyarkara di sini menggunakan urutan seperti itu. Tentunya urutan ini dapat dipandang sebagai konsekuensi logis titik pijak filsafat eksistensi yang diusungnya. Di lain pihak, ini juga menjadi usaha Driyarkara untuk pada akhirnya menunjuk sebuah *eka sila* dari Pancasila tersebut yakni *cinta kasih kepada Tuhan*.

Untuk memahami secara lebih jelas bagaimana Driyarkara menjelaskan runtutan logis filosofis ini, saya akan mengutipkannya:

- I. Aku manusia mengakui bahwa adaku itu merupakan Ada-Bersama-Dengan-Cinta-Kasih (*liebendes Miteinandersein*). Jadi, adaku harus aku jalankan sebagai cinta kasih pula. Cinta kasih dalam kesatuanku dengan sesama manusia, jika dipandang pada umumnya disebut *Perikemanusiaan*.
- II. *Perikemanusiaan* itu harus kujalani dalam bersama-sama menciptakan, memiliki, dan menggunakan barang-barang dunia yang berguna sebagai syarat-syarat, alat-alat, dan perlengkapan hidup. Penjelmaan Perikemanusiaan dalam sektor ini disebut *Keadilan Sosial*.
- III. *Perikemanusiaan* harus kulaksanakan juga dalam memasyarakat. Aku manusia niscaya memasyarakat. Memasyarakat berarti mengadakan kesatuan-karya. Agar kesatuan-karya itu betul-betul merupakan pelaksanaan dari Perikemanusiaan, setiap anggota harus dihormati dan diterima sebagai pribadi yang sama haknya. Cara melaksanakan Perikemanusiaan dalam sektor ini (ialah pembentukan kesatuan-karya) kita sebut *Demokrasi*. Cara ini harus dijalankan baik dalam masyarakat-kecil (kooperasi, dan sebagainya) maupun dalam masyarakat besar.
- IV. *Perikemanusiaan* harus juga kulaksanakan dalam hubunganku dengan kesatuan,



yang dengan proses lambat laun ditimbulkan oleh sejarah, keadaan tempat, keturunan, kebudayaan, peradaban bersama, dan faktor yang lain. Kesatuan itu ikut serta menentukan dan membentuk diriku sebagai manusia yang konkret dengan perasaannya, semangatnya, pikirannya, dan sebagainya. Ada bersama pada konkretnya berupa hidup dalam kesatuan itu. Jadi, hidupku dalam kesatuan itu harus merupakan pelaksanaan dari Perikemanusiaan. Kesatuan yang besar itu, tempat aku pertama harus melaksanakan Perikemanusiaan, disebut *Kebangsaan*.

- V. Aku mengakui bahwa adaku itu ada bersama, serba terhubung, serba tersokong, serba tergantung. Jadi, adaku itu tidak sempurna, tidak atas kekuatan sendiri. Semua hal yang ada dengan terbatas, justru karena terbatasnya (sama dengan aku) tidak mungkin merupakan sumber adaku, tidak mungkin memberi keterangan yang terakhir dari adaku. Yang dapat merupakan sumber adaku pada akhirnya hanyalah Ada Yang Mutlak, Sang Maha-Ada. Sang Maha-Ada itu bukanlah sesuatu, melainkan Pribadi yang Mahasempurna. *Itulah Tuhan Yang Maha Esa*.

Adaku yang berupa cinta kasih itu sebetulnya adalah cinta kasih kepada Sang Maha-Cinta-Kasih, Sang Maha-Penyayang. Dalam pikiran ini aku menemukan dasar dari adaku; jadi, dasar dari semua perbuatanku; jadi, dasar dari pelaksanaan Perikemanusiaan, Keadilan Sosial, dan lain-lain.

Dengan demikian, jelas bagaimana Driyarkara merumuskan dalil-dalil filsafat Pancasila dengan rumusan di atas.

## b. Religi

Selanjutnya Driyarkara masuk ke dalam telaah *Religi*. Bagi Driyarkara religi merupakan sebuah tuntutan total dan kodrat bagi manusia itu sendiri. Ia memulai penjelasannya ini dengan mengungkapkan pengertian religi. Dalam religi (Latin: *re-liga-re* yang berarti mengikat, *religio* berarti ikatan atau pengikatan) manusia mengikat dirinya pada Tuhan atau manusia menerima ikatannya yang menjadi sumber kebahagiaannya. Akhirnya Driyarkara menyimpulkan Religi sebagai *penyerahan diri* kepada Tuhan dalam keyakinan bahwa manusia itu tergantung pada Tuhan. Manusia yakin bahwa Tuhan merupakan *keselamatan* sejati dari manusia. Keterbatasan kekuatan manusia memungkinkannya untuk memperoleh keselamatan tersebut. Dengan menyerahkan dirinya, manusia memperoleh keselamatan. Bahkan manusia, bila sudah melalui tahap pembersihan lebih lanjut, tidak mengutamakan keselamatan itu sebagai alasan pengikatan dirinya pada Tuhan. Manusia tersebut terdorong oleh keyakinan bahwa hidupnya harus merupakan keluhuran dan cahaya Tuhan. Persis inilah *kebahagiaan* manusia.

Kita kembali lagi ke permasalahan awal Driyarkara yakni relasi Pancasila dan Religi. Bagi Driyarkara Pancasila merupakan *pendorong ke arah Religi* itu sendiri. Maksudnya Pancasila sebagai eka sila yaitu cinta kasih kepada Tuhan. Dengan

demikian, Pancasila menunjuk manusia sebagai potensi ke Religi. Oleh sebab itu, tidak mungkin bisa Pancasila bertentangan dengan Religi. Sebaliknya Pancasila merupakan dukungan bagi Religi.

Kemudian Driyarkara menunjukkan pertemuan antara Pancasila dan Religi di bagian akhir tulisannya. Rupanya ada *dua macam eka sila* (Pancasila itu sendiri) yang dimaknai oleh Driyarkara: *pertama*, Pancasila sebagai *rumusan filsafat/Weltanschauung* dan *kedua*, Pancasila sebagai *dasar negara*. Pancasila dalam artian pertama lebih umum sifatnya. Sedangkan dalam makna yang kedua dalam artian khusus. Driyarkara menjelaskan bahwa apa yang kita sebut negara itu pada hakikatnya adalah suatu karya. Tak heran bila Driyarkara menggunakan istilah *menegara*. Konsekuensinya menjadi jelas bahwa ada makna berbeda dalam butir-butirnya. Perikemanusiaan lebih berarti internasionalisme, keadilan sosial dimaknai seperti yang harus dijelmakan oleh negara, demokrasi menjadi sebuah cara-menegara, kebangsaan yang tertuang dalam undang-undang yaitu kesatuan yang sudah ada yakni bangsa dan menjadi landasan negara, dan ketuhanan pun bagi Driyarkara perlu dilihat berbeda. Maka dari itu Pancasila menjadi prinsip menegara yang menjadi sarana untuk mencapai tujuan menegara itu sendiri.

Bagi Driyarkara dengan pemikiran Pancasila-nya, tujuan negara adalah *Kemakmuran Umum*. Jelaslah sudah apa yang dimaksud Driyarkara di sini yakni menegara adalah sebuah gotong royong<sup>2</sup> yang menghasilkan kesejahteraan umum. Hal lain yang perlu ditekankan menurut Driyarkara akan karya menegara adalah pengaturan Religi tidak masuk dalam karya menegara. Sudah jelas bahwa religi tidak dapat dipaksakan, bahkan oleh negara sekalipun, sebab Religi berdasarkan atas keyakinan dan keyakinan tidak dapat dipaksakan. Namun bukan berarti bahwa tidak ada hubungan sama sekali antara negara dan Religi. Negara diakui untuk menyelenggarakan syarat-syarat dan perlengkapan hidup untuk menciptakan kondisi yang baik bagi Religi. Driyarkara memandang hubungan antara negara dan Religi hendaknya simetris dan harus ada jarak antara keduanya. Maka dari itu negara Pancasila bukanlah negara Agama dan bukan pula negara profan.

Dari intisari pemikiran Driyarkara di atas, dapat dilihat bahwa Driyarkara pertanyaan yang diajukan mengenai Pancasila dan Religi terjawab sudah. Keduanya saling terkait.

## TENGGELAMNYA PANCASILA

Di awal saya sudah menyinggung mengenai fundamentalisme dan semangat sekular yang menjurus pada individualisme, narsisme dan hedonisme sebagai peregang dan penarik Pancasila sebagai dasar negara ini.

*Pertama*, fundamentalisme agama. Kasus Ahmadiyah menjadi contoh di mana fundamentalisme agama merasuk dalam sanubari beberapa kelompok fanatik di masyarakat saat ini. Aksi penolakan iman Ahmadiyah sebagai iman Islam sayangnya berujung pada tindak kekerasan. Korban dari aksi fisik tersebut tidaklah sedikit

jumlahnya. Bahkan, korban kasus penyerangan yang ditujukan kepada aliansi yang mendukung kebebasan beragama di Monas 1 Juni 2008<sup>3</sup> adalah kaum wanita dan anak-anak yang tidak bersenjata. Tindakan ini secara hakiki sudah menyalahi salah satu prinsip yang Driyarkara sebut sebagai Ada-bersama-dalam-cinta-kasih. Landasan titik pijak filosofis kritis menurut Driyarkara sudah ternoda. Dengan demikian, seluruh penalaran logis Driyarkara tentang perikemanusiaan, keadilan sosial, demokrasi, dan kebangsaan runtuh di hadapan kaum fundamentalis agama.

Persoalan menjadi semakin menarik lagi karena kaum fundamentalis justru mendasarkan dirinya pada ajaran agama. Padahal, agama itu sendiri merupakan institusionalisasi dari iman manusia kepada Allah. Iman kepada Allah, kepada Ada Yang Mutlak, Sang Maha Ada yang menjadi tolak ukur dan pegangan kaum fundamentalis justru mengalami pertentangan dengan paparan Driyarkara mengenai Pancasila. Eka sila Driyarkara yakni cinta kasih kepada Tuhan kehilangan gaung religinya lagi. Cinta kasih sebagai rumusan dasar eksistensi manusia sudah dicampakkan oleh manusia fundamentalis. Keberadaan bersama dengan yang lain menjadi omong kosong belaka bila kekerasan menjadi bahasanya. Tuhan yang diimani pun menjadi kabur karena cinta dan kebersamaan sebagai dimensi konstitutif manusia sudah tidak dihiraukan lagi. Persis pada titik inilah Pancasila seolah lenyap. Pancasila dilupakan.

Pancasila tenggelam; pernyataan ini terkait dengan muncul dan merebaknya budaya sekularistik di kalangan masyarakat Indonesia. Budaya sekular yang saya maksud disini adalah semangat individualisme, hedonisme, narsisisme dan kapitalisme. Manusia masa kini, seperti yang dikemukakan oleh Heidegger, sudah lupa akan Ada. Heidegger menangkap gejala zaman saat ini amat dipengaruhi oleh semangat kebendaan yang tinggi. Manusia lebih mementingkan nilai-nilai materi daripada nilai hidup (*values*). Kecenderungan ini pun merambah pada dunia pendidikan kita yang lebih mementingkan sisi intelektual dan kurang memperhatikan nilai-nilai moral.<sup>4</sup> Kepentingan material ini didukung oleh semangat untuk lebih mementingkan dirinya sendiri dari pada orang lain. Individualisme amat kental terlebih di dalam kehidupan masyarakat kota metropolitan. Narsisisme menggejala lantaran demi menunjukkan keberhasilan dan kesuksesannya, manusia-manusia kontemporer dengan berbagai cara ingin *show up*.<sup>5</sup> Budaya tampil menjadi populer di benak masyarakat. Level artifisial, apa yang nampak dan tidak mementingkan kualitas hidup, menjadi cita-cita cukup banyak orang dewasa ini. Semangat hedonisme rupanya juga mewabah di masyarakat. Kecenderungan untuk memilih yang enak, nyaman dan nikmat lebih dinomorsatukan daripada nilai kerja keras, gotong royong dan semangat pantang menyerah.<sup>6</sup> Semua gejala ini terangkum dalam semangat kapitalistik yang mulai semakin terasa selama sepuluh tahun terakhir ini. Bagaimana pekerja diposisikan sebagai modal dan alat produksi yang dapat diperjualbelikan muncul dalam sistem kontrak<sup>7</sup> yang diterapkan. Uang menjadi alat tukar yang diperebutkan. Dengan uang, segala hal dapat dengan mudah dilakukan di Indonesia ini. Alhasil, budaya korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) yang selama periode

Orde Baru dipraktikkan secara tertutup, pada masa ini sudah menjadi cara berada masyarakat Indonesia pada umumnya. Sungguh, Indonesia ini mengaku dirinya masyarakat yang religius namun dalam prakteknya sangatlah kapitalis.

Berhadapan dengan semangat sekular di atas, pemikiran Driyarkara menunjukkan adanya “pelencengan” Pancasila sebagai *Weltanschauung*. Bahkan, tidak hanya “pelencengan” namun juga peniadaan atas filosofi hidup yang selama ini dihidupi dan diyakini sebagai Roh yang menggerakkan bangsa Indonesia. Mari kita lihat lagi peneropongan filosofis Driyarkara mengenai Pancasila. Keberadaan manusia sebagai kebersamaan digerogeti oleh semangat sekular tersebut. Kebersamaan dengan jiwa cinta kasih tak lagi dipandang sebagai sesuatu yang bernilai. Karena yang dicari adalah materi, kebersamaan merupakan sebuah topeng untuk meraup untung sebanyak-banyaknya. Cinta kasih hanya sebagai sarana untuk mencapai kepenuhan diri sendiri bukan untuk kesejahteraan bersama.

Lebih lanjut lagi, paham-paham sekular tersebut tidak cocok dengan jiwa keadilan sosial dan demokrasi. Kedua nilai hidup tersebut mau tak mau mengingatkan kita akan sebuah semangat yang sesungguhnya tak asing lagi di telinga masyarakat yakni gotong royong. Semangat ini berakar dari kebudayaan masyarakat Indonesia sendiri. Sayang sekali semangat ini mulai luntur akibat adanya kepentingan pribadi dan kelompok yang lebih diutamakan daripada kesejahteraan umum. Sepertinya masyarakat kita ini sudah bosan dengan Pancasila yang walaupun bernilai luhur namun dalam praktik penghayatannya masih nol besar. Koperasi yang menjadi bentuk perekonomian yang disetujui oleh *founding fathers* pada masa kini bergeser pada pola perekonomian yang lebih kapitalistik. Nilai-nilai kapitalistik bertentangan langsung dengan nilai-nilai Pancasila. Gotong royong *versus* kepentingan individu dan kelompok; kesejahteraan umum berhadapan dengan kehausan mereguk untung yang besar demi diri sendiri dan segelintir orang. Kembali pada level ini, Pancasila di mata masyarakat kontemporer menjadi sebuah pajangan indah akan nilai hidup yang menggantung jauh dari hati nurani manusia.

## MENGAJAR KEMBALI PADA PANCASILA

Setelah melihat pemikiran Driyarkara dan bagaimana tenggelamnya Pancasila dalam kehidupan kontemporer masyarakat dewasa ini, Driyarkara pada sebuah tulisannya berjudul “Kembali ke Pancasila” mengajak pembacanya untuk mengorientasikan dirinya kembali ke Pancasila. Ada beberapa hal yang Driyarkara berikan untuk kembali ke Pancasila dan catatan Driyarkara ini bersifat prinsipil.

*Pertama*, Driyarkara melihat adanya deviasi atau penyimpangan yang disebabkan karena kurangnya pengertian. Menurutnya, kita harus mengusahakan adanya penerangan tentang Pancasila. Ia menunjuk pada kegiatan seminar Pancasila yang membahas Pancasila dalam hubungannya atau perbandingannya dengan aliran pemikiran lain.

*Kedua*, Driyarkara menyarankan untuk masuk ke dalam dunia pendidikan.

Di matanya, perlu dibahas dan ditentukan mengenai cara penerapan Pancasila di dalam pendidikan generasi muda. Ia menunjuk Departemen Pendidikan sebagai pengemban tugas untuk ini. Saran Driyarkara inilah yang sampai saat ini belum menunjukkan hasil. Pendidikan P4 di mana setiap peserta didik diwajibkan untuk menghafal butir-butir Pancasila toh pada akhirnya hanya menghasilkan hafalan yang sudah dilupakan oleh banyak orang. Perlu dipikirkan lagi bagaimana mendidik generasi muda dengan semangat Pancasila, pendidikan yang tak hanya menanamkan nilai intelektualitas belaka namun juga nilai-nilai moral, pendidikan yang mengajak peserta didik untuk memeluk nilai Pancasila sebagai bagian dari hidupnya (internalisasi).

*Ketiga*, Driyarkara menyarankan penggunaan kebebasan pers, kebebasan mimbar, kritik dan sebagainya. Saat ini kebebasan pers sudah direngkuh oleh masyarakat. Tiap anggota masyarakat mempunyai kesempatan yang sama untuk menyuarakan suaranya. Sayangnya, akhir-akhir ini topik mengenai Pancasila justru sangat jarang sekali dibahas oleh media massa. Bisa jadi tantangan kapitalisme yang menuntut persaingan antar media yang keras menuntut media untuk memuat berita yang terkini dan hangat.

Demikianlah tiga saran Driyarkara untuk mengangkat kembali Pancasila ke dalam posisinya sebagai dasar negara Indonesia dan sekaligus dasar dari mengada masyarakat Indonesia. Di akhir tulisan ini saya mengutip tulisan Driyarkara mengenai perjuangan terus menerus yang tak pernah berhenti untuk memeluk keutamaan Pancasila.

*“Satu hal yang harus kita kemukakan, kita jangan lupa bahwa Pancasila adalah soal perjuangan. Pancasila tidak kita warisi dari nenek moyang kita menurut hukum Mendel. Pancasila adalah soal keyakinan dan pendirian yang asasi. Pancasila tidak akan bisa tertanam dalam jiwa kita jika kita sendiri masing-masing tidak berjuang. Baik untuk masyarakat dan negara maupun untuk setiap individu, usaha penanaman Pancasila harus berjalan terus-menerus, tak ada bentinya. Tak seorang pun akan menjadi Pancasila-lais kalau dia tidak membuat dirinya Pancasila-lais. Negara kita tidak akan menjadi negara Pancasila jika kita tidak membuatnya terus-menerus.”<sup>8</sup>*

---

## Catatan Akhir

\* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

<sup>1</sup> Perlu kita ingat, Bung Karno sebagai penggagas Pancasila memiliki sistematika urutan yang berbeda. Adapun Bung Karno mengurutkannya demikian: Kebangsaan Indonesia, Internasionalisme-Peri Kemanusiaan, Mufakat-Demokrasi, Kesejahteraan dan Ketuhanan. Lihat Bernhard Dahm, *Sukarno*

- and the Struggle for Indonesian Independence* (New York: Cornell University Press, 1969), 336-350.
- <sup>2</sup> Bung Karno berpendapat bahwa Pancasila bila dipadatkan akan menjadi satu sila yakni gotong royong. Dahm, *Sukarno and*, 859.
- <sup>3</sup> “Kebhinekaan Dicederai”, *KOMPAS*, 2 Juni 2008.
- <sup>4</sup> Gus Mus mengungkapkan hal ini dalam “Silaturahmi Kyai-Kyai Pesantren”, <http://www.gusmus.net/page.php?mod=dinamis&sub=11&cid=624&bulanku=3&tahunku=2010>.
- <sup>5</sup> Lihat dua artikel “Aku Mewah Maka Aku Ada” dan “Menikmati Hidup Sebagai Pengacara Bling”, *KOMPAS*, 31 Januari 2010.
- <sup>6</sup> Lihat dua artikel mengenai pembelian mobil dinas yang mewah bagi para pejabat negara. “Perkenalkan Mobil Dinas Menteri: Toyota Royal Crown Saloon”, <http://www.tempointeraktif.com/hg/proTOTYPE/2009/12/28/brk,20091228-215989.id.html> dan “Menteri Mulai Gunakan Mobil Dinas Baru”, <http://www.antara.co.id/berita/1262001713/menteri-mulai-gunakan-mobil-dinas-baru>.
- <sup>7</sup> Lihat UU 13 tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan.
- <sup>8</sup> Driyarkara, “Buku Keenam: Menalar Dasar Negara Indonesia” dalam *Karya Lengkap Driyarkara. Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya*, peny. A. Sudiarja, Budi Subanar, St. Sunardi, dan T. Sarkim Sudiarja (Jakarta: Gramedia, 2006), 880-881.

## DAFTAR PUSTAKA

- Driyarkara, N. 2006. “Buku Keenam: Menalar Dasar Negara Indonesia”, dalam *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya*, peny. A. Sudiarja, Budi Subanar, St. Sunardi, dan T. Sarkim, 831-881. Jakarta: Penerbit Kompas.
- SEMA-STF Driyarkara, peny. 1988. *Bunga Rampai Mengenang Prof. Dr. N. Driyarkara SJ dan Pemikiran Filosofisnya*. Jakarta: STF Driyarkara.
- Sutrisno, Mudji. 2000. *Driyarkara: Dialog-Dialog Panjang Bersama Penulis*. Jakarta: Obor.
- Sutrisno, Mudji. 2000. *Driyarkara: Filsuf yang Mengubah Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press.



# MENCARI EKSISTENSI MANUSIA

## Sebuah Tanggapan Driyarkara terhadap “Kritik terhadap Publik” Kierkegaard

L. Kristianto Nugraha\*

**Abstrak:** Pencarian eksistensi manusia telah dilakukan secara intens oleh kaum eksistensialis sejak kemunculannya yang pertama kali, dua abad lalu. Salah seorang di antara mereka, Kierkegaard, amat menekankan aspek individu dalam filsafatnya. Beberapa filsuf eksistensial yang lain, sebaliknya menekankan pentingnya aspek komunal. Dewasa ini, pengkategorisasian kedua aspek tersebut kian jelas. Sebagai salah satu lapangan “pertarungan”, manusia-manusia Indonesia juga mencari eksistensinya. Dari seorang pemikir asli Indonesia, Driyarkara, muncullah refleksi filsafat yang terlibat sesuai dengan konteks di mana dia berada. Dari sana, disadari bahwa aspek sosial adalah *inheren* dalam diri manusia Indonesia. Namun, aspek sosial itu tidak meniadakan aspek personal dalam tiap individunya.

**Kata-kata Kunci:** Individu, eksistensi, komunal, sosialitas, otentik, Kierkegaard, Driyarkara, *persona*, gotong royong, *ada-bersama-yang lain*.

## PENDAHULUAN

Dewasa ini, dalam setiap level relasi antar manusia, tidak diragukan lagi ada kategorisasi antara yang individual/personal dan yang komunal, antara yang privat dan yang publik. Tidak jarang orang cenderung untuk mengkotak-kotakkan dua kutub yang berbeda itu secara ekstrim. Beberapa orang condong kepada pengagungan semangat individualis yang menekankan unsur kedirian luar biasa kuat, hal mana sangat jamak diketemukan dalam dunia dewasa ini. Sebaliknya, beberapa orang tidak ragu memilih kutub yang lain; condong kepada semangat kolektif yang menekankan aspek keseragaman pada pengikutnya. Tidak boleh ada yang berbeda. Dalam konteks inilah, bangsa Indonesia sebagai bagian dari masyarakat dunia tidak dapat dilepaskan dari pengaruh pengkotak-kotakan tersebut di atas. Manusia Indonesia dewasa ini hidup dalam tegangan antara budaya global individualistis—yang disadari telah sedemikian merasuk pada jiwa bangsa ini— dan semangat kolektif (entah dialami dalam pengertian terbuka atau tertutup) yang kuat tercermin dalam perjalanan bangsa selama bertahun-tahun. Manakah yang sebenarnya lebih sesuai untuk manusia Indonesia? Apakah nilai individu menjadi lebih berharga dibandingkan dengan nilai kolektif? Di mana tempat sosialitas dan kedirian dalam eksistensi manusia?



Tulisan ini bermaksud untuk menelusuri dan mencari makna eksistensial manusia Indonesia, apakah hendaknya individual atautkah sosial. Untuk sampai kepada tujuan tersebut, tulisan ini mula-mula akan membeberkan pemikiran Kierkegaard yang menempatkan kategori individual sebagai kategori mayor filsafatnya. Pemikiran Kierkegaard itu kemudian akan ditanggapi oleh seorang filsuf Indonesia, Driyarkara. Demikian diharapkan, dari seorang pemikir asli Indonesia yang mengenal karakter bangsanya dapat dimunculkan suatu refleksi filsafat yang membumi, yang terlibat sesuai dengan konteks di mana dia berada.

## KIERKEGAARD: KRITIK TERHADAP PUBLIK

*“A crowd in its every concept is the untruth, by reason of the fact that it renders the individual completely impenitent and irresponsible, or at least weakens his sense of responsibility by reducing it to a fraction.”*

*(The Point of View, p. 114)<sup>1</sup>*

Dalam membahas relasi antar manusia, Kierkegaard menempatkan kategori individual sebagai kategori mayor dalam filsafatnya.<sup>2</sup> Baginya, publik adalah abstraksi yang meniadakan individu. Alih-alih mencoba melihat sisi sosial dan komunal dalam hidup manusia, Kierkegaard lebih menekankan pentingnya setiap individu untuk membuat pilihan bertanggung jawab dalam situasi masing-masing yang unik.<sup>3</sup>

Kerangka berpikir Kierkegaard dalam kritik terhadap publik ini pertamanya haruslah dikaitkan dengan kritik abstraksionismenya terhadap pemikiran Hegelianisme. Bagi Hegel dengan fenomenologi Rohnya, yang dimaksud dengan kebenaran adalah keseluruhan. Maka, yang lebih benar adalah sesuatu yang semakin kolektif, seperti: rakyat, bangsa, ras, umat manusia, dst. sebab dalam ke-Kita-an itu *Weltgeist* (Roh Dunia) terwujud.<sup>4</sup>

Pandangan Hegel yang menyatakan bahwa yang lebih benar adalah sesuatu yang semakin kolektif ini terlihat secara lebih konkret dalam teorinya tentang negara dan *civil society*. Dalam membahas teori tentang negara dan *civil society*,<sup>5</sup> Hegel menempatkan bentuk republik Yunani dan Roma kuno sebagai model lengkap untuk kehidupan komunal.<sup>6</sup> Baginya, model republik-republik itu memiliki beberapa keunggulan.<sup>7</sup> *Pertama*, republik itu memberi prioritas kepada kepentingan publik daripada kepentingan individu. Seperti halnya Machiavelli, Montesquieu, dan Rousseau, Hegel mengagumi keutamaan republik kuno di mana para warganya berdevosi kepada kemakmuran bersama dan berkehendak menempatkan kepentingan republik terlebih dahulu. *Kedua*, republik-republik ini melihat bahwa kebaikan tertinggi hanya dapat dicapai dalam hidup bernegara. Dalam hal ini, Hegel mengkritik tradisi Kristen yang menempatkan kebaikan tertinggi di dalam penebusan surgawi. Republik kuno, bagi Hegel, tidak membutuhkan penebusan personal, karena telah menemukan makna hidup dalam devosi terhadap negara. *Ketiga*, republik kuno itu bersifat demokratis, memberikan hak kepada tiap warganya

untuk berpartisipasi dalam persoalan negara.<sup>8</sup> Dalam partisipasi inilah, setiap individu dapat mengidentifikasi diri dengan negara dan menganggap dirinya sebagai bagian dari komunitas tersebut.

Meskipun demikian, Hegel tidak memungkiri ada dua cacat fundamental dalam model negara republik kuno tersebut. Dua cacat yang ia kritik adalah, *pertama*, tiadanya tempat untuk hak individu (terutama untuk membangkang dari pemerintah) dan *kedua*, tidak ada harapan bahwa para warga boleh mencari kepentingannya sendiri dalam pasar dan menemukan jalannya menuju kebahagiaan. Namun bagaimana tempat bagi individu ini diperhatikan? Hal ini dapat ditelusuri dari pandangan ideal Hegel tentang negara. Bagi Hegel, suatu negara dikatakan matang apabila negara itu menjamin perkembangan kebebasan personal secara maksimal sehingga menjadi “*compatible with the sovereign rights of the universal will*”.<sup>9</sup> Demikian, yang individual harus tetap mampu merepresentasikan yang universal.

Dalam pandangan Hegelian ini, individu lantas menjadi anonim dan impersonal. Pandangan individu yang terkesan anonim dan impersonal ini dapat ditelusuri dari pemikiran Hegel di mana manusia bukan merupakan suatu kesadaran diri. Manusia, bagi Hegel, adalah “sekadar” alat bagi Roh Absolut. Oleh karena itu, dalam pandangan Kierkegaard, Hegelianisme membuat individu tidak bertanggung jawab atas tindakannya. Dia larut dalam kerumunan. Ekses sistem pemikiran Hegelian ini dalam kehidupan beragama, untuk kemudiannya, adalah lenyapnya komitmen subyektif orang beriman sebab yang penting bukan keputusan individu, melainkan perilaku obyektif sebuah kelompok. “Pengangkatan” universalitas, kolektivitas, dan totalitas macam ini oleh Kierkegaard dianggap sebagai paganisme semata (*mere paganism*).<sup>10</sup>

Kierkegaard —“bapak” dari aliran eksistensialisme— berpandangan bahwa perjuangan untuk menghidupi eksistensi yang otentik, selain melepaskan diri dari segala bentuk kepalsuan dan kepura-puraan, juga menuntut usaha untuk keluar dari “kerumunan” (*crowd*) atau “publik” (*the public*). Gagasan tentang kerumunan<sup>11</sup> ini memang secara hakiki bertentangan dengan ide mengenai keunikan pribadi. Publik tidak mengenal keunikan pribadi. Individu tidak dikenal satu demi satu melainkan dikenal sebagai sebuah kelompok (yang anonim). Di dalam publik, identitas pribadi menjadi hilang. Mengapa demikian? Karena di dalam kerumunan, orang cenderung untuk mengikuti arus massa. Dalam *The Point of View*, Kierkegaard menegaskan: “Kawanan —bukan kawanan ini atau itu, kawanan yang sekarang masih hidup atau yang sudah lama mati, kawanan bangsa yang ternista atau yang unggul, bangsa yang kaya atau yang miskin— dalam pengertian ini adalah ketidakbenaran, dengan alasan bahwa kawanan itu membuat individu sama sekali tidak bersalah dan tidak bertanggung jawab, atau setidaknya memperlemah tanggung jawabnya dengan mereduksikannya ke dalam sebuah kelompok.” Dengan kata lain, bagi Kierkegaard, orang hidup di dalam kerumunan karena cenderung takut dengan eksistensinya sendiri.<sup>12</sup> Pergulatan akan eksistensi ini menjadi terlupakan —paling tidak untuk sementara waktu— ketika seseorang bertemu atau berkumpul dengan yang lain di dalam kerumunan.<sup>13</sup>

Kritik Kierkegaard terhadap publik bermula dari pengalaman dan pergulatan hidupnya berhadapan dengan masyarakat Eropa Barat pada umumnya dan Denmark pada khususnya, yang menganut agama Kristen. Di Eropa Barat pada abad ke-19, praktis semua orang beragama Kristen, dibesarkan menjadi seorang Kristen, melakukan ritual Kristen seperti seharusnya dan sebagainya. Orang menyebut dirinya sebagai Kristen tanpa pernah memutuskan untuk menjadi Kristen atau mempertanyakan apa artinya menjadi orang Kristen. Dalam pandangan Kierkegaard, kehidupan yang ada dalam masyarakat semacam itu ditandai dengan kedangkalan dan formalisme kosong. Keadaan demikian menggambarkan tidak adanya penghayatan pribadi, tidak adanya gairah dalam tiap individunya, dan dengan demikian tidak ada pula kemajuan. Orang hanya menjalankan ritual dan apa yang biasa dilakukan atau diharapkan oleh orang lain atas dirinya. Dalam pandangan Kierkegaard, kondisi macam ini digambarkan dalam ilustrasi perahu yang terjebak di dalam lumpur.<sup>14</sup> “Perahu yang terjebak di dalam lumpur hampir tidak mungkin lagi berlayar karena tidak dapat didayung lagi. Dayung pun tidak dapat mencapai dasar sungai sehingga tidak ada tumpuan untuk menggerakkan perahu. Demikian seluruh generasi terjebak di pinggiran akal-budi yang berlumpur,” demikian Kierkegaard memberikan ilustrasinya.

Publik selalu meniadakan identitas individu sebab publik adalah sebuah abstraksi. Bagi Kierkegaard, sebagai seorang filsuf eksistensial, yang konkret adalah individu. Ketika individu masuk ke dalam kerumunan, ia menjadi milik publik dan ia tidak memiliki komitmen sejati karena komitmen yang sejati baru ada saat individu keluar dari kerumunan. Kierkegaard memperingatkan agar orang tidak mencari kesamaan pendapat dengan publik karena hal itu adalah penghiburan kosong (*a deceptive consolation*) belaka.<sup>15</sup> Selain itu, publik tidak pernah memperbaiki diri (sebagai sebuah usaha untuk menjadi diri sendiri) karena sifat abstraknya sehingga publik tidak memiliki rasa malu yang bisa mendorong pada perbaikan diri. Larutnya individu ke dalam publik terjadi melalui proses asimilasi nilai-nilai dan norma-norma yang dianut masyarakat sehingga hidup menjadi sebuah rutinitas belaka. Dalam hal ini, tidak dapat disangkal bahwa hidup rutin begitu saja sesuai dengan norma-norma sosial yang ditetapkan oleh orang lain memang mudah.<sup>16</sup>

Bagi kebanyakan orang, itulah (baca: hidup dalam kerumunan) kehidupan manusia. Pada keadaan ini, eksistensi manusia menjadi sangat lemah karena ia tidak lagi dapat membuat keputusan atas hidupnya sendiri. Namun, bagi Kierkegaard, secara kualitatif eksistensi manusia berbeda dengan eksistensi yang hanya berkuat pada rutinitas belaka. Kehidupan atau eksistensi sejati berarti “berjuang, bergulat, menghadapi perlawanan, dan mengalami hasrat atau gairah.” Menjadi sungguh “ada” (*meng-ada, to exist*) berarti membuat keputusan dan bukan semata ikut arus. Hidup yang otentik, bagi Kierkegaard, muncul ketika individu berani menyatakan diri melalui keputusan-keputusan yang dibuatnya sendiri dalam pergulatan hidupnya yang ditandai dengan hasrat dan komitmen. Makna kehidupan hanya ada ketika individu berani membuat pilihan-pilihan sendiri atas hidupnya. Demikian, eksistensi

bukanlah ide atau esensi yang dapat dimanipulasi secara intelektual. Malahan sebenarnya, manusia menjadi kurang “manusia” jika ia membolehkan dirinya dan “ada”-nya untuk diserap ke dalam skema organis dari “ada” atau beberapa sistem pemikiran rasional. Manusia memenuhi “ada”-nya dengan ber-ada, dengan muncul sebagai individu unik yang secara keras menolak diserap ke dalam sistem.<sup>17</sup>

Maka, jelaslah bahwa bagi Kierkegaard, eksistensi diperjuangkan demi melawan segala kepalsuan hidup yang terdapat dalam publik. Publik adalah hal yang abstrak, tempat di mana individu hilang begitu saja, sehingga individu tidak lagi hidup secara otentik. Di dalam publik, individu gampang sekali ikut arus sehingga ia tidak lagi mampu membuat keputusan bagi hidupnya sendiri. Hidup publik, sekali lagi adalah hidup yang abstrak. Sementara itu, “yang lain” dalam pandangan Kierkegaard adalah penghalang bagi seorang manusia untuk berelasi dengan Tuhan.<sup>18</sup> Hidup otentik, sebaliknya, adalah suatu kedirian (*selfhood*) di mana orang berani menentukan hidupnya lewat keputusan dan pilihan yang dia ambil secara mandiri. Pendek kata, *to exist* berarti *to become a self*, menjadi suatu diri yang bukan sekadar “ada” begitu saja dan tenggelam dalam kerumunan dan rutinitas; melainkan sungguh hidup secara sungguh-sungguh (berjuang) dengan keringat dan darah, mengikuti panggilan hati untuk hidup secara otentik.

## **DRIYARKARA: SOSIALITAS DALAM EKSISTENSIAL**

Walaupun publik dalam pandangan Kierkegaard dialami sebagai *inauthentic community*<sup>19</sup> —tidak berarti secara langsung bahwa kehidupan bersama adalah sama semunya— tetap tidak dapat disangkal bahwa aspek perjuangan pengangkatan individu melampaui komunitas nyata-nyata ada. Dengan kata lain, dalam pandangan Kierkegaard nilai individu menjadi lebih tinggi dibandingkan dengan komunitas. Porsi untuk bersosialitas terkesan menjadi lebih kecil dibanding tempat bagi aspek kedirian. Bila demikian, dalam konteks menjadi manusia Indonesia, bagaimanakah hal ini kemudian patut disikapi? Pemikiran seorang Driyarkara akan diberikan sebagai tanggapan atasnya.

Dalam *Sosialitas sebagai Eksistensial*, buku keempat Driyarkara yang terdiri dari dua bagian besar ini —bagian pertama buku ini terdiri dari tujuh tulisan<sup>20</sup> yang dipadatkan dalam tema “Memasyarakat-Menegara”, sementara bagian kedua mengangkat tema “Sosialitas sebagai Eksistensial” yang menyajikan cara pandang baru Driyarkara atas sosialitas— akan terlihat bagaimana pandangan filsafat sosial seorang Driyarkara. Jika seorang Kierkegaard menekankan aspek individual, Driyarkara mengikuti pandangan Gabriel Marcel dan Martin Heidegger yang menekankan unsur komunal dalam filsafat sosialnya.

### **a. Sosialitas dalam Alam Indonesia**

Sebagai seorang filsuf, Driyarkara mencoba memperlihatkan kedudukan sosialitas dalam eksistensi manusia. Latar belakang penelitian sosialitas Driyarkara

berangkat dari konteks di mana ia ingin meneliti lebih dalam perihal *Grundform* kehidupan manusia Indonesia yang populer pada masa itu, yakni tentang sosialitas<sup>21</sup>. Pandangan ini bertolak dari suatu keyakinan bahwa dalam gerak bersama sebagai kesatuan, Indonesia membutuhkan sosialitas untuk mencapai tujuan bersama.

Dalam meneliti perihal sosialitas di dalam alam pikiran Indonesia, Driyarkara menemukan relasinya dengan Pancasila. Dalam penerawangannya, Driyarkara menemukan bahwa seluruh Pancasila berupa pengakuan akan sosialitas manusia.<sup>22</sup> Hal ini tergambar dari pernyataan: “Jikalau saya peras, yang lima menjadi tiga, yang tiga menjadi satu, maka saya mendapat satu perkataan Indonesia yang tulen, yaitu perkataan “gotong royong”.<sup>23</sup> Apa yang asasi dari gotong royong sebagai “perasan” Pancasila itu? Tak lain adalah kerja sama, karena hidup bersama.<sup>24</sup> Jadi, sosialitas.

Sosialitas, kemudian lebih nampak dalam langkah pelaksanaan Pancasila sebagai “ajaran dan gerakan tata masyarakat adil dan makmur”, yaitu dalam Sosialisme Indonesia.<sup>25</sup> Di sinilah, dalam kapasitasnya sebagai gerakan pembebasan, sosialisme memiliki aspek negatif dan positif. Aspek negatif dianggap sebagai *terminus a quo* (pangkal/status yang harus ditiadakan), sementara aspek positif dianggap sebagai *terminus ad quem* (titik yang dituju).

Menurut Driyarkara, ide tentang Marhaen dapat menampakkan *terminus a quo* dalam sosialisme Indonesia. Hal ini tercermin dalam kata-kata Bapak Marhaenisme tentang status Marhaen: “Yang saya namakan Kaum Marhaen adalah setiap rakyat Indonesia, yang melarat atau lebih tepat dimelaratkan oleh kapitalisme, imperialisme dan kolonialisme”.<sup>26</sup> Sosok manusia yang tergambar dalam kalimat tersebut adalah gambaran manusia yang mengalami *Entfremdung* (keterasingan) dan *Uneigentlichkeit* (ketidak-autentikan —Martin Heidegger). Rakyat kolonial juga rakyat yang tidak bisa ‘menemukan diri sendiri’, satu rakyat yang tidak berada. Tampak di sini, bahwa manusia yang terasing adalah manusia yang dipandang sebagai obyek. Dalam konteks negara yang dijajah, manusia bukanlah pelaku politik melainkan manusia yang dipolitikkan. Dalam bidang ekonomi, manusia bukan pelaku ekonomi melainkan obyek ekonomi. Dalam hubungan antar manusia pun, hubungan itu jelas bersifat hubungan subyek-obyek. Ketidak-autentikan juga dialami manusia kolonial dalam ketidak-terlibatan sebagai warga negara, seolah tersingkir dari masyarakat. Dalam permainan masyarakat, manusia ini berdiri sebagai obyek yang dipermainkan.<sup>27</sup>

Lantas, titik mana yang hendak dituju? Inilah *terminus ad quem* manusia Indonesia. Tujuan sosialisme Indonesia adalah berakhirnya segala penderitaan rakyat. Untuk tujuan itu, masyarakat tidak bisa dipandang sebagai suatu kuantitas di luar kegiatan manusia, seakan-akan sebagai baju yang dikenakan atau rumah yang didiami.<sup>28</sup> Pandangan kita harus aktif dan dinamis; manusia harus memasyarakat di mana aspek sosialitas tampil ke muka. Di sinilah, muncullah masyarakat sebagai *karya-bersama-yang-secara-aktif-sedang-dijalankan*.<sup>29</sup> Manusia harus hidup bersama dan saling memandang serta memperlakukan *sesama sebagai sesama*. Dalam kerangka ini

pula, bentuk-bentuk untuk melaksanakan sosialitas itu sudah ada. Bagi Indonesia, *Grundform* (bentuk dasar) yang sudah asli adalah kekeluargaan dan gotong royong.

Dengan kekeluargaan dan gotong-royong, yang dicita-citakan adalah persahabatan yang baik antar manusia Indonesia dan semua bangsa di dunia dengan dasar saling hormat-menghormati satu sama lain. Demikian, munculnya wacana tentang sosialitas universal di sini haruslah didasarkan pada hati nurani, *conscience of man*.<sup>30</sup>

Dalam melihat sisi agung semangat gotong royong dan kekeluargaan ini, Driyarkara mengikuti pandangan Gabriel Marcel yang melihat manusia sebagai bagian dari manusia lain. Bagi Marcel, tidak ada *moi* (aku) kecuali dalam hubungannya dengan *autrui* (orang lain). Manusia ada bersama “yang lain” dan ia sempurna bersama “yang lain” dengan cinta kasih. Dalam pandangan inilah, Driyarkara menemukan gagasan tentang gotong royong dalam “ada dan hidup bersama”.<sup>31</sup>

## b. Fenomenologi Sosialitas: Manusia sebagai *Ada-bersama*

Dalam penelitian yang lebih lanjut tentang sosialitas, Driyarkara memakai fenomenologi untuk menunjukkan bahwa sosialitas *inheren* dalam diri manusia. Dalam menggagas filsafat manusianya, Driyarkara mendasarkan pemahamannya pada konsep “manusia sebagai *ada-dalam-dunia*” Martin Heidegger.<sup>32</sup> Di bawah ini akan dipaparkan perihal pemikiran Heidegger yang menjadi landasan pemahaman Driyarkara.<sup>33</sup>

Dalam *Sein und Zeit*, Heidegger memberikan beberapa pokok tentang pemahamannya tentang manusia sebagai *ada-dalam-dunia*.<sup>34</sup> Heidegger memahami manusia sebagai Dasein, sebagai *Ada-di-sana* (*Being-there*). Manusia bukan berarti hanya sebagai suatu entitas ada yang secara objektif ada dalam dunia, tetapi juga berada dalam sebuah pengertian tentang Ada. Manusia tidak begitu saja *ada* tetapi juga *eksis*. Hakikat Dasein terletak pada eksistensinya. Istilah *ada-di-sana* menunjuk pada keterbatasan sekaligus transendensi manusia. Manusia di satu sisi ada dalam dunia yang terbatas, tetapi di sisi lain berhubungan dengan Ada yang tidak terbatas. *Berada-di-dunia* menunjukkan adanya keprihatinan. Keprihatinan ini menunjukkan adanya hubungan antara manusia dengan realitas di sekitarnya — Driyarkara menekankan segi bahwa manusia tidak bisa dilepaskan dari realitas sekitarnya. Dunia ini adalah kenyataan di mana satu dengan yang lain saling berkait. Keprihatinan manusia akan dunianya adalah keprihatinan praktis. Dunia yang ada begitu saja diubah menjadi realita instrumental. Kondisi eksistensial Dasein sebagai *Ada-dalam-dunia* dengan sendirinya berarti pula *Ada-bersama-yang-lain*. Manusia tidak dapat tidak akan berhubungan dengan realitas di sekitarnya, realitas di luar dirinya. Realitas di sekitarnya itu adalah alam dan manusia yang lain. Maka dari itu manusia secara eksistensial dipahami sebagai *Ada-bersama-yang lain*.

Manusia sebagai *ada-bersama-yang-lain* itulah menjadi titik tolak Driyarkara dalam memikirkan manusia. Ia menulis, “Kita mengalami kekitaan, seperti yang dihayati dalam berholobis-kuntul-baris, di mana kita bersama-sama mengangkat

sesuatu yang berat. Kita selalu mengalami kebersamaan. Yang kita sebut orang lain, itu bukan di luar Aku dan Aku bukanlah di luar mereka.”<sup>35</sup>

Driyarkara mengartikan bahwa “berada” itu tidak pasif melainkan sebuah keaktifan. Dalam bahasa Driyarkara, keaktifan dibahasakannya sebagai “mengada”. “Ada” yang aktif ialah “ada yang mengada”. Selain bergerak aktif, “mengada” juga mengandung gerak dinamis. Driyarkara memakai pemikiran Heidegger demikian, “Karena *in-der-welt*, kita berdinamika terhadap dunia. Karena *Mitsein*, kita berdinamika terhadap sesama manusia. Dinamika kita terhadap dunia kita sebut sebagai *besorgen*. Di dalamnya termuat menjaga, memelihara, menyelenggarakan, dan membuat baik. Kesemuanya itu sebagai kesatuan. Jika dinamika terhadap kita terhadap dunia kita sebut sebagai *besorgen*, terhadap sesama manusia sikap itu berupa *fursorge*. *Fursorge* ini menggejala dalam rasa sayang, dalam rasa ingin menolong, dalam merawat, melindungi, menghormati dan menyempurnakan. Pendek kata, dengan *mengayu-ayu bumana*.”<sup>36</sup> Dalam peristilahan ini, termuat *fursorge* secara gamblang.

Dengan pendekatan fenomenologi di atas, Driyarkara mau menunjukkan bahwa keberadaan manusia sungguh sebagai *ada-di-dunia* dan dengan itu *ada-bersama-yang-lain*. Bidang-bidang kehidupan manusia seperti politik, ekonomi, kebudayaan, dll. memperlihatkan bahwa *Welt* (dunia) manusia selalu *Mitwelt* (dunia-bersama) dan *Dasein* (ada) berupa *Mitdasein* (ada-bersama). Dengan itu semua tampaklah sosialitas. Kesosialan tersebut melekat, *inheren* dalam kodrat manusia. Karena melekat dalam kodrat manusia, maka kesosialan tersebut merupakan suatu unsur eksistensial pembentuk dalam cara manusia berada.

Bagaimanakah dapat dipertanggung-jawabkan bahwa sosialitas itu adalah unsur eksistensial pembentuk cara manusia berada? Beradanya manusia harus sekali lagi diartikan secara aktif, mengada. Keberadaaan manusia dilihat dalam mengadanya. Manusia dalam hidupnya tidak bisa dilepaskan dari aktivitas. Aktivitas adalah tindakan manusia untuk mengatasi dunianya. Dengan membudaya dan membangun dunia, berarti manusia mengatasi dunianya. Terhadap dunia ini manusia adalah arsitek.

Manusia yang mengatasi dunianya tidak mungkin tidak berkomunikasi dengan dunianya, sesamanya. Tidak ada manusia yang dapat melepaskan diri dari komunikasi dengan sesamanya. Manusia bukanlah manusia yang tertutup pada dirinya. Bahkan dalam relasi manusia, komunikasi antara subyek melampaui komunikasi yang sekedar kata-kata. Manusia berkomunikasi dari satu hati ke hati yang lain, dari jiwa yang satu ke jiwa yang lain.<sup>37</sup>

Semua di atas membawa pemahaman bagaimana Driyarkara dengan fenomenologi menunjukkan sebuah sosialitas *inheren* dalam diri manusia. Manusia sebagai *ada-bersama* menunjukkan bahwa manusia tidak bisa dilepaskan dari sosialitasnya karena dimensi ini merupakan unsur hakiki, eksistensial, konstitutif dalam diri manusia.

### c. Sosialitas Macam Apa? *Homo Homini Socius*

Permenungan Driyarkara tidak berhenti pada fenomenologi yang menunjukkan bahwa sosialitas melekat dalam diri manusia. Pertanyaan lebih dalam ia kemukakan, “Apakah intisari/esensi dari sosialitas itu? Bagaimanakah struktur kesosialan manusia itu?” Bahasan Driyarkara ini sekaligus menjawab dan memecahkan persoalan bahwa manusia dapat menjadi individu penuh ala Kierkegaard sekaligus tidak mengabaikan dimensi sosial-komunal.

Terhadap pencarian jawab atas pertanyaan-pertanyaan itu, Driyarkara menempatkan pemikiran Thomas Hobbes sebagai pintu masuk pertama.<sup>38</sup> Terhadap pemikiran Hobbes yang melihat keadaan asasi antar-manusia adalah berupa perang, Driyarkara mempertanyakan letak sosialitas yang diusung sekaligus menunjukkan letak kesalahan Hobbes. Bagi Driyarkara, pandangan Hobbes hanya menunjuk manusia sebagai makhluk yang terdorong nafsu untuk mempertahankan dan memperkembangkan diri. Bila perlu, bahkan dengan mengorbankan orang lain. Hobbes, bagi Driyarkara, melalaikan unsur nilai insani yang ada dalam diri manusia karena hanya berkuat pada manusia sebagai makhluk yang didorong melulu oleh nafsu.

Bila bukan sosialitas ala Hobbes, lantas bagaimanakah Driyarkara menggali esensi sosialitas? Dengan mengutip J. Plat, Driyarkara menjelaskan hal ini. Yang disebut kesosialan adalah *kenyataan bahwa manusia itu bertumbuh dan berkembang dalam banyak ruang rohani (interpersonal) di mana hidup bersama menciptakan banyak cara yang tertentu dalam berpikir, berbicara, menilai, merasa, dan berbuat dengan maksud asasi, agar hidup bersama mencapai taraf insani dan dengan demikian menciptakan hidup-bersama, di man banyak manusia saling memikir, bersedia saling menyumbangkan diri, bergaul dengan damai, dan saling memperkaya karena mereka tunduk pada keadilan dan cinta kasih.*<sup>39</sup> Namun, terhadap pandangan Plat pun Driyarkara masih merasa perlu menambahkan unsur yang baru, yakni memunculkan *Grundform* manusia sebagai persona. Hal ini perlu ditambahkan untuk menjelaskan esensi sosialitas itu sendiri sebab penjelasan Plat masih dirasa berkuat pada *modus* sosialitas.

Bila mengatakan manusia sebagai persona, tentu saja tidak dapat dilepaskan dari komunikasi. Persona berarti komunikasi dan komunikasi berarti persona.<sup>40</sup> Demikianlah yang Driyarkara lihat mengenai persona atau pribadi manusia. Bila demikian, komunikasi dengan apa/siapa yang dimaksud Driyarkara? Tidak lain adalah komunikasi dengan persona lain. Bila komunikasi manusia semakin sempurna, makin dimungkinkan pula ia untuk menyempurnakan diri, dan makin bisa menyempurnakan sesamanya. Dalam rangka kesosialan, Driyarkara menambahkan bahwa semakin manusia susila maka ia akan semakin sosial pula.<sup>41</sup>

Kesalingan komunikasi antar persona, menurut Driyarkara, lantas akan memunculkan kesatuan antar-persona. Dengan kata lain, manusia terhubung dan disatukan dengan yang lain.<sup>42</sup> Apa yang secara eksplisit dimunculkan dari kesatuan ini? Tidak lain adalah dalam kesatuan tersebut, manusia mengangkat dirinya sendiri dan orang lain menjadi *socius*. Jadi, dalam kesosialannya, manusia memasyarakat



dan memasyarakatkan diri dan orang lain.<sup>43</sup> Secara singkat, dalam komunikasi dan kesatuan persona, manusia terhubung dan saling menyempurnakan dengan sesamanya dalam relasi sebagai *socius*. Inilah letak *homo homini socius* itu, yang sekaligus merupakan titik pijak sosialitas Driyarkara yang mengkontraskannya dengan sosialitas negatif ala Hobbes.

## KESIMPULAN DAN PENUTUP

Eksistensi manusia adalah “ada-bersama-yang lain” yang otentik. “Ada-bersama-yang lain” yang otentik adalah tipe relasi pada “yang lain” yang mempromosikan eksistensi dalam pengertian penuh; membiarkan manusia dalam kemerdekaan dan tanggung jawab. Namun, secara praksis, semua eksistensialis, bahkan yang menekankan *I-Thou* dan “ada-bersama-yang lain”, setuju bahwa relasi sosial manusia terdistorsi.<sup>44</sup> “Ada-bersama-yang lain” tidak otentik karena tidak mengalir dari kepenuhan diri, menekan manusia dan pribadi.

Bagaimanapun, masih ada perbedaan pendapat mendasar dari kaum eksistensialis tentang “ada-bersama-yang lain”. Ada pihak yang berpegang bahwa individu yang terpisah dari masyarakat yang tidak otentik adalah awal menjadi bebas sehingga terjadi relasi yang sejati. Pihak kedua berpegang bahwa usaha merealisasikan “ada-bersama yang lain” yang otentik adalah ke-frustrasi-an belaka.<sup>45</sup> Ambiguitas ini boleh jadi dipakai sebagai alasan untuk menyebut bahwa relasi interpersonal hanya bisa diatasi dengan individualisme belaka. Kritik atas publik Kierkegaard bisa dipakai untuk menguatkan argumen ini.

Namun, ambiguitas ini tidak perlu sampai pada kesimpulan yang pesimistis, bahwa relasi interpersonal hanya bisa diatasi dengan individualisme belaka. Driyarkara menyediakan cahaya terang untuk hal ini. Memang, Driyarkara dengan fenomenologi menunjukkan bahwa sosialitas *inheren* dalam diri manusia. Manusia sebagai *ada-bersama* menunjukkan bahwa manusia tidak bisa dilepaskan dari sosialitasnya karena dimensi ini merupakan unsur hakiki, eksistensial, konstitutif dalam diri manusia. Namun, Driyarkara tidak lantas melupakan status individu dalam diri manusia dan mengiyakan sosialitas sebagai satu-satunya unsur eksistensial dalam diri manusia. Status itu diberikan dengan melengkapi penjelasan Plat yang dirasa berkuat pada *modus* sosialitas. Pada penjelasan itu, Driyarkara menambahkan unsur baru. Ia memunculkan *Grundform* manusia sebagai persona. Inilah aspek individu dalam bahasan kaum eksistensialis.

Bahasan tentang sosialitas dan persona ini mendapat tempat yang lebih konkret dalam konteks Indonesia. Dalam upaya pencarian akan *Grundform* manusia Indonesia, Driyarkara menemukan bahwa seluruh Pancasila berupa pengakuan akan sosialitas manusia. Hal ini tergambar dari pernyataan: “jikalau saya peras, yang lima menjadi tiga, yang tiga menjadi satu, maka saya mendapat satu perkataan Indonesia yang tulen, yaitu perkataan “gotong royong”. Apa yang asasi dari gotong royong sebagai “perasan” Pancasila itu? Tak lain adalah kerja sama, karena hidup

bersama.<sup>46</sup> Jadi, sosialitas.

Lantas apakah dengan demikian dibenarkan suatu sosialisme yang hanya berdasar pada kepentingan bersama? Bila sosialisme adalah sistem masyarakat, politik, dan ekonomi yang secara eksplisit dan formal berpangkal pada kesosialan manusia, di mana tempat bagi kebutuhan manusia sebagai pribadi? Driyarkara menjawab pertanyaan tersebut dengan menyebut bahwa kesosialan itu berdasarkan pada persona. Karena berdasar pada persona, maka tidak mungkin suatu bentuk sosialisme dipertanggungjawabkan jika tidak mengakui dasar tersebut. Sosialisme yang hanya berdasarkan kepentingan bersama, nasib bersama, dan kemelaratan bersama adalah mengandung *individualisme*—sebab tidak memperhatikan kebutuhan manusia sebagai persona. Sosialisme yang dengan terang-terangan atau implisit memungkiri persona adalah memuat *kontradiksi*. Namun, berbanggalah kita bahwa “sosialisme kita adalah Sosialisme Indonesia yang berdasarkan Pancasila, dengan sila Ketuhanan sebagai dasar yang pertama. Jadi, mengakui manusia sebagai persona, bahkan sebagai cerminan dari Maha-Pribadi Tuhan sendiri”.<sup>47</sup> Dan tepat di sinilah, titik pijak pemikiran *homo homini socius* Driyarkara mendapatkan tempat yang istimewa dalam Sosialisme Indonesia yang berdasarkan pada Pancasila.

*“I become I through my relation to the Thou as I become I, I say Thou.”*

(Martin Buber)

---

## Catatan Akhir

\* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

<sup>1</sup> Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (London: Search Press, 1963), 340.

<sup>2</sup> John Macquarrie, *Existentialism*, (New York: Penguin Books, 1972), 76.

<sup>3</sup> Macquarrie, *Existentialism*, 76.

<sup>4</sup> F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007), 249.

<sup>5</sup> Dalam proyek politisnya, terlihat Hegel sangat dipengaruhi oleh pemikiran kaum liberal maupun komunitarian. Hegel berupaya untuk melakukan sintesa atas dua pemikiran tersebut. Lih. Frederick Beiser, *Hegel* (New York: Routledge, 2005), 224-226.

<sup>6</sup> Frederick Beiser, *Hegel* (New York: Routledge, 2005), 227-228.

<sup>7</sup> Beiser, *Hegel*, 228.

<sup>8</sup> Walaupun Hegel meragukan bahwa demokrasi langsung seperti terdapat dalam republik kuno dapat dipraktikkan dalam dunia modern; ia tetap bersikukuh bahwa negara modern tidak dapat bertahan kecuali para warga memiliki tempat dalam pemerintahan, kendatipun bersifat tak langsung.

<sup>9</sup> Copleston, *A History of Philosophy*, 213

<sup>10</sup> Copleston, *A History of Philosophy*, 341

<sup>11</sup> Dalam pemikiran Heidegger, kerumunan ini disebut sebagai *das Man*, yakni “yang lain” yang impersonal, yang menguasai dengan anonimitasnya, yang memiliki ciri “menyamarkan” individu.

<sup>12</sup> Eksistensi di sini dipahami sebagai “diri autentik”. Seseorang yang bereksistensi berarti terus

menerus membuat pilihan baru secara personal dan subyektif. Ia tidak hidup menurut pola-pola abstrak dan mekanis. “Aku” di sini adalah “aktor kehidupan” yang berani mengambil keputusan dasariah bagi arah hidupku sendiri, bukan “spektator” kehidupanku belaka. Hanya aku konkret yang bisa mengambil keputusan eksistensial itu, dan tak ada orang lain yang dapat mengganti tempatku untuk bereksistensi. Bagi Kierkegaard, hanya individu yang dapat menjadi aktor bagi hidupnya sendirilah yang bereksistensi, sementara individu yang hanyut dalam kerumunan tidak bisa dikatakan bereksistensi, sebab dia tidak aktif mengarahkan hidupnya sendiri. Lih. F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, 249-250.

<sup>13</sup> Kehidupan sosial di kafe-kafe atau bar-bar terjadi antara lain karena orang tidak mau dan tidak berani menggalati persoalan hidupnya secara pribadi, melainkan memilih untuk bertemu dengan orang lain supaya pergulatannya dapat dilupakan, paling tidak untuk sementara waktu. Berdiam diri di rumah pada Sabtu malam tanpa musik yang hingar bingar tentu bukan pilihan yang mengasyikkan bagi banyak orang. Maka orang pun lebih suka berkerumun, di mana pun kerumunan itu dapat ditemukan. Lih. Thomas Hidy Tjaya, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2004), 78.

<sup>14</sup> Bdk. Thomas Hidy Tjaya, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*, 77.

<sup>15</sup> Thomas Hidy Tjaya, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*, 79.

<sup>16</sup> Thomas Hidy Tjaya, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*, 80.

<sup>17</sup> Macquarrie, *Existentialism*, 45-46

<sup>18</sup> Macquarrie, *Existentialism*, 83

<sup>19</sup> Yang dimaksudkan adalah bahwa cara manusia hidup bersama tidak pantas dikatakan sebagai cara berkomunitas karena yang diketemukan di dalam publik adalah relasi yang terdistorsi. Inilah yang disebut *herd* dalam kacamata Nietzsche, atau *das Man* dalam kacamata Heidegger. Lih. Macquarrie, *Existentialism*, 88-90

<sup>20</sup> Ketujuh tulisan tersebut adalah: “Arti Kota dalam Kehidupan Manusia” (*Basis*, November 1956); “Filsafat Kehidupan Negara” (*Basis*, April 1957); “Mencari Kepribadian Nasional” (*Basis*, September 1960); “Romantik Revolusi” (*Intisari*, Desember 1964); “Dialektik Revolusi” (*Intisari*, Agustus 1965); “Revolusi: Romantika, Dinamika, Dialektika” (*Intisari*, September 1965); “Demonstrasi, Mogok, Demokrasi” (*KOMPAS*, Maret 1966).

<sup>21</sup> Pada masa itu, rupanya sosialisme menjadi jargon dan slogan di mana-mana. Filsafat Driyarkara ingin meneliti sosialisme ini dengan mengajukan pertanyaan: Sudahkah filsafat memberi penerangan pada jargon ini; sudahkah orang-orang meneliti lebih jauh sosialitas tersebut.

<sup>22</sup> N. Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, dalam *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya*, peny. A. Sudiarja, Budi Subanar, St. Sunardi, dan T. Sarkim (Jakarta: Penerbit Kompas, 2006), 655.

<sup>23</sup> Lahirnya Pancasila, dalam *Pedoman untuk Melaksanakan Amanat Penderitaan Rakyat* (Surabaya: Permata, 1961), 34 sebagaimana dikutip dalam Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 655.

<sup>24</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 655.

<sup>25</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 655.

<sup>26</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 655.

<sup>27</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 657.

<sup>28</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 657.

<sup>29</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 657.

<sup>30</sup> *Manifesto Politik Republik Indonesia* (edisi Departemen Penerangan, cetakan ke-3) hal. 40, sebagaimana dikutip dalam Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 658.

<sup>31</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 663.

<sup>32</sup> Konsep manusia sebagai ada-dalam-dunia sendiri merupakan kritik Heidegger atas humanisme tradisional yang membandingkan manusia dengan hewan (misal: Aristoteles menyebut manusia sebagai *animal rationale*, yaitu hewan yang mampu melakukan proses abstraksi untuk kemudian membentuk konsep umum dan menarik kesimpulan) untuk menemukan jawaban atas pertanyaan siapa itu manusia.

- <sup>33</sup> Disarikan dari Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 666-672 dan Macquarrie, *Existentialism*, 79-83.
- <sup>34</sup> Perlu disadari bahwa filsafat bagi Heidegger bukanlah pertama-tama alat untuk menjawab pertanyaan epistemologis, yaitu bagaimana manusia mengetahui realitas di luar dirinya. Filsafat bertugas untuk menjawab pertanyaan ontologis mengenai entitas. Pertanyaan yang harus dijawab filsafat ialah apakah makna dari Ada.
- <sup>35</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 668.
- <sup>36</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 668.
- <sup>37</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 672.
- <sup>38</sup> Hobbes berpandangan bahwa manusia pada dasarnya adalah makhluk yang ingin memuaskan, mempertahankan, memelihara dirinya sendiri dengan mencari kenikmatan dan menolak rasa sakit. Manusia digambarkan sebagai mesin anti sosial karena pemeliharaan diri pada saatnya akan bertabrakan dengan dengan hasrat pemeliharaan diri dari manusia yang lain. Dalam persaingan itulah manusia bersaing untuk bisa lebih mendahulukan pemeliharaan dirinya. Kekuasaan adalah sarana untuk pemeliharaan diri. Tidak ada yang namanya kerja sama dan gotong royong, yang ada adalah akuisme dan individualisme. Di sinilah tercipta *bellum omnia contra omnes, homo homini lupus*.
- <sup>39</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 675.
- <sup>40</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 685.
- <sup>41</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 686.
- <sup>42</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 680.
- <sup>43</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 690.
- <sup>44</sup> Macquarrie, *Existentialism*, 89-91.
- <sup>45</sup> Macquarrie, *Existentialism*, 92.
- <sup>46</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 655.
- <sup>47</sup> Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 691.

## DAFTAR PUSTAKA

- Budi Hardiman, F. 2007. *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Budi Hardiman, F. 2007. *Filsafat Politik: Membangun Pemikiran Politik melalui Interpretasi Karya-karya Klasik* (diktat kuliah). Jakarta: STF Driyarkara.
- Beiser, Frederick. 2005. *Hegel*. New York: Routledge.
- Copleston, Frederick. 1963. *A History of Philosophy Vol. VII: Fichte to Nietzsche*. London: Search Press.
- Danuwinata, F. 2006. *Driyarkara: Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya*. Jakarta: STF Driyarkara.
- Driyarkara, N. 2006. “Sosialitas sebagai Eksistensial”, dalam *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya*, peny. A. Sudiarja, Budi Subanar, St. Sunardi, dan T. Sarkim, 587-698. Jakarta: Penerbit Kompas.
- Hidya Tjaya, Thomas. 2004. *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Hamersma, Harry. 1983. *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia.
- Macquarrie, John. 1972. *Existentialism*. New York: Penguin Books.
- Sastrapratedja, M. 2007. *Filsafat Manusia: Diktat Kuliah*. Jakarta: STF Driyarkara.



# SEBUAH PEMAHAMAN MENGENAI ETIKA JAWA

Clarimundo Castelo Gusmão\*

**Abstrak:** Etika merupakan sarana orientasi bagi usaha manusia untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan fundamental seperti bagaimana kita harus hidup dan bertindak. Jawaban untuk pertanyaan ini serta penyesuaian tingkah laku terhadapnya terkadang merupakan sebuah determinisme, dan apabila dilanggar akan mengganggu sebuah tatanan sosial yang sudah dibangun. Terdorong oleh rasa ingin tahu dan puas, orang akan mengerutkan dahi dan bertanya bagaimana dengan sebuah tatanan sosial yang tidak mencerminkan keselarasan hidup di dalam komunitas hidup bersama tertentu. Apakah diterima begitu saja ataukah perlu membangun sikap kritis terhadap tatanan sosial tersebut? Tentu saja apa yang sudah ditentukan dalam sebuah tatanan sosial dianggap merupakan patokan bagi setiap orang untuk membangun relasi dengan sesama manusia dalam sebuah kehidupan sosial. Berhadapan dengan pertanyaan-pertanyaan di atas, etika membantu kita mencari orientasi yang dapat diandalkan. Dalam artikel ini, penulis mencoba menguraikan seperti apakah etika Jawa itu. Disebut etika Jawa karena dalam menghadapi konflik atau masalah tertentu orang Jawa perlu mengambil sikap seperti *sepi ing pamrib*, *rame ing gawe*, dan *nrimo*. Sikap tersebut perlu diambil untuk mempertahankan tatanan sosial yang sudah dibangun. Namun, adalah wajar bila tatanan sosial yang tidak mencerminkan keselarasan hidup diteliti, dikritik, dan bila perlu ditolak dan dijebol karena tidak relevan dengan arti sebuah kehidupan bersama.

**Kata-kata Kunci:** etika, keselarasan, *pamrib*, *sepi ing pamrib*, *rame in gawe*, *nrimo*

## PENGANTAR

Sama dengan orang dari daerah atau Negara lain, orang Jawa memiliki sikap-sikap etis yang dianggap sangat berguna ketika berhadapan dengan situasi atau tantangan hidup tertentu. Dalam menghadapi situasi dan tantangan hidup, sikap-sikap etis yang harus diambil tersebut dianggap mengandung sebuah kemampuan untuk mempertahankan model kerukunan hidup yang telah tercipta dalam masyarakat. Salah satu sikap etis itu adalah individu dituntut untuk menomorduakan kepentingan pribadinya dengan tujuan utama untuk mencapai kehidupan bersama yang harmonis. Dengan demikian, etika orang Jawa merupakan sebuah etika yang mencakup keseluruhan norma dan penilaian yang dipergunakan oleh masyarakat untuk mengetahui bagaimana seharusnya manusia menjalankan

kehidupannya. Dari cara pandang semacam ini, dapat dikatakan bahwa sikap-sikap etis tidak lain merupakan sebuah sikap yang justru memungkinkan orang dapat menemukan jawaban tentang bagaimana orang harus membawa diri, sikap-sikap, tindakan-tindakan yang harus dikembangkan agar hidup seseorang dapat berhasil. *Selanjutnya, tentu kita akan bertanya sikap-sikap etis seperti apa saja yang diterapkan orang Jawa ketika berhadapan dengan tantangan dan situasi hidup tertentu. Persoalan inilah yang ingin dibahas penulis dalam makalah ini dan akan diakhiri dengan sedikit tanggapan dan relevansi dari penulis.*

## APA ITU ETIKA JAWA?

Etika Jawa dapat disebut sebagai etika keselarasan. Adanya keselarasan itu dapat dilihat dari realitas yang menunjukkan tidak adanya konflik terbuka dan tidak adanya keresahan/perasaan tidak tenteram. Usaha mencegah konflik terbuka dituntut oleh dua prinsip, yakni prinsip rukun dan prinsip hormat. Prinsip kerukunan bertujuan untuk mempertahankan masyarakat dalam keadaan harmonis. Rukun berarti berada dalam keadaan selaras, tenang dan tenteram, tanpa perselisihan dan pertentangan. Keadaan rukun tercapai bila semua pihak berada dalam keadaan damai satu sama lain. Rukun adalah keadaan ideal yang diharapkan dapat dipertahankan dalam semua hubungan sosial. Kata rukun juga menunjuk pada cara bertindak. Berlaku rukun berarti menghilangkan tanda-tanda ketegangan dalam masyarakat atau antara pribadi-pribadi sehingga hubungan-hubungan sosial tetap kelihatan selaras. Rukun mengandung usaha terus menerus oleh semua individu untuk bersikap tenang satu sama lain dan untuk menyingkirkan unsur-unsur yang mungkin menimbulkan perselisihan dan keresahan. Tuntutan kerukunan merupakan kaidah penata masyarakat yang menyeluruh. Segala apa yang dapat mengganggu keadaan rukun dan suasana keselarasan dalam masyarakat harus dicegah.<sup>1</sup>

Tuntutan kedua adalah prinsip hormat. Prinsip itu mengatakan bahwa setiap orang dalam cara bicara dan membawa diri selalu harus menunjukkan sikap hormat terhadap orang lain, sesuai dengan derajat dan kedudukannya. Apabila dua orang bertemu, terutama dua orang Jawa, bahasa, pembawaan dan sikap mereka mesti mengungkapkan suatu pengakuan terhadap kedudukan mereka masing-masing dalam suatu tatanan sosial yang tersusun dengan terperinci dan bercita rasa. Mengikuti aturan-aturan tata krama yang sesuai, dengan mengambil sikap hormat atau kebapaan yang tepat adalah amat penting. Prinsip hormat berdasar pada pendapat bahwa semua hubungan dalam masyarakat teratur secara hirarkis, dan bahwa keteraturan hirarkis itu bernilai pada dirinya sendiri. Oleh karena itu orang wajib mempertahankannya dan membawa diri sesuai dengannya. Pandangan itu sendiri berdasarkan cita-cita tentang suatu masyarakat yang teratur baik, di mana setiap orang mengenal tempat dan tugasnya dan dengan demikian ikut menjaga agar seluruh masyarakat merupakan suatu kesatuan yang selaras. Kesatuan itu hendaknya diakui oleh semua dengan membawa diri sesuai dengan

tuntutan-tuntutan tata krama sosial. Mereka yang berkedudukan lebih tinggi harus diberi hormat. Sedangkan sikap yang tepat terhadap mereka yang berkedudukan lebih rendah adalah sikap kebapaan atau keibuan atau rasa tanggung jawab. Kalau setiap orang menerima kedudukannya itu, tatanan sosial akan terjamin. Oleh karena itu orang jangan mengembangkan ambisi-ambisi, jangan mau bersaing satu sama lain, melainkan hendaknya setiap orang puas dengan kedudukan yang telah diperolehnya dan berusaha untuk menjalankan tugasnya masing-masing dengan sebaik-baiknya. Ambisi, persaingan, kelakuan kurang sopan, dan keinginan untuk mencapai keuntungan material pribadi dan kekuasaan merupakan sumber bagi segala perpecahan, ketidakselarasan dan kontradiksi yang seharusnya dicegah dan ditindas.<sup>2</sup>

## **TIGA DIMENSI ETIKA KESELARASAN**

### **a. Tekanan/tuntutan Masyarakat**

Tiga dimensi yang akan dibahas merupakan kemampuan yang dimiliki orang Jawa karena dianggap dapat menjamin adanya kerukunan hidup di dalam masyarakat. Tuntutan dasar masyarakat Jawa adalah agar tidak sampai diijinkan suatu konflik pecah secara terbuka. Kerukunan menuntut agar individu bersedia untuk menomorduakan, dan bahkan kalau perlu, melepaskan kepentingan-kepentingan pribadi demi kesepakatan bersama. Mengusahakan kepentingan pribadi tanpa memperhatikan persetujuan masyarakat, berusaha untuk maju sendiri tanpa mengikutsertakan kelompok, mengambil terlalu banyak inisiatif atau posisi yang terlalu maju, pun pula demi tujuan-tujuan yang akhirnya menguntungkan bagi seluruh kelompok, dinilai kurang baik. Diharapkan agar ambisi-ambisi pribadi jangan sampai diperlihatkan.

Sebuah kerukunan dapat terancam dan memuncak pada sebuah konflik, tidak hanya disebabkan oleh nafsu manusia dalam mengejar kepentingan pribadinya, akan tetapi disebabkan juga oleh kurangnya pengontrolan emosi dari individu tertentu. Oleh karena itu, masyarakat Jawa mengembangkan norma-norma kelakuan yang diharapkan dapat mencegah terjadinya emosi-emosi yang dapat menimbulkan konflik. Norma-norma itu tercantum dalam bagaimana manusia dapat menguasai emosinya. Orang diharapkan untuk selalu bersikap tenang, tidak menjadi bingung, atau gugup. Berlaku secara mendadak dan spontan dianggap sebagai tanda kekurangdewasaan. Lebih baik tidak berbuat apa-apa daripada menimbulkan suasana tidak tenang. Reaksi-reaksi yang memperlihatkan kekacauan batin atau kekurangan kontrol diri dianggap memalukan. Betapa pun kepentingan dua pihak yang bertentangan, apa pun yang dirasakan oleh seseorang atau yang menjadi penilaiannya, dituntut agar selalu dapat mengontrol diri, dapat membawa diri dengan sopan, tenang dan rukun, pokoknya dapat membawa diri sebagai orang Jawa yang dewasa.



## b. Internalisasi

Kemampuan untuk berlaku rukun diperoleh anggota masyarakat terutama melalui pendidikan dalam keluarga. Untuk mencegah anak berbuat yang salah, anak tidak dihukum atau ditegur oleh ibu, melainkan diancam dengan mengacu pada kekuatan di luar keluarga, seperti roh-roh jahat, anjing, orang asing, yang akan mengancam anak kalau tidak berlaku baik. Dengan demikian anak mengalami keluarga sebagai sumber dan tumpuan kokoh keamanan psikis dan fisik. Anak membatinkan sebagai betul segala kelakuan yang mempertahankannya dalam kesatuan dengan keluarga, dan sebagai salah segala apa yang memisahkannya darinya. Lingkungan luar dialaminya sebagai ancaman.

Norma-norma moral dibatinkan bukan pada dirinya sendiri, melainkan sebagai harapan kelompok dengannya kita ingin bersatu. Lama-lama ia belajar merasa malu apabila ia melakukan sesuatu yang tidak sesuai dengan harapan lingkungannya. Belajar untuk merasa malu adalah langkah pertama ke arah kepribadian Jawa yang matang. Penilaian “ia tidak tahu malu” dianggap kritik yang amat tajam. Usaha untuk mencegah rasa malu merupakan motivasi kuat untuk selalu berlaku sopan, sesuai dengan aturan tata krama kelakuan. Terhadap orang yang lebih tinggi, ia merasa sungkan dan dengan demikian ia selalu akan sadar akan kedudukannya sendiri.

## c. Sikap-sikap Etis

Untuk mempertahankan kerukunan dalam masyarakat, orang Jawa menuntut sikap-sikap etis yang dianggap sebagai usaha mencegah terjadinya konflik, yang akan mengganggu kerukunan itu sendiri. Sikap-sikap etis itu antara lain *sepi ing pamrih*. *Pamrih* adalah sikap atau karakter buruk yang terdapat pada manusia. Orang yang memiliki sikap ini terombang-ambing oleh nafsu ingin memiliki, kenikmatan sesaat, haus akan kekuasaan, kekayaan dan sebagainya yang menyebabkan ia tidak membuka sebelah mata pun pada penderitaan sosial. Sedangkan manusia yang memiliki sikap *sepi ing pamrih* adalah tipe manusia yang tidak mengutamakan atau meletakkan kepentingan pribadinya di atas kepentingan umum. Manusia *sepi ing pamrih* adalah manusia yang selain mengutamakan kepentingan pribadinya, ia juga membuka mata pada kepentingan dan kesejahteraan masyarakat demi mencapai keselarasan hidup dengan lingkungannya.

Sikap yang sering berjalan bersama dengan sikap *sepi ing pamrih* adalah *rame ing gawe*. *Rame ing gawe* dapat diartikan sebagai kesediaan manusia untuk dengan tenang dan rendah hati memenuhi kewajiban-kewajibannya sehari-hari. Orang yang *rame ing gawe* tidak mengusahakan kepentingan-kepentingan sendiri, melainkan memberikan sumbangannya demi kesejahteraan dan keselarasan masyarakat. Dengan demikian manusia *sepi ing pamrih* adalah manusia yang berani mengontrol segala dorongan-dorongan nafsu dan akhirnya menjadi tenang menciptakan hubungan yang baik dengan masyarakat.

Sikap lain yang secara otomatis dimiliki oleh manusia *sepi ing pamrib* adalah *nrimo*. *Nrimo* berarti manusia yang rela melepaskan segala sesuatu yang memang sebaiknya harus dilepaskan. Dalam pemahaman saya, hal-hal yang memang harus dilepaskan tidak lain adalah dorongan-dorongan nafsu, ambisi-ambisi berlebihan yang akan menjadi lahan subur timbulnya konflik dan keresahan dalam masyarakat.<sup>3</sup>

## RELEVANSI DAN TANGGAPAN

### a. Relevansi Etika Jawa bagi Manusia dalam Kehidupan Sosialnya

Etika keselarasan, apabila diteliti dan dipelajari secara lebih mendalam ternyata bukan hanya berguna bagi masyarakat Jawa pada umumnya, tetapi berguna juga bagi setiap individu yang menyadari dirinya sebagai makhluk sosial dalam lingkungan sosial tertentu. Keselarasan hidup individu dengan lingkungan sosial yang tercapai dengan menghindari konflik terbuka, saling menghormati dan menghindari emosi-emosi berlebihan merupakan impian semua warga masyarakat. Ini dianggap sebagai usaha untuk mencapai kerukunan hidup dalam masyarakat. Tidak hanya itu. Etika keselarasan orang Jawa yang dapat dipelajari lewat dimensi sikap-sikap etis yang harus diterapkan, kiranya juga merupakan sikap yang harus dimiliki semua individu dalam lingkungan masyarakatnya karena sikap-sikap etis tersebut merupakan usaha untuk mencegah terjadinya konflik atau keresahan masyarakat. Sikap-sikap itu seperti "*sepi ing pamrib*". *Sepi ing pamrib* merupakan sikap yang hendaknya dimiliki setiap individu agar ia tidak hanya mengejar kepentingan pribadinya tetapi juga memperhatikan kepentingan orang lain dalam masyarakat, termasuk bagaimana menciptakan hubungan baik dirinya dengan lingkungan sosialnya. Caranya adalah dengan mampu mengontrol nafsu-nafsu murahan seperti haus akan kekuasaan, kekayaan, kedudukan dan berbagai macam kecenderungan lainnya. Pengontrolan semacam ini perlu dikembangkan oleh semua individu dalam lingkungan sosial mana pun. Kecenderungan manusia akan kekuasaan, kenikmatan, kedudukan tanpa membuka sebelah mata pun pada kepentingan orang lain akan menjadi lahan subur bagi timbulnya benih-benih konflik, di mana pihak yang lain akan merasa diri ditindas, dikuasai, dan dinomorduakan. Hal inilah yang harus dicegah dan menjadi pelajaran bagi setiap individu jika ingin menciptakan sebuah kerukunan dalam masyarakat di mana pun ia berada.

*Sepi ing pamrib*, yang tertuju pada pengontrolan diri setiap individu atas segala macam kecenderungannya, yang menyebabkan timbulnya konflik, merupakan sebuah tuntutan bagi individu sebagai makhluk sosial. Kesadaran individu sebagai makhluk sosial hanya dapat diwujudkan lewat sikap yang tidak hanya mementingkan kepentingan pribadinya tetapi juga mengutamakan kepentingan bersama dalam masyarakat demi tercapainya keselarasan, kesejahteraan dan kerukunan hidup dalam lingkungan sosial. Oleh karena itu, sikap *sepi ing pamrib* kiranya tidak hanya harus dimiliki oleh orang Jawa tetapi hendaknya dimiliki dan

diusahakan oleh setiap individu (bukan orang Jawa) dalam lingkungan sosialnya. Lewat salah satu dimensi sikap etis ini seseorang dapat memberikan sumbangan yang terbaik bagi lingkungan sosialnya, demi tercapainya cita-cita kehidupan bersama yang rukun dan harmonis.

## **b. Tanggapan**

Salah satu cara bagi orang Jawa untuk mencegah terjadinya konflik terbuka adalah menahan diri dan bila perlu kedua belah pihak yang bertentangan diharapkan saling menghindari satu sama lain. Menurut pemahaman saya, cara semacam ini kurang relevan sekaligus kurang memuaskan apabila diterapkan pada masa sekarang karena tidak memberikan jalan keluar bagi masalah yang dihadapi oleh kedua belah pihak yang bertentangan satu sama lain. Bukankah tuntutan untuk menghindari musuh berarti sama saja memperpanjang masalah karena tidak berakhir pada sebuah solusi yang memuaskan? Bukankah dengan solusi yang memuaskan kedua belah pihak diarahkan untuk menerima kesalahan dan berani meminta maaf satu sama lain dan dengan demikian sebuah kerukunan hidup kembali diciptakan dalam waktu yang singkat? Tuntutan untuk menghindari musuh, di satu sisi, secara tidak langsung dapat menunjukkan kelemahan otoritas tertentu dalam masyarakat karena tidak berhasil mengidentifikasi di mana letak kesalahan dan kebenaran yang dimiliki oleh kedua belah pihak yang bertentangan. Apabila kedua belah pihak yang bertentangan diharapkan saling menghindari satu sama lain, sama saja memungkinkan kedua belah pihak untuk tetap saling bermusuhan. Oleh karena itu, ada baiknya jika kepada kedua belah pihak yang bertentangan, diajukan alternatif-alternatif tertentu untuk memperoleh jalan keluar bagi masalah yang telah dialami sampai kedua belah pihak berdamai satu sama lain, bukan dituntut untuk menghindar dan menjauhkan diri terhadap lawannya.

Keadilan yang ditunjukkan lewat tingkah laku warga masyarakat menghormati kedudukan setiap orang merupakan sebuah pemikiran yang justru menuntut pemikiran kritis jika suatu saat tidak ingin terkungkung dalam keadilan yang sarat dengan permainan pihak tertentu untuk menguasai sesamanya. Tidak dapat disangkal bahwa dalam realitas keseharian, terkadang keadilan hanya semata-mata menjadi sebuah tirai putih yang menutupi segala macam kebusukan, nafsu dan ambisi-ambisi pribadi kaum eksekutif atas sesama yang berada dalam posisi rendah di masyarakat. Jarang terjadi para penegak hukum secara jujur menentukan kesalahan dan kebenaran pihak-pihak yang bertentangan. Ini terjadi karena para penegak hukum dapat disuap sehingga dalam hal ini dapat dikatakan kebenaran pun dapat dibeli. Yang seharusnya diadili dan ditahan menjadi bebas. Yang mestinya bebas justru dibelenggu dan dinyatakan tersangka. Berhadapan dengan sebuah realitas ketidakadilan semacam ini, setiap warga masyarakat justru dituntut agar tidak menjadi tenang secara berlebihan tetapi harus berjuang secara heroik melawan kenyataan karena pihak yang bersangkutan (seperti para penegak hukum) tidak bekerja secara efektif berdasarkan posisi atau kedudukan yang dipercayakan

masyarakat kepada mereka. Mereka harus dilawan dan ditolak karena mereka tidak berhak secara etis dengan posisi yang telah ditempati. Realitas yang diciptakan oleh segelintir kaum eksekutif tersebut mesti dilawan. Kalau tidak, maka meminjam gagasan Francis Fukuyama, bangsa kita akan terperosok ke dalam bukan saja situasi Negara lemah, melainkan Negara gagal bahkan Negara di ambang kehancuran.

---

## Catatan Akhir

\* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

<sup>1</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakanaksanaan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1984), 39.

<sup>2</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 60.

<sup>3</sup> Franz Magnis-Suseno, *Wayang dan Panggilan Manusia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), 74-79.

## DAFTAR PUSTAKA

Magnis-Suseno, Franz. 1984. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakanaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Magnis-Suseno, Franz. 1991. *Wayang dan Panggilan Manusia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.



# PRINSIP KERUKUNAN DAN PRINSIP HORMAT DALAM ETIKA JAWA

Mateus Lesnanto\*

**Abstrak:** Masyarakat Jawa berada dalam sejarah. Mereka mengalami transformasi dari generasi ke generasi. Meski demikian, ada prinsip-prinsip tetap yang dipelihara dan diwariskan turun temurun. Dua prinsip, yakni prinsip kerukunan dan prinsip hormat, diajarkan dalam keluarga dan dipraktikkan lewat pergaulan dalam masyarakat. Etika Jawa juga ditopang oleh *rasa* sebagai pengetahuan terdalam. Tantangan muncul ketika masyarakat Jawa bertemu dengan etika masyarakat di luar Jawa, terutama etika Barat. Masyarakat Jawa berusaha memasukkan nilai-nilai yang bisa diterima dengan tetap mempertahankan identitasnya sebagai orang Jawa.

**Kata-kata Kunci:** Orang Jawa, masyarakat Jawa, etika Jawa, prinsip kerukunan, prinsip hormat, etika keselarasan, *rasa*.

## SIAPAKAH ORANG JAWA?

Setiap masyarakat memiliki *pattern* budaya dan menghidupi norma-norma moral tertentu. Masyarakat Jawa pun demikian. Lalu, apa itu masyarakat Jawa dan Etika Jawa<sup>1</sup>?

Sebelum menjelaskan tentang masyarakat dan etika Jawa, saya akan memberi sedikit ilustrasi. Kakek dan nenek dari keluarga ibu saya memeluk agama Islam ketika usia sudah senja, sementara kakek dan nenek dari pihak bapak memeluk agama Katolik juga ketika usia mereka sudah mulai senja. Bapak dan Ibu saya memeluk agama Katolik ketika mereka berdua sudah dewasa, sementara saya sendiri telah memeluk agama Katolik sejak kecil karena baptisan. Siapa dari mereka yang merupakan orang Jawa? Kakek-nenek saya tetap disebut sebagai orang Jawa, Bapak dan Ibu juga tetap disebut orang Jawa, saya juga disebut orang Jawa, bahkan sepupu saya yang bekerja di Amerika juga tetap disebut sebagai orang Jawa.

Lantas, bila demikian apakah orang Jawa adalah mereka yang hidup di pulau Jawa? Ataukah mereka yang memiliki nilai-nilai kejawaan? Saya akan mengikuti apa yang Magnis sebutkan sebagai orang Jawa dan etika Jawa. Orang Jawa dan etika Jawa dikonstruksikan secara teoretis oleh Magnis sebagai salah satu kasa acuan untuk memahami masyarakat Jawa.<sup>2</sup> Orang

Jawa dan etika Jawa tidak dimaksudkan untuk menunjuk langsung pada masyarakat Jawa yang nyata-nyata ada, atau pernah ada, atau untuk sebagian ada. Orang Jawa dan etika Jawa yang dimaksudkan oleh Magnis merupakan tipos ideal, yakni titik acuan atau tantangan.<sup>3</sup> Tipos ideal orang Jawa dan etika Jawa didasarkan pada studi dan interpretasi data-data oleh Magnis atas kepustakaan antropologi, sosiologi dan disiplin ilmu-ilmu yang lain tentang masyarakat Jawa. Etika Jawa merupakan moralitas masyarakat Jawa yang dirumuskan dengan logika sistematis. Etika Jawa berusaha menjelaskan sistem moralitas khas Jawa meski tidak secara eksklusif. Etika Jawa disebut etika keselarasan karena nilai tertingginya adalah keselarasan.

Sebagai orang yang dibesarkan dalam kultur Jawa, saya menemukan beberapa *pattern cultural* dan etika normatif yang menjadi dunia kehidupan (*Lebenswelt*)<sup>4</sup> Jawa. Saya mengalami dan berada di dalam budaya Jawa. Selain mencoba mengamini apa yang ditemukan dan dituliskan oleh Magnis, dalam tulisan ini saya juga mesti belajar untuk mengambil jarak dan berefleksi atas apa yang telah tertanam dalam diri pribadi sebagai orang Jawa.

Saya, dalam paper ini, memfokuskan diri pada prinsip kerukunan dan prinsip hormat dalam etika Jawa. Uraian akan dimulai dengan prinsip kerukunan, dilanjutkan dengan prinsip hormat. Karena *rasa* dalam etika Jawa memainkan peran yang penting, maka *rasa* juga akan saya elaborasi. Sebagai penutup, saya memberikan tanggapan kritis.

## PRINSIP KERUKUNAN

Ada dua akidah dalam masyarakat Jawa menurut Hildred Geertz<sup>5</sup> yang paling menentukan pola pergaulan masyarakat Jawa; *pertama*, manusia hendaknya dalam setiap situasi bersikap sedemikian rupa hingga tidak menimbulkan konflik, *kedua*, manusia hendaknya dalam bicara dan membawa diri selalu menunjukkan sikap hormat terhadap orang lain, sesuai dengan derajat dan kedudukannya.

Rukun dalam masyarakat Jawa dipahami sebagai “berada dalam keadaan selaras”, “tenang dan tenteram”, “tanpa perselisihan dan pertentangan”, “bermaksud dalam maksud untuk saling membantu”.<sup>6</sup> Prinsip kerukunan masyarakat Jawa –meminjam terminologi istilah Ann R. Willner– adalah prinsip pencegahan konflik.<sup>7</sup>

Rukun mesti dipahami pertama-tama bukan sebagai sikap batin melainkan lebih merupakan penjagaan keselarasan dalam pergaulan. Relasi-relasi yang kentara diatur sehingga tidak terjadi konflik terbuka. Ciri ini disebut oleh Hildred Geertz sebagai *harmonious social appearances*.<sup>8</sup>

Masyarakat Jawa yang menjunjung tinggi keselarasan hidup bersama juga memperhatikan keselarasan hidup individual. Bila ada berita atau hal-hal yang tidak menyenangkan terhadap seseorang, umumnya akan disampaikan oleh seorang Jawa dalam bahasa yang sangat halus. Orang Jawa lebih memilih untuk tidak menyatakan penolakan secara langsung. Orang Jawa dituntut untuk mampu membaca

ungkapan-ungkapan secara tersamar dengan baik. Misalnya, orang yang ingin menolak sesuatu tidak menyatakannya dengan penolakan langsung. Mereka akan mengatakan “*nggib*” (ya) yang masih dapat merupakan tanda yang ambivalen. Bisa saja ini merupakan penolakan secara halus. Hal ini dilakukan sebagai suatu sikap untuk menjaga keselarasan dan supaya tidak menimbulkan rasa tidak enak. Untuk mencegah rasa kecewa orang Jawa menggunakan sikap *ethok-ethok*<sup>9</sup>. *Ethok-ethok* ini bernilai seni tinggi dan positif. Ini berlaku bagi perasaan-perasaan negatif. Orang Jawa diharapkan dapat memahami sikap *ethok-ethok* sehingga dapat menangkap maksud dari sikap orang yang bersangkutan.

Kerukunan dalam tingkat desa diwujudkan dalam *rembug desa* dan gotong royong (*gugur gunung*). Penolakan di dalam “*rembug desa*” diungkapkan orang Jawa dengan simbol-simbol atau sindiran. Simbol-simbol dan sindiran ini harusnya sudah dapat dipahami oleh semua peserta *rembug desa*. Dalam tingkat individu, gotong royong diwujudkan dalam saling membantu pekerjaan seseorang (*game*) dan kerja bakti pekerjaan untuk kepentingan bersama.

Kerukunan memiliki dua dimensi. Dimensi pertama merupakan dimensi sosial, yakni bahwa kerukunan merupakan represi oleh masyarakat. Artinya, kerukunan dipaksakan oleh masyarakat sehingga orang wajib untuk mematuhiinya. Dimensi kedua merupakan dimensi personal, yakni bahwa kerukunan merupakan sikap seseorang untuk menyesuaikan dengan kepentingan keselarasan masyarakat. Kerukunan merupakan sikap yang harus dijaga dan dibatinkan di dalam diri seorang Jawa.

Etika membedakan antara prinsip-prinsip moral dan prinsip-prinsip penata masyarakat. Prinsip-prinsip moral merupakan sikap-sikap batin yang memang harus terwujud dalam tindakan lahiriah, sementara prinsip-prinsip penata masyarakat merupakan norma-norma kelakuan yang sepenuhnya dituntut dan seperlunya dipaksakan oleh masyarakat, entah apapun keadaan batin seseorang. Prinsip-prinsip penata masyarakat idealnya merupakan perwujudan dari sikap batin yang dituntut. Prinsip kerukunan merupakan prinsip penata sosial dan bukan prinsip moral, karena prinsip kerukunan merupakan suatu mekanisme sosial untuk mengintegrasikan kepentingan-kepentingan demi kesejahteraan kelompok.

## PRINSIP HORMAT

Prinsip hormat adalah sikap setiap orang dalam cara dan pembawaan diri di mana ia harus selalu menunjukkan sikap hormat terhadap orang lain, sesuai dengan derajat dan kedudukannya. Masyarakat Jawa mengorganisasikan dirinya dalam hirarki yang bertingkat. Hubungan masyarakat teratur secara hirarkis bernilai pada dirinya sendiri sehingga orang memiliki kewajiban mempertahankannya. Masyarakat Jawa diresapi oleh kesadaran akan kedudukan sosial. Dalam setiap percakapan, orang mesti mampu menafsirkan kedudukannya dan kedudukan lawan bicaranya. Unsur yang paling mencolok adalah penempatan dalam kerangka se-



nior-yunior (ukuran senior-yunior tidak hanya diukur berdasarkan umur melainkan jenis ikatan kekerabatan).<sup>10</sup> Hildred Geertz, sehubungan dengan kecenderungan penempatan diri orang Jawa dalam percakapan, menemukan bahwa orang Jawa akan mengambil posisinya. Orang Jawa akan bertanya pada dirinya, “Tingkat kehormatan mana yang saya harus tunjukkan kepadanya?”<sup>11</sup>

Hal ini terlihat jelas dalam penggunaan Bahasa Jawa. Bahasa Jawa dengan sendirinya menempatkan orang dalam posisinya. Bahasa Jawa memiliki dua tingkat berbeda dalam kata dan gramatika; yakni *krāmā* dan *ngoko*. *Krāmā* dan *krāmā inggil* merupakan bentuk ungkapan hormat, sementara penggunaan *ngoko* menunjukkan ungkapan keakraban. Bahasa Jawa memiliki sebelas kombinasi tingkat bahasa yang berbeda dari ketiga jenis kata yang digunakan.

Sikap hormat diperkenalkan dan diajarkan lewat keluarga. Hildred Geertz meneliti tiga tahap pendidikan perasaan dalam keluarga Jawa: *wedi*, *isin*, dan *sungkan*.<sup>12</sup> *Wedi* (*takut*) adalah reaksi terhadap ancaman fisik maupun sebagai rasa takut terhadap akibat kurang enak suatu tindakan. Biasanya pendidikan *wedi* terjadi dalam masa balita (bawah lima tahun). Keluarga menjadi sentral yang memberikan rasa aman dalam anak kecil sehingga keluarga merupakan sentral rasa aman. *Isin* (malu) berarti malu-malu, merasa bersalah, dan lain sebagainya. Dikatakan bahwa *isin* adalah langkah awal menjadi pribadi Jawa yang matang. *Sungkan* merupakan perasaan yang dekat dengan *isin*. Rasa *sungkan* merupakan “rasa hormat yang sopan terhadap atasan atau sesama yang belum dikenal”<sup>13</sup>, atau “sebagai pengekangan halus terhadap kepribadian sendiri demi hormat terhadap pribadi lain”<sup>14</sup>. *Wedi*, *isin*, dan *sungkan* merupakan suatu kesinambungan perasaan-perasaan yang mempunyai fungsi sosial untuk memberi dukungan psikologis terhadap prinsip-prinsip hormat.<sup>15</sup>

Magnis berpendapat bahwa kendati prinsip ini setara dengan prinsip kerukunan, prinsip hormat bukanlah sikap batin. Prinsip hormat lebih merupakan prinsip penata masyarakat (kelakuan dalam masyarakat).

## ETIKA KESELARASAN

Prinsip kerukunan dan prinsip hormat mengatur interaksi-interaksi orang Jawa. Prinsip kerukunan mengatur semua bentuk pengambilan keputusan antara pihak-pihak yang sama kedudukannya, sementara prinsip hormat menentukan hubungan hierarkis dan dengan demikian menetapkan kerangka bagi segala macam interaksi. Interaksi-interaksi dapat berjalan secara teratur jika setiap pihak mempunyai tempatnya yang diakui dan mengetahui bagaimana dirinya harus bersikap. Maka prinsip kerukunan dan prinsip hormat merupakan prinsip keselarasan. Prinsip keselarasan mengalahkan prinsip regulatif yang lain. Etika keselarasan unggul atas etika hukum positif (meski dalam hal ini terjadi pergeseran-pergeseran).

Kekuatan etika keselarasan adalah bahwa ia sudah ada sebagai kenyataan sosiologis. Implikasi dari etika keselarasan mensyaratkan kepada individu agar mempertimbangkan tindakannya dengan titik acuan supaya keselarasan tetap terjaga.

Kesadaran individu tidak boleh dimutlakan sehingga diperlukan pengekanan terhadap emosi-emosi pribadi.

Titik penting yang seringkali menjadi diskusi hangat adalah ketika etika keselarasan dihadapkan dengan otonomi moral. Persoalannya adalah apakah seseorang berkewajiban untuk mengatakan apa yang benar sesuai dengan hati nuraninya atautah mesti menjaga keselarasan masyarakat. Magnis mencontohkan pertimbangan-pertimbangan pada kasus Lurah Desa yang melakukan korupsi: perlu dibongkar atau tidak, atautah ada potensi konflik horizontal ketika lurah dilaporkan.<sup>16</sup>

Prinsip keselarasan bukanlah norma dasar. Prinsip keselarasan tidak mendasari norma-norma dasar lain, misalnya keadilan, kejujuran, kesetiaan, kebaikan, dll. Prinsip keselarasan tidak dapat dilihat dari dalam, artinya dari kehendak, melainkan mesti dilihat sebagai interaksi tertentu. Prinsip kerukunan dalam arti ini menegaskan bahwa apapun motivasi dan kehendak seseorang tidak penting. Yang terpenting adalah seseorang mencegah terjadinya konflik terbuka. Sementara itu, prinsip hormat menuntut agar orang memperhatikan kedudukan orang lain, apapun kehendak yang melatarbelakanginya. Prinsip keselarasan bukanlah prinsip moral karena yang dituntut bukanlah sikap batin tertentu, melainkan bagaimana orang harus berkelakuan dalam masyarakat.<sup>17</sup>

Segi moral etika keselarasan terletak pada sikap masyarakat Jawa yang tidak setuju kalau orang berdasarkan pertimbangannya sendiri, tidak bertindak berdasarkan dua prinsip tersebut. Keselarasan dalam masyarakat Jawa juga berarti keselarasan antara *jagad gedhe* dan *jagad cilik*, antara makrokosmos dan mikrokosmos, atau antara alam raya dengan manusia. Semua ada dalam tatanan dan ordinatnya masing-masing.

## **RASA**<sup>18</sup>

*Rasa*, dalam etika Jawa memainkan peran yang sangat penting. *Rasa* memiliki dua arti pokok, yakni perasaan (*feeling*) dan makna (*meaning*).<sup>19</sup> Olah *rasa* dalam budaya Jawa, seperti diteliti oleh Hildred Geertz, diajarkan dalam keluarga sejak dini. Semakin seseorang memiliki *rasa* yang halus maka dia disebut *Jawa tenan* atau bagi orang yang bukan Jawa disebut “telah *ñJawani*”.

Sebagai perasaan, *rasa* adalah salah satu dari panca indera: melihat, mendengar, berbicara, membaui, dan merasakan. Cita-rasa pisang adalah *rasanya* pisang, firasat adalah *rasa*, kesakitan adalah *rasa*, dan nafsu juga adalah *rasa*. *Rasa* dalam arti makna adalah makna terakhir, yakni makna terdalam yang dapat dicapai orang. *Rasa* berarti sebagai pengetahuan atau pengertian.<sup>20</sup>

Masyarakat Jawa menerapkan prinsip keselarasan yang diresapi oleh penghayatan keutamaan-keutamaan yang berakar pada *rasa*. Clifford Geertz berpendapat bahwa etika Jawa dipusatkan pada afeksi tanpa menjadi hedonistis.<sup>21</sup> Orang harus mengatasi emosi-emosi kehidupan sehari-hari agar sampai pada makna-perasaan (*feeling-meaning*) sejati yang terletak dalam dirinya.

## TANGGAPAN KRITIS

Etika Jawa dengan penekanan keselarasan memiliki akar kuat dalam masyarakat. Hal ini disebabkan oleh adanya kenyataan bahwa masyarakat harmonis sudah ada dalam masyarakat Jawa.

Masyarakat Jawa perlu mencermati dan memperhatikan praktik etika keselarasan. Dalam hal ini, perlu diajukan apakah dalam praktik ada kecenderungan untuk memutlakkan atau tidak.

Memutlakkan etika keselarasan berarti membuat otonomi moral individu kehilangan fungsinya. Suara hati dan hati nurani ditekan, bahkan bisa sampai “mati”, demi kepentingan keselarasan masyarakat. Bila ternyata suara hati mengatakan kebenaran sementara suara bersama masyarakat jelas-jelas salah, tentu dapat mengakibatkan dilema moral. Implikasi lebih jauh adalah subjek yang telah mencapai kedalaman pengertian diri tidak akan mampu merealisasikan apa yang disuarakan oleh hatinya.

Masyarakat Jawa telah bertemu dengan norma-norma dan etika yang dibawa dari luar. Masyarakat Jawa yang terbuka membuat setiap nilai yang datang dijawakan. Meski demikian, etika Jawa tetap mengalami beberapa transformasi. Ada Islam Jawa, Katolik Jawa, dan nama-nama Jawa yang lain. Meski demikian, prinsip keselarasan tetap memainkan peran penting meski prinsip ini bertemu dengan berbagai aliran tema-tema etika lain.<sup>22</sup>

Etika keselarasan Jawa dengan prinsip-prinsipnya tetap terbuka terhadap norma moral lain. Perubahan pengetahuan<sup>23</sup> pada *rasa* juga memainkan peran penting dalam menstransformasi etika Jawa. Generasi demi generasi mewarisi intuisi norma Jawa, meski demikian etika Jawa tetap berhadapan dengan perubahan dan pergeseran pemikiran (ilmu pengetahuan).

*Rasa* sebagai pengertian tidak lagi berdimensi subjektif tunggal. *Rasa* juga mengalami transformasi terutama lewat pendidikan sekolah-sekolah formal gaya barat. Ada pemisahan antara pengetahuan kognitif dan pengetahuan afektif-intuitif. Pendidikan *rasa* dalam keluarga bertemu dengan pendidikan kognitif di sekolah. Maka, muncullah generasi baru dengan memisahkan pengetahuan kognitif dan pengetahuan intuitif. Generasi baru yang merupakan generasi *hybrid*. Lahirlah, generasi dengan intuisi Jawa dan pengetahuan Barat.

Akhirnya dengan mencermati telaah di atas, pertanyaan yang pada awal saya kemukakan telah terjawab. Generasi kakek-nenek, bapak-ibu, maupun generasi diri saya, semuanya adalah orang Jawa. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Jawa dan etika Jawa dinamis terhadap waktu dan statis terhadap prinsip. Etika Jawa dan masyarakat Jawa sebagai tipos ideal tetaplah ada. Hanya bentuk dan artikulasinya yang berbeda.

---

## Catatan Akhir

- \* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.
- <sup>1</sup> Magnis membuat kajian filosofis tentang Etika Jawa dalam bukunya *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1988), dan dalam tulisan ini saya mengikuti apa yang beliau tulis dalam bukunya.
  - <sup>2</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1988), 5.
  - <sup>3</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 4.
  - <sup>4</sup> Konteks kehidupan nyata yang selalu sudah menjadi tempat segala macam penilaian kita berkembang. Franz Magnis-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 50.
  - <sup>5</sup> Hildred Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization* (Ithaca: The Free Press of Glencoe, 1961), 146, sebagaimana dikutip dalam Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 38.
  - <sup>6</sup> Niels Mulder, *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change* (Singapore: Singapore University Press, 1978), sebagaimana dikutip dalam Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 39.
  - <sup>7</sup> Ann R. Willner, "The Neotraditional Accommodation to Independence: The Case of Indonesia", dalam *Pye* 1970, 242-306, sebagaimana dikutip dalam Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 40.
  - <sup>8</sup> Geertz, *The Javanese Family*, sebagaimana dikutip dalam Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 40.
  - <sup>9</sup> Sikap seseorang yang tidak akan menunjukkan perasaan-perasaannya yang sebenarnya di luar keluarga inti, contohnya meski sedang sedih orang harus tetap tersenyum di depan orang umum. Lih. Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 43.
  - <sup>10</sup> Orang dewasa bisa memanggil anak kecil sebagai om/tante karena bila diurutkan dalam pohon keluarga memang demikian.
  - <sup>11</sup> Geertz, *The Javanese Family*, sebagaimana dikutip dalam Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 62.
  - <sup>12</sup> Geertz, *The Javanese Family*, sebagaimana dikutip dalam Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 63.
  - <sup>13</sup> Geertz, *The Javanese Family*, sebagaimana dikutip dalam Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 65.
  - <sup>14</sup> Geertz, *The Javanese Family*, sebagaimana dikutip dalam Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 65.
  - <sup>15</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 65.
  - <sup>16</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 75-76.
  - <sup>17</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 80.
  - <sup>18</sup> *Rasa* dalam indeks tulisan Zoetmulder dalam *Manunggaling Kawula Gusti* yang menunjuk pada beberapa kutipan sastra suluk Jawa. Saya mencoba menerka dan mengira-ira maksud suluk tersebut. *Rasa* memiliki dua lapis arti; perasaan dan makna (yang dalam Magnis ditulis sebagai pengertian).
  - <sup>19</sup> Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, penerj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 61.
  - <sup>20</sup> Pengetahuan dan pengertian di sini bukan dalam arti subjek mengetahui objek (khas Barat) namun "mengerti" dipahami sebagai kemampuan memahami dengan cara masuk ke dalam dirinya sendiri dan sampai pada pengetahuan hakiki akan kehidupan yang bersifat subjektif. Lih. Franz Magnis Suseno, 1988, 196-203.
  - <sup>21</sup> Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, 62-63.
  - <sup>22</sup> Lih. Franz Magnis-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, 15-53.
  - <sup>23</sup> Pengetahuan Barat di sini saya maksudkan pengetahuan dengan metode, sistem, dan logika Barat. Pengetahuan Barat memperkenalkan suara hati sebagai dasar pertimbangan moral dan berimplikasi pada penghormatan HAM.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Geertz, Clifford. 1992. *Kebudayaan dan Agama*. penerj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius.
- Magnis-Suseno, Franz. 1988. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Magnis-Suseno, Franz. 1995. *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, cetakan ke-4. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Magnis-Suseno, Franz. 2009. *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*. Yogyakarta: Kanisius.
- Mulyono, Sri. 1979. *Wayang dan Karakter Manusia*. Jakarta: Gunung Agung.
- Mulder, Niels. 1996. *Pribadi dan Masyarakat di Jawa*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Zoetmulder, P.J. 1990. *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*. penerj. Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia.

# “MENERAWANG FALSAFAH JAWA”

Notulensi Seminar *Dies Natalis* XL STF Driyarkara

*Sabtu, 27 Februari 2010*  
*Auditorium STF Driyarkara*

## SESI I

### **Pembicara:**

Bapak Prasanto (**PR**)

Romo Sapto (**SP**)

### **Moderator:**

Ir. Gregorius Heliarko, SJ, S.S., BST, M.Sc, M.A

Pengantar dari Ir. Gregorius Heliarko, SJ, S.S., BST, M.Sc, M.A (**GH**)

Ilustrasi wayang:

*Lakon* wayang yang sebenarnya itu ada di balik layar. Untuk memainkan wayang, tersedia *geber* (layar), *blencong* (lampu dengan bahan bakar minyak), dsb. Perhelatan wayang itu selalu dilakukan di tempat terbuka sehingga lampu selalu terlihat bergoyang-goyang. Itulah sebabnya mengapa orang yang melihat dari balik layar tidak akan jelas melihatnya. Tetapi yang jelas, orang tahu siapa dia (tokoh wayang yang dimainkan). Anak-anak, sebaliknya, biasanya ingin melihat dari dalam (dari belakang dalang) sehingga bisa melihat siapakah tokoh itu. Namun, orang yang tahu betul artinya hidup, tidak penting lagi melihat bayang-bayang itu karena hati sudah menangkap lebih dari semua itu (yang dilihat oleh mata dan telinga). Dengan ilustrasi wayang, ingin ditunjukkan bahwa hidup kita sering kali hanya ingin melihat bayang-bayang saja dan kurang menukik ke dalam.

Ada dua orang yang memasuki dunia yang berbeda dibanding apa yang kita geluti “secara normal”. Mereka ini akan bercerita tentang apa yang ada di balik bayang-bayang tersebut. Kita akan mendengar cerita dari mereka yang tidak lagi melihat secara *sense*, tetapi mampu melihat dan menggeluti hal yang berbeda. Tetapi, penjelasan akan datang belakangan. Terlebih dahulu akan diperagakan sesuatu.

GH : (Meminta Panitia menyalakan hio; untuk memberi suasana yang berbeda)  
*Moderator memperkenalkan Mas Prasanto (PR) secara singkat.*

PR : Selamat pagi bapak ibu sekalian. Sebelumnya, saya ingin menggarisbawahi yang dikatakan oleh moderator tentang macam apa sebenarnya dunia 'lain' itu. Dunia 'lain' bisa dijelaskan seumpama energi listrik. Energi listrik punya *power* untuk menyalakan lampu. Namun, tidak pernah ada yang sungguh melihat wujud energi listrik itu seperti apa.

GH : Ada anugerah yang diberikan di mana seseorang bisa melihat hal-hal yang tidak kelihatan menjadi kelihatan atau mengubah hal yang immaterial menjadi material.

*peragaan mengubah sesuatu yang immaterial menjadi material.*

(Mas Prasanto meminta seorang peserta untuk mengambil sesuatu di pojok ruangan seminar, di sela-sela tembok. Di sana, ditemukan sebuah mata tombak kecil yang tadinya tidak kelihatan kasat mata. Mata tombak mungil itu kemudian diedarkan kepada seluruh peserta seminar agar dapat dicermati secara personal.)

GH : Apa yang sebenarnya dilihat dan yang dilakukan sehingga bisa mengubah sesuatu seperti tadi?

PR : Saya terlahir dari keluarga Jawa Katolik. Saya bingung harus bercerita dari mana karena saya belajar dari pengalaman. Saya bekerja seperti orang lainnya, awam, punya keluarga. Namun, tiba-tiba saya menerima anugerah ini dan saya tidak ingin menggunakan talenta ini untuk mencelakakan orang lain. Ada pengalaman terpuruk di mana saya sempat menggugat Tuhan dan itu memberikan keinginan saya untuk mengembara. Pengembaraan itu berakhir di candi Ganjuran. Saya tidak tahu mengapa Tuhan memberi jalan ini.

GH : Sejak kapan Mas Pras melihat barang itu di situ? Apa yang dilakukan sehingga barang tadi menjadi kelihatan?

PR : Sebetulnya banyak bentuk barang yang immaterial beterbangan. Di mana-mana ada, apalagi di Jakarta. Ketika ada persaingan bisnis dan muncul ketidakberesan, sangat mungkin barang macam itu tadi semakin banyak dijumpai.

GH : Apa tiap hal yang meloncat di udara bisa dimaterialkan?

PR : Bisa, tetapi tidak semua.

GH : Sekarang kita akan mendengarkan dari mas Pras, bagaimana detail prosesnya (ed. anugerah itu didapatkan)?

PR : Titik temunya di candi Ganjuran. Di sana, tiap hari saya doa secara Katolik, berdoa Rosario. Semua itu saya lakukan dengan keinginan untuk melakukan ziarah. Suatu saat, saya ditemui seorang tua yang tidak saya kenal di sana. Saat saya berdoa, dia melihat saya dari jauh. Satu hari, dua hari tidak ada apa-apa. Dia seperti orang tua, memakai ikat, baju pastor. Dia mengaku

orang desa dan bermata pencaharian sebagai petani.

Hari ketiga, dia menghampiri saya. Dia bilang, “Saya tahu apa yang kamu butuhkan.” Kemudian, dia menawarkan dua lembar uang yang memang saat itu saya butuhkan. Di sebelah kanan, ada selembar sepuluh ribu-an. Di sebelah kiri, seribu rupiah. Tetapi, saya bilang, “Namanya orang mau memberi, ya tergantung yang memberi, bukan tergantung saya yang memilih. Kalau mau memberi, ya silakan.” Lalu, dia menarik kembali uang itu dan kemudian mau memberi lagi. Hal ini berlangsung lama, tidak tahu sampai kapan. Saat itu, dia tiba-tiba hilang dan saya merasakan sesuatu yang lain.

Suatu hari, ketika saya dan teman saya hendak menjenguk orang sakit dan mendoakannya, tiba-tiba saya melihat ada suster bule, yang tidak dilihat orang lain. “Itu ada kok,” saya bilang kepada teman saya. Tetapi, teman saya tidak melihat.

Saya melihat ada kejanggalan, bingung. *Nah*, pada dasarnya saya orangnya penakut. Muncul aneka keraguan. Tetapi saya terus melanjutkan aktivitas seperti biasa. Pada hari-hari lain, setiap malamnya saya selalu bertemu tiga orang penari cantik rupawan, kembar. Saya selalu dihibur. Pada hari keberapa—saya lupa—, ketiga penari itu jadi satu dan menamakan diri Kanjeng Ratu Alit. Dia berkata kepada saya, “Saya ikut kamu.”

*Nah*, padahal membawa diri saya sendiri saja saya kesulitan. Tetapi dia berkata, “Saya tidak meminta apapun darimu.” Saya jawab, “OK jika begitu.” Dan orang itulah yang mengarahkan saya untuk dapat melihat sesuatu yang tidak dapat dilihat orang lain. Saya tidak pernah menanyakan kenapa dan untuk apa. Saya, istilah Jawanya *ngesthi dbanuh*. Setelah itu, saya melakukan ritual jalan ke daerah-daerah dan semakin ada perubahan dalam diri saya. Selalu ada petunjuk sehingga saya bisa merasakan penderitaan orang lain, melihat barang dalam tubuh.

Setelah kejadian itu, dia menampakkan diri lagi. “Kalau kamu mau mengembangkan, kamu akan mempunyainya.” Saya disuruh tidak menikah bila mau tetap bersama dia. Namun, saya berkesadaran bahwa saya tidak mencari apa yang tidak ada dalam diri saya. Saya ingin membina keluarga, seperti orang biasa. Dan memang benar, setelah menikah, beliau hilang.

GH : Itulah kisah nyata orang yang tidak pernah ingin memiliki sesuatu yang istimewa. Namun, karena hal itu hadir dalam sebuah konteks maka membangkitkan sebuah kemampuan.

Sebaliknya, banyak orang yang punya kemampuan dalam diri itu tetapi karena tidak punya lingkungan/konteks maka sampai mati hal itu tinggal potensi saja.

*Moderator memperkenalkan Romo Yobanes Supto Rabarjo (SP), pendiri Paguyuban Tritunggal, pendorong terjadinya transformasi gerakan moral rekonsiliasi Pancasila. Ia tinggal di Yogyakarta.*



GH : Mas Sapto akan menceritakan apa saja yang menjadi *concern*, keprihatinan, impian dalam konteks realitas budaya.

SP : Selamat siang sudah biasa. *Smangat wae*.

Saya akan menceritakan pengalaman pribadi saya namun saya tidak akan memdemokan itu.

Secara pribadi, peristiwa-peristiwa itu mempengaruhi diri saya.

Waktu saya kelas V SD, saya mengalami sebuah peristiwa. Saya diminta oleh bapak saya untuk jalan-jalan ke timur Mangkunegaran, Solo. Bapak saya adalah seorang militer. Saya dimasukkan di gua Jepang di dekat situ (dekat taman Jurug). Saya diantar Sinuwun XII (alm). Tidak tahu apa-apa, saya disuruh masuk ke sana. Sesudah saya masuk, gua ditutup. Saya menangis, bingung. Beberapa hari kemudian, baru dibuka. Ketika dibuka, saya melihat ada binatang-binatang bisa *ngomong*, ular bawa kendang, dsb. Saya tidak bisa menjelaskan hal itu. Ini semua pengalaman batin dan bermula dari hal-hal abstrak.

Sampai tahun 2006, hampir setiap tahun saya majenun/*jadab* (setengah gila). Setahun, bisa tiga kali mengalami majenun. Ini terjadi sampai anak kedua saya lahir. Saya tidak mau majenun lagi. Saya takut. Muncul keinginan untuk tidak semedi, puasa lagi. Selama SMA sampai kuliah, saya disingkirkan karena dianggap *ora genep*.

Ada satu peristiwa kontroversial ketika di Rumah Sakit Panti Rapih. Waktu itu, ada jenazah (namanya mbak Kunti, ia meninggal karena leukemia) yang sedang didorong ke kamar jenazah. Saat itu, saya sedang *jadab* dan saya pergi ke ruang jenazah. Ketika itu, saya teriak-teriak sambil doa Bapa Kami. Sebelum doa selesai, mBak Kunti (jenazah) tiba-tiba berteriak dan meneriakkan nama saya. Waktu itu, saya melihat dua sosok —dan saya ngobrol dengan mereka— mengapit jenazah. Dan, saat itu disepakati bahwa mbak Kunti tetap hidup.

Dari pengalaman masuk gua sampai kini, saya dimatangkan dengan pertanyaan-pertanyaan kecil yang kadang menjadi semacam gugatanku. Dan menurut bapak, saya memiliki bakat filsafat seperti itu.

Orang Jawa itu terbiasa dengan pengalaman kecil, dengan *ngudarasa*, dengan etika. Budaya Jawa itu soal yang menarik. *Lha* daripada kumpul tiada gunanya, lebih baik kumpul yang ada gunanya, inilah yang menjadi awal didirikannya paguyuban Tritunggal.

Gerak budaya itu ternyata bangkit seiring dengan adanya paguyuban Tritunggal. Sebelumnya, ada ketakutan-ketakutan yang muncul. Dari Jawa Timur – Jawa Barat, gerakan-gerakan seperti ini mulai bangkit. Pengalaman-pengalaman itu membawa saya bertanya, lalu masuk dalam kebatinan, dan liar untuk selalu bergerak.

GH : (*Ringkasan moderator*) Kita melihat ada pengalaman personal dari kedua rekan kita. Semua ada unsur personal dan ada *follow up*. Minimal ada dua cara *follow up*:

Mas Pras *follow up* dengan cara personal, hidup dengan cara biasa kecuali ada yang butuh. Sementara itu, Mas Sapto mencoba mengajak yang lain mengalami yang sama (dalam komunitas). Lantas, pertanyaannya adalah apakah kosmologi bagi mereka? Apa arti “dunia” bagi mereka? Apa yang mereka alami dan ritualkan dalam dunia mereka?

SP : Saya melihat ada yang kurang di dunia ini, yaitu terlalu rasional. Malah, itulah yang dinamakan *ora genep*. Saya melihat masyarakat kita mengalami krisis filsafat, semua pragmatis saja. Jika filsafat itu dikembangkan, segala realitas dapat terkejar.

GH : Lalu, *manungsa* itu apa?

SP : Manusia itu mempunyai jiwa, raga, dan roh. Kalau hanya satu elemen saja, bukan manusia. Roh itu pribadi. Jiwa itu pakaiannya, pakaian halus. Karena (merupakan) pakaian, bisa dilepas. Persoalannya, budaya macam ini tidak terwakili luarnya, disepelekan, tidak dikembangkan, dibelokkan secara teks dan bahasa (belum terwakili ruangnya).

GH : Dalam kehidupan sehari-hari, apa yang dapat dilihat?

PR : Ada satu pengalaman di mana saya berendam di kali (sungai). Sewaktu masuk air, saya memejamkan mata sambil berdoa dan ada sesuatu yang lain. Saya disuruh pergi. Tetapi saya tidak mau. Tiba-tiba ada perempuan cantik yang meminta saya untuk keluar dari air. Tetapi saya juga tidak mau. Tiba-tiba saya merasa sungai meluap tinggi sekali. Tidak tahu kenapa, tiba-tiba saya terbangun seperti dari mimpi. Setelah saya tanya orang, ternyata sudah seminggu saya tidur. Saya berada di kali Opak waktu itu. Di sana ada seorang anak (*feeling* saya dia sudah mati) yang minta tolong agar saya memberi tahu bapaknya soal lokasi kacamata bapaknya. Saya datang ke rumah, dan memberi tahu bapaknya. Bapak itu menangis karena dulu si anak dihajar sampai mati karena kacamata itu. Si anak ternyata telah meninggal 2 tahun yang lalu.

## SESI TANYA-JAWAB:

### Penanya 1: Nurrohmat (STF Driyarkara)

Saya menangkap kisah-kisah mistik orang Jawa yang dialami. Apa makna kisah itu? Apakah pengalaman itu membuat semacam progresi dalam hidup sehingga dapat memberikan pencerahan bagi kami yang belum mengalami?

### Romo Sapto

*Manut* moderator saja. Tadi ada sedikit falsafah Jawa tentang mistik. Apakah ada maknanya? Saya memandang filsafat sebagai sarana melahirkan gagasan.

Kalau Anda mau melahirkan pemikiran, sumbernya ya dari yang aneh-aneh itu. Anda di sini belajar untuk menjadi pemikir, tenaga kerja dari pemikiran yang sudah ada.

#### Mas Pras

Maknanya mengalir saja. Dari awal, saya sungguh tidak mencari atau menginginkan talenta itu. Sulit untuk diungkapkan saat itu karena kondisi saya terpuruk, saya menggugat Tuhan. Bagi saya, waktu itu juga tidak saya inginkan. Tetapi *oke* Tuhan menyediakan jalan macam ini.

#### Moderator

Segala yang dipunyai itu adalah datang dengan sendirinya.

#### **Penanya 2: Budi Santoso**

Untuk Romo Supto, kita dipandang seolah-olah sebagai orang yang tidak genap tetapi nyatanya Romo Supto sendiri juga baru genap ketika majenun. Kenapa tidak majenun terus saja, 24 jam sehari sehingga dapat dipakai untuk hal lain yang lebih berguna?

Untuk mas Pras, mengapa kesaktian itu tidak dipakai untuk *nyanthet* anggota DPR atau memperbaiki sistem di Indonesia?

#### Romo Supto

*Genap*-nya tidak mungkin bisa 24 jam. *Wong jowo ilang jawane, wong jowo gari separo*. Ini tentang kepribadian, jumlah atau apa? Untuk menjadikan genap, apakah sudah terbangun gerakan-gerakan gagasan itu? Artinya, perlu ada pengolahan (disiapkan dengan batin dan rasio) terhadap pengalaman langsung. Dengan itu semua, orang jadi sadar orientasi dan tujuan (jati diri yang baik). Mengapa kemampuan itu tidak selalu diumbar? Karena sadar orientasi, sadar misi, dan sadar visi. Dengan kebiasaan macam itu, masyarakat terbangun menjadi masyarakat yang berbahaya. Yang kita inginkan masyarakat yang mana?

#### Mas Pras

Pada dasarnya adalah prinsip *sapa nandur sapa ngundhub*. Dengan punya bakat ini, saya harus *eling lan waspada* agar mampu menjadi berkat bagi orang lain. Moralitas menjadi komandan. Saya masih takut dosa.

#### **Penanya 3: Adrianus Wardjito (dari Merapi)**

Ada potensi kenabian yang dimiliki Anda berdua. Mengapa Anda berdua tidak memfungsikan diri dalam dunia sehingga tidak merasa dijauhi? Ini kan potensi kenabian yang dibutuhkan sekarang. Mengandung semangat biblis juga.

Romo Sapto

Saya berhasil mengajak kaum *mondholan* yang dulu sembunyi itu untuk kirab, membawa nuansa kebangsaan. Soal rekonsiliasi, kami meminta stasiun TV untuk membuat acara dokumentasi dan ini berhasil. Kelompok itu sungguh kami berdayakan. Setidaknya, masyarakat yang dianggap bodoh itu dapat diajak jalan dan mengungkapkan gagasan. Dengan cara itu, kelompok itu kami modernkan.

Mas Pras

Pada konteksnya, orang menolong itu belum tentu diterima oleh yang ditolong. Potensi kami tidak bisa selalu diterapkan dalam level legal-formal. Kita belum memiliki bukti-bukti tetapi hanya *feeling*. Ada keterbatasan walau ada kemampuan.

Moderator

Aplikasi ini kadang belum bisa terwujud.

**Penanya 4: Veronika (dari Bantul)**

Bagaimana tetap mengimani Katolik tetapi tetap mengikuti falsafah Jawa? Bagaimana agar tidak musyrik?

Romo Sapto

Saya pernah diberi pangkat “aliran sesat” oleh media nasional selam sebulan. Seperti ini banyak sengsaranya. Organisasi ini kami buat sendiri, kami tanggung sendiri. Selain itu, juga pernah dikatakan sesat oleh seorang Pastor. Oleh kakak saya, saya juga ditanya apakah masih Katolik atau tidak. Katakanlah saya tidak Katolik dan tidak ke Gereja, tetapi saya masih tunduk pada Kristus.

Kejawen saya tidak lepas dari didikan kejawen yang saya terima. Saya dibaptis bayi. Kejawen saya terwujud dalam doa. Kristus “diterjemahkan” dalam aneka ritual. Keinginan saya adalah tetap dicintai Gereja.

Mas Pras

Saya menghayati bahwa apa yang saya alami dalam hidup adalah dalam pencarian hidup yang hakiki. Saya merasa kecil di hadapan Tuhan. Dalam budaya Jawa, dihayati *manunggaling kawula Gusti, menggali kersa dalem Gusti*, dan *ngesthi dhawuh Gusti*. Dalam konteks iman Katolik, saya menghayatinya dalam Yesus sendiri. Saya tetap mengikuti ekaristi. Sementara praktik Jawa, saya tidak memakai sesajen atau apapun; namun saya tetap puasa, semedi.

**Penanya 5: Budi Hartono**

Kami mengakui memang sering kali kami kurang rasa dan pengalaman

juga terlalu rasional. Hal kedua, jika kita lihat ada perbedaan di antara dua orang ini. Mengapa ada perbedaan kejawen dari Anda berdua? Coba Anda berdua saling menerawang. Apakah itu pengaruh orang tua, budaya sekitar, dst?

#### Romo Sapto

Yang mempengaruhi perbedaan itu adalah pengalaman personal. Semua berbeda tetapi juga sama. Kejawen itu mencari sendiri, untuk bertemu dengan guru sejati. Caranya adalah dengan menyelami dan mendalami.

#### Mas Pras

Kami ini *tunggal guru tunggal ilmu*, jadi tidak usah saling mengganggu.

#### **Penanya 6: Wendy**

Untuk Mas Pras, bagaimana mengaitkan kejawen dan kekatolikan tanpa jatuh pada salah satu? Untuk Romo Sapto, bagaimana agar tidak jatuh pada sinkretisme?

#### Mas Pras

Iman katolik dan Jawa itu seperti rel kereta api: jalan beriringan tetapi tidak *dbempet*. Semua menuju *alpha* dan *omega*. Kejawen saya tidak bisa menghapus kekatolikan saya. Tetapi kekatolikan saya juga tidak menghilangkan kejawen saya.

#### Mas Sapto

Saya bingung ditanya soal sinkretisme. Soal apanya? Soal budaya, soal *value* atau soal ajaran? Saya mengambil satu. Dengan mengambil budaya Jawa sebagai pendekatannya, semua akan terurai.

#### Kesimpulan Moderator

Kedua pembicara sudah memberikan bahan refleksi dan pengalaman nyata. Keseimbangan di antara keduanya sangat dibutuhkan untuk menanggapi dan menyelami realita “budaya kita sendiri”. Melalui pengalaman itu, kita akan berefleksi. Metodologi yang disediakan dari luar akan dipakai untuk mengolah data dari negeri sendiri. Maka, pertanyaannya adalah apa yang sudah kita persembahkan kepada masyarakat dunia melalui pengalaman kecil dari orang-orang (masyarakat Jawa)? Kalau ini tidak dibagikan, inilah dosa orang Jawa. Mau menggunakan teknologi dari luar, namun tidak mau berbagi khazanah dengan yang di luar sana. Bola ada di tangan STF Driyarkara sekarang. Data sudah dipaparkan, giliran STF D yang akan mengolah. Sesi I ini menyajikan data sebelum “diolah” pada sesi II.

## SESI II

### Pembicara:

Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno, SJ (**FMS**)

Dr. G.P Sindhunata, SJ (**GPS**)

### Moderator:

Dr. A. Setyo Wibowo, SJ (**ASW**)

Pengantar dari Dr. A. Setyo Wibowo, SJ (**ASW**)

Terima kasih. Selamat siang. Selamat bertemu kembali. Kita bergembira karena kedatangan Rm. Sindhu dan Rm. Magnis. (*perkenalan Rm. Sindhu dan Rm. Magnis*). Pada sesi ini, kita akan melihat kajian tekstual praktik hidup orang Jawa yang ditelaah secara katolik (telaah/kajian tekstual pada kebudayaan Jawa). Dengan bantuan dua teman kita ini, semoga kita bisa mengolah lebih dekat bahan-bahan—seperti yang dikatakan Rm. Heliarko— yang sudah dipaparkan. Untuk menelaah teks kedua pembicara, rekan-rekan mahasiswa telah melakukan penerawangan mengenai teks “Semar Mencari Raga” dan “Etika Jawa”. Dari penerawangan itu, kemudian akan ditanggapi oleh para pembicara.

(Perkenalan para pemberi tanggapan: Binhad Nurrohmat, Trisno S. Sutanto dan Dhimas Hardjuna, SJ)

### Trisno S. Sutanto<sup>1</sup>:

Sungguh bersyukur saya dapat menanggapi tulisan Rm. Magnis. Tulisan Pater Magnis, kendati ditulis satu dekade yang lalu, tetap menggugah hati saya. Yang lebih problematis bagi saya adalah soal Jawa, *subject of Java*. Ini suatu interpretasi teks yang tidak pernah selesai. Teks Pater Magnis (*Etika Jawa*) membuka pintu itu, bagaimana subyek Jawa dibentuk. Saya akan masuk lewat pendekatan M. Foucault, soal seni memerintah.

Dalam teks Pater Magnis, saya melihat individu Jawa dibentuk menjadi tubuh sosial, menjadi bagian dari masyarakat, bangsa, negara. Alih-alih membaca teks itu sebagai traktat filosofis, saya ingin melihat dari konstelasi yang berbeda yaitu teknik politik apa yang dijalankan di sana.

Dalam budaya Jawa ada prinsip keselarasan. Prinsip keselarasan terdiri dari dua prinsip yang kuat: prinsip kerukunan (mempertahankan kondisi kehidupan) dan hormat. Menariknya, prinsip kerukunan itu berfungsi secara negatif, sebagai pencegah agar konflik yang ada tidak kentara/tidak mengganggu keselarasan. Konflik yang ada diharapkan tidak mencuat di permukaan. Jadi, bukan penyelesaian tetapi penundaan konflik.

Prinsip kedua, prinsip hormat. Prinsip ini juga untuk menjaga struktur hirarkis. Bagi Pater Magnis, dua prinsip itu bukan prinsip moral melainkan prinsip penataan masyarakat. Yang dituntut bukan sikap batin, tetapi bagaimana harus bersikap dalam masyarakat. Itu menjadi meta-norma. Inilah sisi politis di mana orang Jawa dibentuk. Di sini saya melihat etika keselarasan berubah menjadi politik keselarasan.

Dalam teks, Magnis juga menunjuk seorang anak Jawa dididik dalam teknologi politis. Bagaimana anak Jawa sebelum umur lima tahun belum dianggap sebagai subyek Jawa karena anak Jawa dimasukkan dalam “ruang ketakutan melanggar”. Ada perasaan malu, sungkan yang ditanamkan sehingga ia tidak mau melanggar karena ada ketakutan. Strategi pura-pura (*ethok-ethok*) kadang ada dalam dinamika kehidupan orang Jawa dalam upaya untuk pendisiplinan tata krama.

*Rasa* sangat penting dalam etika Jawa, orang yang salah itu karena belum *ngerti*, belum sampai pada *rasa*. Pendisiplinan Jawa ini dibentuk oleh *rasa*. Ini membuat saya bertanya apakah orang Jawa dibentuk dalam teknik politik yang utuh. Kalau kita ingin memproblematisasi subyek Jawa, ada beberapa poin yang patut diangkat:

1. Faktor Islam tidak diperhitungkan oleh Rm. Magnis. Mengapa pilihan ini diambil? Padahal kalau kita ingin bicara soal Jawa, tidak bisa tidak kita tidak menafikan Islam.
2. Hal yang dilupakan dalam tulisan Rm. Magnis adalah soal kolonialisasi. Subjek Jawa bagaimanapun juga berhubungan dengan sistem kolonial yang pernah diterima oleh kebanyakan orang. Adanya nilai-nilai hirarkis bisa dicermati dalam hal ini. Adanya busana yang harus dipakai, bagaimana harus bersikap, menunjukkan salah satu sikap dalam sistem kolonial.
3. Di dalam figur Semar, ditemukan perlawanan pada tataran hirarkis.

**Dhimas Hardjuna:**

### **“Etika Jawa sebagai Usaha untuk Menjaga Keselarasan Harmoni dalam Kosmos”**

Etika Jawa bertolak dari pengandaian bahwa orang Jawa secara prinsipil diharapkan menjaga keselarasan sosial. Dalam usaha menjaga keselarasan, menjadi penting prinsip rukun dan prinsip hormat. Itu dilakukan dengan mencegah timbulnya konflik dan dengan menghormati kedudukan dan pangkat semua pihak dalam masyarakat. Menjadi menarik bahwa prinsip rukun dan prinsip hormat bukanlah mengenai sikap batin, melainkan mengenai kelakuan dalam masyarakat. Prinsip kerukunan tidak berarti bahwa orang Jawa tidak memiliki kepentingan pribadi, melainkan suatu mekanisme sosial untuk mengintegrasikan kepentingan itu demi kesejahteraan kelompok. Dalam prinsip hormat, yang diharapkan bukanlah bahwa orang Jawa merasa hormat terhadap atasan, namun agar orang Jawa menunjukkan prinsip hormat itu.

Tuntutan untuk menjaga keselarasan itu berkaitan dengan pandangan dunia bagi orang Jawa. Bagi pandangan dunia Jawa, realitas dilihat sebagai kesatuan menyeluruh. Pandangan dunia Jawa bukan suatu pengertian yang abstrak, melainkan berfungsi sebagai sarana dalam usaha untuk berhasil dalam menghadapi masalah kehidupan. Tolok ukur arti pandangan dunia bagi orang Jawa adalah nilai pragmatismenya untuk mencapai suatu keadaan psikis tertentu: ketenangan, ketenteraman, dan keseimbangan batin. Dalam pandangan dunia Jawa, keselarasan dalam masyarakat berhubungan erat dengan keselarasan kosmis. Keduanya saling mengandaikan. Dari keselarasan kosmis tergantung keselamatan individu. Maka, untuk menjamin keselamatannya, manusia Jawa berusaha untuk tidak mengganggu gugat keselarasan masyarakat.

Oleh karena itu, pusat etika Jawa adalah usaha untuk memelihara keselarasan dalam masyarakat dan alam raya. Dan, keselarasan itu menjamin keselamatan sebagai nilai pada dirinya sendiri. Keselarasan kosmis hanya dapat dipelihara apabila semua unsur dalam kosmos menempati tempatnya yang tepat. *Sepi ing pamrih* berarti menerima tempatnya sendiri, dan memenuhi kewajiban berarti melakukan apa yang harus dilakukan manusia masing-masing menurut tempatnya dalam kosmos.

Pertanyaan:

1. Berkaitan dengan *rasa*. Agar individu dapat bersikap sesuai dengan tempat kosmisnya, diandaikan ia tahu kewajiban-kewajibannya. Pengetahuan itu dapat diperoleh dari adat-istiadat, tata krama, hirarki, dan kerukunan. Namun itu tidak cukup. Pengetahuan itu dapat diketahui dari batinnya sendiri. Batin manusia peka terhadap kedudukannya dalam masyarakat dan kosmos sehingga manusia "mengerti". Pengertian diri membuka dalam perasaan batin *rasa*. Bagaimana orang Jawa memahami *rasa*? Apakah rasa perasaan tenang, tidak ada ancaman, keseimbangan batin, *slamet*?
2. Etika Jawa sedemikian mencolok mengutamakan keselarasan masyarakat dan alam raya. Kerukunan dan pengakuan terhadap tatanan masyarakat sangat ditekankan. Setiap konflik dan kekacauan membahayakan keselarasan hubungan dengan alam gaib. Maka, pentinglah dua keutamaan *sepi ing pamrih*, *rame ing gawe*. *Sepi ing pamrih* berarti tidak mempertahankan hak dan kepentingan sendiri. *Rame ing gawe* berarti bersedia memenuhi apa saja yang merupakan kewajiban dan kedudukannya di dalam kosmos. Dalam situasi semacam ini, di manakah letak *suara hati* individu jika keselarasan bertentangan dengan suara hati? Bagaimana individu bertindak jika masyarakat mengharapakan sesuatu yang bertentangan dengan suara hati individu? Contohnya, dalam korupsi. Jika korupsi menjadi budaya masyarakat dan individu memiliki suara hati yang mengatakan bahwa perbuatan korupsi salah.



## Binhad Nurrohmat<sup>2</sup>:

Terima kasih atas kesempatannya. Saya mendapat tugas berat karena harus menanggapi tokoh sakral dalam budaya Jawa, Semar. Saya akan membahas *Semar Mencari Raga* dari Sindhunata. Saya agak bingung untuk menanggapinya tetapi setelah tahu saya mulai memahami Semar sebagai “maya”. Bagaimana menyikapinya dalam dunia maya? Maka, saya akan menulis email bagi Semar.

(Pembacaan Surat Elektronik kepada Semar: “Surat dari Rawasari”)

- *Semar pada dirinya tidak bisa diketahui*
- *Penampakkannya hanyalah fenomena*
- *tiga penampilannya dapat menunjukkan tiga hal yaitu: intellection, ephitumea, dan nafsu.*

## Tanggapan Franz Magnis-Suseno

Memang benar yang dikatakan oleh Trisno. Masalah inti dari etika Jawa menurut tulisan saya adalah hubungan antara etika atau politik keselarasan atau tingkah laku sosial atau apa. Kritik saya terletak pada hubungan sosial, apakah hubungan sosial itu harus menekan *rasa*-ku yang asli. Kelakuan yang rukun, mencegah konflik terbuka, dan menghargai kedudukan sosial memang kuat. Implikasinya, lantas di mana suara hati? Apakah ada prinsip moralnya? Pertanyaannya adalah apakah dalam etika Jawa, sikap seseorang yang atas nama suara hati itu disetujui atau ditegur. Ini tidak mudah dijawab. Harus diperhatikan bahwa suara hati masuk dalam pembahasan filosofis. Letak tertinggi adalah suara hati.

Dalam *Etika Jawa*, saya menulis, di tingkat yang agak tinggi, kemungkinan untuk bertindak tidak sesuai dengan lingkungan, diakui sebagai *ketiban wahyu*. Orang seperti itu asal dia sukses dia akan memasang patok-patok yang baru tentang kerukunan dan itu diakui. Hanya menyesuaikan diri berarti merusak. Bagaimana itu, saya tidak tahu. Nilai-nilai moral yang tinggi tidak mendukung perbuatan ekstra. *Rame ing gawe* berarti melakukan kewajiban dan ini ditentukan dalam keseluruhannya; bukan asal *rame* dalam berbuat sesuatu.

Iris Murdoch mengatakan bahwa keputusan moral berkaitan dengan kemampuan melihat secara perhatian dan positif. Dia menangkap sesuatu dari *rasa*. Apa yang bersinar dalam hati akan melihat hal yang positif. *Nrimo* adalah orang mengalami situasi berat dan menghancurkan tetapi tidak hancur/patah. *Nrimo* adalah sebuah kekuatan, bukan sesuatu yang pasif. Ini juga bisa dihubungkan dengan *manunggaling kawula Gusti*. Hal ini terkait pula dengan *eling*. *Eling* (ingat) bukan hanya *eling* dua jam tentang sesuatu, tetapi *Eling* adalah mengisi dalam eksistensi (dimensi dalam sebuah eksistensi), ingat dan ini berkait erat dengan Tuhan.

*Rasa* tidak dapat diinstrumentalisasikan. Gambaran Dursasana adalah kasar dan bodoh namun tidaklah demikian untuk Rahwana, Sengkuni. *Rasa* mendalam

tidak bisa dipakai untuk hal yang negatif. *Rasa* yang mendalam secara etis selalu positif. Mengolah *rasa* berarti mencari eksistensi yang lebih mendalam. Ini menjadi sesuatu yang patut direfleksikan.

## Tanggapan G.P. Sindhunata

Saya ingin mengatakan pesan sekaligus pandangan saya mengenai tema-tema kejawen. Saya kira orang boleh sampai pada kesimpulan yang berbeda walau yang dialami adalah sama. Saya ingat sewaktu di skolestikat, saya sering ketemu Rm. Magnis nonton wayang kulit di Ancol sampai pagi. Namun, Pater Magnis saat itu rasa-rasanya sudah sampai sebagai pengamat, sedang saya sebagai penikmat belaka. Saat tahun 70-an itu, Rm. Magnis sudah lama menekuni tema kejawen. Sebelum masuk tema Semar, saya, secara jujur ingin mengatakan bahwa dalam usaha mencari nilai kejawen, saya malah sering kesasar, frustrasi dalam hati ini karena dari semula berpendirian *pengin* kritis tetapi kadang malah krisis dalam perjalanannya.

Beberapa poin yang ingin saya katakan di sini adalah Semar. Mengapa saya katakan Semar mencari raga? Rasanya, saya sesak dengan spiritualisasi kejawen yang selama ini terkait dengan dunia mistik, dunia spekulasi yang tidak bisa dicari ujung pangkal kebenarannya. Sementara, yang saya hadapi sebagai wartawan adalah bersentuhan dengan orang-orang kecil yang percaya kepada Semar. Adakah sesuatu yang sama dengan hal ini? Itulah pertanyaan yang muncul. Saya sering mendengar *ngrogoh sukma*, sukma bisa melayang ke mana-mana. Namun, saya tidak pernah menemukan itu. Ketika sukma dicari, itu malah tidak ketemu. Yang ditemukan hanyalah raga yang hina. Ketika mencari sukma, yang ketemu adalah raga saya. Di manakah Semar? Ketika dicari, ada dalam wadah, dirinya yang penuh kelemahan dan kemarahan apalagi jika ditilik dari *wong cilik*. Maka, saya berani menuliskan Semar yang berani memberontak bersama *wong cilik*. Kalau tidak begitu, Semar yang ada hanyalah gambaran Semar-nya Pak Harto. Mencari sukma *ketemune rogo*. Inilah yang dalam kejawen tidak/kurang diperhatikan. *Rogo kuwi sejatining rasa*. Itulah Semar ketika ia bingung, di manakah saya. Di mana-mana, yang ditemui adalah orang-orang kecil yang memberontak dan berdemo dan di situlah kutemukan Semar.

Sekadar mengomentari mengenai harmoni. Mengenai etika harmoni, secara jujur dan setelah banyak belajar dari banyak buku dan pengalaman dalam mengerjakan disertasi, saya tidak terlalu menemukan makna harmoni. Apalagi, saya melihat kembali realita yang terjadi di Indonesia dan mempelajari mengenai Jayabaya. Saya menyimpulkan, harmoni adalah argumentasi penguasa agar rakyat tidak berontak untuk melanggengkan kuasanya karena dari pengalaman empiris, bagaimana mungkin kita bicara harmoni kalau ditindas dalam kolonialisme. Saat saya mulai mengisahkan *Puteri Cina*, saya makin lama makin melihat kembali bahwa cerita-cerita dan mitos-mitos yang sudah berkembang selama ini di Jawa adalah mengenai kekerasan dan hal ini yang kadang tidak pernah diungkap demi

keharmonisan. Namun itu realitanya. Saya mencari dengan jujur dan tulus apakah kejawen itu. Mungkin, saya menatapnya terlalu personal. Saya berharap kejawen itu akan berkembang dengan pemaknaan yang benar di masa depan. Kalau harmoni yang ditekankan padahal konflik itu selalu ada, biarlah akibat dari demokrasi itu sekarang, kita tidak mengakui apa adanya. Apakah demokrasi itu hanya mengatasi konflik? Namun sekali lagi yang kita cari adalah mufakat.

Jangan-jangan, harmoni itu untuk pengendalian rakyat saja. Kraton bicara dan yang ada di bawah protes. Politik kita tidak mampu mengatasi jika yang di bawah protes karena tanah digusur. Cukupkah dalam kondisi demikian kita bicara harmoni? Saya mengajak Anda untuk berpikir dalam konteks yang jelas, jangan lari pada alam yang susah didefinisikan dan susah ditelusuri.

## DISKUSI LANJUTAN

### Penanya 1: Adrianus Wardjito

Dalam cerita wayang, ada suatu diskursus soal Semar dan eksistensi falsafah Jawa. Semar dimaknai sebagai sesuatu yang indah. Dalam kehidupan, Punakawan ditempatkan dalam waktu sebelum ksatria maju perang. Punakawan itu kritis menyarankan dan *tanggap ing sasmita*, mau menerima masukan. Apakah ini bisa jadi mimikri kejawen untuk diterapkan dalam masyarakat?

### Penanya 2: Moh. Fariq

Kiranya menarik untuk mempertemukan tokoh Semar dan situasi politik. Ada sebuah ambiguitas di satu sisi, ada tradisi revolusioner dengan keselarasan yang kadang menimbulkan kegamangan. MasTrisno mulai membuka bagaimana orang Jawa mengekspresikan resistensi mereka. Selama ini saya melihat tidak ada bahasa ekspresi yang pas mengenai mitos Ratu Adil. Namun, selain mitos yang bersifat mesianistik, kira-kira ada tidak sesuatu yang dapat ditawarkan oleh budaya Jawa sebagai rekonstruksi politik ke depannya?

Saya melihat resistensi itu selalu dibahasakan secara moral dan agama-bersifat mitologis. Contohnya mengenai datangnya Ratu Adil. Namun itu rasa-rasanya sebagai sesuatu yang tidak hadir. Apakah tradisi Jawa secara tidak langsung hanya melegitimasi kekalahan pada diri *wong cilik* melalui kegamangan-kegamangan yang ditimbulkan oleh ketidakjelasan Semar sendiri?

### Penanya 3: Sudarminta SJ

Pembahasan soal Jawa baik jika ditempatkan dalam keindonesiaan. Pertamanya, Jawa sendiri tidak monolit dan statis. Jawa itu terus berubah seiring

perubahan zaman. Teks-teks juga terus perlu ditempatkan dalam kondisi zaman. Kalau kita mau mengangkat falsafah, kebijaksanaan Jawa dalam perspektif keindonesiaan dan global, apa yang bisa kita sumbangkan? Kalau pada sesi pertama, Barat sudah menyumbangkan teknologinya bagi perkembangan manusia, lantas kini apa yang bisa kita sumbangkan?

SBY tadi pagi bilang, “Demokrasi harus memperhatikan tata krama.” Apakah ini lebih kekuasaan untuk meredam konflik sehingga melestarikan kekuasaannya? Kalaupun ada konflik, haruskah seimbang?

Rasanya, falsafah Jawa itu hanya bisa diterawang, tidak bisa dilihat, disentuh. Dalam sesi I, ada upaya untuk memperlihatkan apa yang tidak bisa kelihatan menjadi kelihatan. Namun, orang tidak bisa menerawang sesuatu tanpa sinar. Apakah sinar itu? Apakah dalam pengalaman hidup, kita bisa menemukannya? *Ngelmu* itu hanya bisa karena dijalani. Karena dijalani, orang baru bisa mengerti.

#### **Penanya 4: Daniel**

Saya merasa sangat awam dengan filsafat. Falsafah Jawa menurut saya tidak lepas dari *othak-athik gathuk*. Pakem falsafah Jawa itu bagaimana? Akar falsafah Jawa itu bagaimana *to*? Rasanya, *othak-athik gathuk* lebih tepat, segala sesuatu bisa dihubungkan sana sini. Selain itu, saya pernah protes waktu SMP, pelajaran PMP, mengenai kata-kata *mikul dbuwur mendhem jero*. Kita harus selalu melihat kebaikan orang lain dan memendam sesuatu yang tidak baik dari orang lain. Pertanyaan saya adalah bagaimana harus melihat dan membenahi yang salah? Tetapi, saat itu saya malah dimarahi. Menimbulkan pertanyaan bagi saya, soal *othak-athik gathuk* ini hak siapa? Para penguasa saja?

#### **Penanya 5: Wendy**

Tadi, Romo Magnis menyebut pencarian eksistensi diri akan membawa seseorang pada sesuatu yang benar. Dalam kisah Dewa Ruci, hakikatnya akan ketemu Dewa Ruci. Di sana, ada dialog yang indah antara Bima dan Dewa Ruci. Mengapa Romo tidak mengungkapkannya hal itu?

Untuk Romo Sindhu, kekerasan itu klasik dalam kebudayaan. Kadang kala perang melahirkan banyak pahlawan. Dari sini, kita bisa melihat bagaimana dalam keadaan seperti itu *Gusti ora sare*. Bagaimana pendapat Romo?

#### **Tanggapan Franz Magnis-Suseno:**

Masalah yang sering muncul adalah apakah etika Jawa itu hanya soal keselarasan? Bagaimana orang awam bisa mengekspresikan eksistensi? Saya berpendapat bahwa tidak ada pertentangan antara etika Jawa dengan apa yang dikatakan Rm. Sindhu. Namun, menjadi suatu yang kompleks. Pemberontakan mengandaikan ada pemimpin baru.

Ada pengandaian bahwa rakyat Jawa diperlakukan tidak adil. Praktik ini sudah lama. Mungkin tidak terungkap, tetapi ini nyata ada. Apakah di dalam pengajaran pendidikan anak di rumah sudah ditanamkan hal ini? Atau orang harus belajar sendiri?

Etika Jawa mendukung *status quo*, mungkin benar juga. Ada unsur politik di sana, secara tidak langsung. Kalau kita lihat spekulasi mendalam tentang kekuasaan, orang bisa mengatakan bahwa di abad ke-19, raja Jawa sudah tidak bisa punya kuasa apapun. Hanya tinggal kuasa spiritual secara mistik saja. Kenyataannya, dalam dunia sehari-hari, tidak ada pengaruh kuat. Yang kuat adalah pengaruh dari penjajah. Sementara itu, cocok dengan yang rohani (raja sebagai pemimpin rohani) dianggap sebagai sesuatu yang mendalam dan bukan hal yang jasmani. Pengaruh dari hal ini sangat kuat. Namun, sebenarnya ada dua unsur seseorang mendapatkan kemantapan dan kepercayaan diri: pengakuan dari orang lain dan pengalaman bahwa ia bisa. Sayangnya, bagi orang Jawa, hal ini tidak terlalu ditekankan. Sebagian besar identitas manusia itu atas dukungan orang.

Sumbangan etika Jawa kepada manusia adalah adanya orang Jawa yang ternyata menjadi warga umat manusia yang dapat diandalkan. Itu tidak terlalu sulit untuk diperlihatkan. Rupanya, kejawaan membuat orang Jawa cukup mudah berkomunikasi dengan budaya-budaya lain. Kejawaan itu sesuatu yang saya lihat sebagai suatu kebanggaan. Sebetulnya, orang Jawa itu punya kepercayaan diri yang kuat. Ini sesuatu yang sangat positif.

Dalam buku *Etika Jawa*, saya tidak memasukkan secara eksplisit budaya Islam karena saya berpendapat identitas Jawa sudah sedemikian kuat. Para santri NU sendiri sangat menampakkan kejawaan dan identitas Jawa menjadi pola kultural yang membentuk.

Mengenai cerita Dewa Ruci, harus diperhatikan di dalamnya mengenai spekulasi yang tidak melihat kejahatan dan kekejaman yang terjadi.

Saya ingin mengungkapkan hal lain yang tidak ditanyakan pada saya terutama mengenai dekonstruksi moral Rama. Rama yang meragukan kesetiaan Sinta adalah peruntuhan harkat etis Rama sendiri.

### **Tanggapan Sindhunata:**

Sumbangan orang Jawa bagi keindonesiaan dan dunia global adalah bagaimana mengilmiahkan apa yang kita alami ini. Kalau kita hanya cerita keris, ya bagaimana? Harus ada pertanggung jawaban ilmiah. Dengan demikian, tidak lagi sekadar pengalaman belaka sehingga tidak jatuh pada perdukunan yang tidak bisa dipertanggungjawabkan. Dan, ini proses panjang. Seperti yang saya katakan, saya masih jatuh ke sana-sini untuk masuk. Hal ini dapat dibandingkan ketika saya mencari sumber pemikiran Barat. Dengan mudahnya saya temukan. Tetapi tidak demikian dengan Jawa. Maka, mengkomunikasikan pengalaman itu adalah sesuatu yang penting.

Soal eksistensi dan “Ratu Adil”, mesianisme memang datangnya kemudian. Yang dialami oleh orang kecil adalah masalah ekonomi yang berat. Dalam cerita Diponegoro, ia lahir dalam situasi seperti itu. Dalam konteks orang Jawa, ketika dikatakan ada Ratu Adil, orang berani maju perang. Dan, para pemimpin itu adalah kyai; dan keyaian ini sering dijadikan kategori untuk memompa semangat. “Kekyaian” ini penting. Pemberontakan justru baru mulai ketika konsep Ratu Adil itu ada. Sebelumnya, mereka enggan untuk memberontak. Di sinilah Jawa. Antara mistik dan keadaan sosial selalu berhimpitan. Itulah Ratu Adil. Tetapi tanpa ide “Ratu Adil” pun, pemberontakan bisa jalan asal ada simbol-simbol yang mengangkat.

Mengenai *othak-athik gathuk*, saya ingin menjawabnya secara abstrak dulu. Jangan-jangan itu adalah cara berpikir Jawa yang sinkretis, apa-apa masuk, penting, ditelan dan dijak-injak. Dalam dunia kita, kita berada dalam kultur yang dialektis. Banyak contoh terkait dengan hal ini.

Fundamentalisme dalam iklim Jawa ini sulit mendapat tempat karena tanahnya adalah tanah *othak-athik gathuk* yang positif. Agama yang ada sekarang terus berjalan dan berdialog dalam doktrin dan kehidupan sehari-hari. “Agama sinkretis” ini justru yang dapat menyuarakan protes. Sinkretisme itu positif sebagai bentuk perlawanan kultural terhadap sesuatu yang tidak cocok.

Saya teringat kata-kata Rm. Leo Soekoto, “Kamu mau menanamkan imanmu, mau (seperti) menanamkan *cagak* (tiang) listrik atau pohon? Jika menanam *cagak* itu mudah. Tinggal menanam dan meninggalkan pasti bisa akan menyalakan lampu di malam hari. Namun, menanam pohon lebih lama dan butuh perawatan terus-menerus.” Maka, proses terus-menerus untuk mengolah ini menjadi jalan penting.

Mengenai *Gusti ora sare*, kita juga harus berhati-hati karena dalam arti tertentu Gusti tidur untuk membiarkan kita berpikir dan berusaha.

### **Simpulan Moderator**

Pada pagi hari, kita diajak untuk mengumpulkan data, melihat hal yang agak spiritualistis dan berkabut.

Siang hari ini, setelah kita menerawang lebih jauh, kita sampai pada problem *rasa*, subyek Jawa, *ratu adil*, dan Semar. Ternyata, kita berhadapan dengan kabut yang sama. Namun, kita mendapatkan suatu bahan mentah untuk dibahasakan. Mengilmiahkan intuisi Jawa, itulah yang ingin kita lakukan. Apa yang kita bicarakan adalah terkait dengan bagaimana itu semua bisa dioperasionalkan sehingga orang bertemu dengan asal dan tujuan hidupnya.

Terkait dengan simbol-simbol dan budaya Yunani yang saya pelajari, ternyata juga diketemukan periode di mana filsafat Yunani ditafsirkan dalam laku spiritual yang berlebihan. Dalam fase itu, filsafat bahkan kadang menjadi medium *magic*. Ada sebuah fase dalam filsafat Yunani di mana harmoni juga merangkum dimensi

*magic*. Barangkali, ini semakin memperkaya kejawen, bukan hanya soal tinjauan dari segi politis, enokomis, namun juga konseptual.

---

### **Catatan Akhir**

- <sup>1</sup> Dalam rangka seminar ini, menyusun tulisan “Politik Keselarasan: Membaca Ulang *Etika Jawa*” yang juga terlampir dalam jurnal *Driyarkara* edisi ini.
- <sup>2</sup> Dalam rangka seminar ini, menyusun “Surat dari Rawasari” yang juga terlampir dalam jurnal *Driyarkara* edisi ini.

## SURAT DARI RAWASARI

Binhad Nurrohmat\*

Yth. Semar,

Semar, kenapa aku menulis surat ini untukmu? *Pertama*, gara-gara aku membaca buku Sindhunata, *Semar Mencari Raga*. *Kedua*, ada ganjalan dan pertanyaan dalam pikiranku usai membaca buku itu dan aku ingin informasi primer untuk membereskan ganjalan dan pertanyaan itu. Perlukah pengarang buku itu mengetahui isi suratku ini dan ikut angkat bicara?

Semar, dalam buku itu, sosokmu digambarkan *bunder* (pendek-bulat), perutmu *njembling* (buncit), bokongmu lebar-*nyedit*, dan dadamu montok (bahasa Jawa urakannya “subali” = *susune sak bal poli*). Katanya, kepalamu berkuncung putih, matamu *rembes*, hidungmu *pesek*, dan bibirmu *cablek* (*dower*).

Gambaran sosokmu membuatku terperangah dan *shock*. Penampilanmu selucu badut dan sedikit seram, tapi kau amat bijak, maka aku menyebutmu “badut-sofis”. Kenapa? Kata-katamu serius, dalam, serta sering melenakan dan mengawang-awang. Kau suka mengatakan yang samar secara samar-samar. Rakyat Klampis Ireng pernah memanggil-manggil dan mencari-carimu, dan kau berkomentar begini: “Aku tersembunyi dalam kalian. Apa gunanya kalian memanggilku? Tanpa kalian panggil pun, aku mendengar kalian.” Semar, kata-katamu bergaya mitos, bukan bercorak logos, sebagaimana kaum sofis, bukan?

Semar, katanya kau jelmaan roh Sang Hyang Ismayajati, tapi meski jelmaan roh dewa (maskulin), gaya kelahimu ke-dewi-dewi-an/ke-wanita-wanita-an (feminin): *ngruwel*, *ngruwek*, *ngusek*, *ngruwes*. Tapi kau bukan wanita, bukan lelaki, bukan pula waria. Tapi kau punya banyak anak.

*Semar unika saking basa samar,  
Mapan pranyata Kiai Lurah Semar,  
Punika wujudira samar,  
Yen den wasthanana jalu wandanira,  
kadi wanita,  
Yen sinebutiro estri,  
dhedhapurira pria,  
pramila kathab kang samya klentu mastani.*

Semar, katanya kau jelmaan dewa tapi kenapa bentukmu amburadul? Apakah ini ejekan dewa penghuni langit yang sakral-spiritual itu kepada segala “penampakan”



penghuni bumi yang menurut dewa hanya profan-fisikal? Bagi dewa, seisi langit adalah sejati dan seisi bumi adalah imitasi. Semar, apakah kau simbol ejekan dewa (pusat teomorfis yang menghuni langit) untuk manusia (pusat antropomorfis yang bersemayam di bumi)?

Kata buku Sindhunata itu, Semar = samar, bayang-bayang. Setelah membaca buku itu, aku ingat kitab tua berjudul *Politeia* karangan Mbah Plato. Mbah Plato filsuf Yunani. Kaum Neo-platonis menyapa Mbah Plato sebagai “Ho Theios Platon”, Platon Yang Ilahi/Immortal, alias Sang Hyang Platon. Dalam kitab *Politeia*, ada cerita tentang goa. Orang sekolahan menyebut cerita itu “Alegori Goa Plato”. Alegori itu berisi metafisika dan epistemologi Mbah Plato. Singkatnya, bagi Mbah Plato, kenyataan/pengetahuan tertinggi = *eidōs*, dan kenyataan/pengetahuan terendah = *eikasia*/bayang-bayang.

Begitulah dongeng Goa Plato dari Yunani. Dan, aku pernah mendengar, di Jawa ada Goa Semar. Konon, Goa Semar adalah istana Begawan Sampurno Jati alias Semar. Katanya, di goa itu, rakyat dan penguasa sering bertapa untuk mencari kesaktian atau pengetahuan sejati dari dewa. Goa Semar bukan alegori atau dongeng, tidak seperti Goa Plato, bukan?

Semar, apakah Mbah Plato “seperti” dewa sebab ia meninggikan *eidōs* sebagai kenyataan/pengetahuan sejati dan merendahkan *eikasia*/bayang-bayang sebagai kenyataan/pengetahuan semu? Dan kau mesti tahu, Semar. Mbah Plato tak sendirian. Para filsuf setelahnya, konon cuma “*footnote*” Mbah Plato, misalnya Mbah Immanuel Kant. Mbah Plato dan Mbah Immanuel Kant “seperti” dewa sebab menganggap penampakan di bumi cuma *eikasia*/bayang-bayang atau ejawantah *eidōs* yang bersarang di *Hinterwelt* (dunia di seberang sana); atau penampakan *das Ding an sich* (benda pada dirinya) yang *ngumpet* di alam *noumenon*.

Semar, jika Mbah Plato dan Mbah Immanuel Kant sempat bertemu kau di pasar, mereka menganggap bersua “penampakan”-mu belaka. Bagi Mbah Plato, penampakanmu = “*eikasia*/bayang-bayang”, seperti bayang-bayang di layar pertunjukan wayang kulit. Singkat kata, bagi mereka penampakan itu *breakdown* dari *eidōs* ke-semar-an, dan *eidōs* ke-semar-an berada di dunia *eidōs* sono, bukan berada di pasar. Dan menurut Mbah Immanuel Kant, penampakanmu = “gejala/*fenomenon*”, kau hanya perwujudan *das Ding an sich* (benda pada dirinya) maka “semar pada dirinya” tak bisa diketahui dan hanya bisa dipikirkan belaka. Katanya, *das Semar an sich* berada di alam *noumena*.

Semar, bagi Mbah Plato dan Mbah Immanuel Kant, penampakanmu hanya bayang-bayang/palsu. Penampakanmu hanya gejala/*fenomenon*.

Mungkin celotehanku ini *ndakik-ndakik*, rumit. Apakah rakyat Klampis Ireng tahu cara memandang realitas seperti Mbah Plato dan Mbah Immanuel Kant itu?

Menurut buku *Semar Mencari Raga* itu, kau menjelma menjadi 3 penampakan: 1. Semar di Istana Hastina, 2. Semar yang ditemukan Kurawa di hutan, dan 3. Semar di desa Klampis Ireng. Yang mana Semar Sejati dan yang mana Semar Gadungan?

Sang Hyang Ismayajati yang adalah roh/*eidōs*-mu itu mengidentifikasi jati diri masing-masing ketiga Semar itu: 1. Semar di Istana Hastina yang membujuk Arjuna *indeboy* dengan Dewi Banowati di Keputrian Hastina adalah Dasamuka, 2. Semar yang ditemukan Kurawa di hutan dan hendak dijadikan jimat adalah Batara Guru, dan 3. Semar di desa Klampis Ireng adalah Batara Kala.

Apakah identifikasi tiga Semar oleh Sang Hyang Ismaya jati itu serupa “tripartisi” jiwa manusia versi Mbah Plato? Bila di-*othak-athik* dan di-*gathuk-gathuk*-kan, menurut kacamata “Teori Jiwa” Mbah Plato, Dasamuka = penjelmaan jiwa *Epithumea* (berada di perut, ginjal, dan ke bawah lagi) karena menuruti hawa nafsu seperti Arjuna meniduri Dewi Banowati di Keputrian Hastina; Batara Guru = penjelmaan jiwa *Thumos* (berada antara leher dan jantung), tempat hati, tempat “keyakinan” bersumber, termasuk keyakinan terhadap hal-hal gaib seperti jimat dan tuah sebagaimana yang dimaui Batara Guru kepadamu; dan Batara Kala = penjelmaan jiwa *dianoia* (berada di kepala), tempat *eidōs* dan keluhuran berhuni. Semar, bukankah kau dipercaya sebagai sosok keluhuran?

Untunglah, Sang Hyang Ismayajati turun tangan sehingga Semar Sejati dan Semar Gadungan terbongkar jati dirinya. Menurut Sang Hyang Ismayajati, Semar Gadungan bisa menyamar sebagai Semar Sejati, seperti kejahatan menyaru dalam kebaikan. Sang Hyang Ismayajati berfatwa kepada Kurawa dan Pandawa: “Hati-hati, Dasamuka, Batara Guru, dan Batara Kala dapat menjelma menjadi Semar. Waspadalah! Waspadalah!”

Semar, surat ini kutulis di warnet. Balasanmu kutunggu. *Matur sembah nuwun*.

Rawasari, Jumat, 26 Februari 2010.

Binhad Nurrohmat  
[www.binhadnurrohmat.com](http://www.binhadnurrohmat.com)

---

## Catatan Akhir

\* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.



## POLITIK KESELARASAN Membaca ulang “Etika Jawa”

Trisno S. Sutanto\*

*Untuk Rm. Magnis, dengan takzim*

Bahkan setelah hampir tiga dekade, buku *Etika Jawa* tetap memesona untuk dibaca dan diperbincangkan<sup>1</sup> sebab teks padat itu, ditulis dengan bahasa jernih dan sistematis khas Jerman, menyajikan pada kita ruang diskursif sebagaimana subyek ‘Jawa’—sebuah subyek yang menurut Pemberton,<sup>2</sup> selalu dipertarungkan di dalam berbagai rezim kebenaran—dibentuk oleh jalinan kuasa, dan dengan itu pula dipakai dalam pertarungan diskursif. Maksudnya, subyek ‘Jawa’ bukanlah penanda identitas yang sudah final, sudah jadi, melainkan selalu berada dalam kontestasi pelbagai kepentingan. Karena itu, mengikuti Pemberton, juga Rm. Magnis sendiri, seharusnya kata ‘Jawa’, ‘orang Jawa’, ‘budaya Jawa’, atau bahkan ‘etika Jawa’ selalu ditulis dengan tanda petik. Tetapi, tentu saja, secara kaidah stalistika hal itu akan merepotkan, sehingga saya akan tetap menuliskannya tanpa tanda petik.

Saya ingin memasuki ruang diskursif itu dan membaca ulang bagaimana subyek Jawa dibentuk sembari menaruhnya dalam konstelasi baru, sehingga dapat kembali dibicarakan, dipertarungkan, dan sekaligus dipertaruhkan. Apa yang ingin saya lakukan dalam esai sederhana ini adalah membaca Rm. Magnis lewat optik Michel Foucault, filsuf yang (mungkin) kurang disukai olehnya. Teks *Etika Jawa*, menurut saya, dapat menjadi pintu masuk yang menarik guna menerawang ke dalam praktik-praktik ‘rasional pemerintah(an)’—atau, memakai neologisme Foucault, suatu ‘*Governmentality*’—sebuah ranah riset yang menjadi fokus perhatian Foucault pada tahun-tahun terakhir hidupnya, antara 1976 sampai 1984.<sup>3</sup> Apa yang dimaksud Foucault bukanlah soal pemerintah (*Government*) yang selama ini biasa kita kenal, entah itu kekuasaan otoriter yang harus dijinakkan, atau bentuk-bentuk kedaulatan yang perlu dilegitimasi—ranah yang selama ini juga menjadi perhatian Rm. Magnis, lewat buku daras *Etika Politik*-nya yang mahsyur itu. Pemerintah(an) jauh lebih luas dari itu, semacam aktivitas atau malah seni yang menjangkau dan menyentuh kita semua. Sebab di dalamnya kita berurusan dengan aturan, atau pedoman tata krama berperilaku (*a conduct of conduct*), yakni dengan serangkaian aktivitas yang ditujukan guna membentuk, membimbing, atau mempengaruhi tingkah laku baik individu maupun kelompok.

Jadi, rasionalitas pemerintah(an), atau Foucault juga sering menyebutnya sebagai ‘seni memerintah’, menjangkau baik wilayah relasi antar-pribadi yang privat, hubungan-hubungan yang terjadi di dalam institusi maupun komunitas, sekaligus juga berbagai hubungan yang terjadi di dalam pelaksanaan kedaulatan politis negara. Pada masa-masa akhir hidupnya, Foucault makin menaruh perhatian kepada kesalingkaitan ketiganya untuk mendedah apa yang disebutnya sebagai ‘teknologi politis individu’ (*the political technology of individuals*), yakni pelbagai teknik, strategi, praktik, maupun aturan yang melaluinya individu-individu dibentuk menjadi ‘tubuh sosial’, menjadi bagian dari masyarakat, bangsa, atau bahkan negara.<sup>4</sup>

Analisa Foucault memperlihatkan bagaimana, paling tidak sejak abad ke XVIII di Eropa, bentuk-bentuk kekuasaan baru berkembang yang menaruh perhatian pada hampir seluruh aspek kehidupan individu maupun kelompok, dan malah menjadikan perhatian pada kehidupan individual itu sebagai kewajiban negara. Hal ini bukan karena negara, ‘monster yang paling dingin’ (Nietzsche) itu, kini jadi iba dan bijak, atau karena berada di bawah kekuasaan seorang diktator yang murah hati (*benevolent dictator*), lalu menyadari kewajibannya guna mengusahakan kesejahteraan individu-individu yang menjadi warganya. Bukan. Foucault memperlihatkan bahwa negara memberi perhatian pada kesejahteraan individu-individu itu sejauh mereka makin memperkuat cengkeraman kekuasaan negara. Sebab, dalam analisa Foucault, paling tidak sejak Machiavelli, apa yang menjadi tujuan utama rasionalitas pemerintah(an) negara, yakni ‘seni memerintah’ tadi, adalah memperkuat kekuasaan negara itu sendiri!

Hal ini jelas terlihat dalam pengalaman di Prancis dan Jerman, dua negara Eropa yang, entah karena apa, menaruh perhatian khusus pada soal-soal negara. Seluruh ranah kehidupan individu maupun kelompok, mulai dari agama, moral, kesehatan, seni, sampai orang miskin, menjadi perhatian apa yang dalam bahasa Prancis disebut ‘*police*’ atau dalam bahasa Jerman ‘*Polizei*’—yang mungkin dapat dialihbahasakan sebagai ‘*pamong praja*’, yakni mereka yang bertugas ‘*mengemong*’ kota atau negara (*praja*). Foucault merujuk pada *Traité de la police* (1705) yang ditulis oleh N. De La Mare, semacam ensiklopedia *pamong praja*, yang ringkasannya dibuat oleh M. Duchesne (*Code de la police, ou analyse de règlements de police*, 1757). Ensiklopedia itu membagi ranah yang harus diperhatikan *pamong praja* ke dalam 11 kategori, mulai dari agama, adat, makanan, keamanan publik, sampai pembantu, dan orang miskin.<sup>5</sup> Nantinya, praktik-praktik administratif ini bahkan didisiplinkan menjadi ‘ilmu pengetahuan’, suatu *Polizeiwissenschaft* yang diajarkan di berbagai universitas di Jerman, khususnya di Göttingen. Dan Foucault mengingatkan bahwa Göttingen memegang peranan penting dalam sejarah politik Eropa, karena di situlah para pegawai negeri dan aparatus birokrasi Prusia, Austria, dan Rusia dididik.

## POLITIK KESELARASAN

Tentu saja di luar jangkauan esai sederhana ini untuk memasuki rincian ranah riset *Governmentality* yang sangat kaya. Apa yang ingin saya lakukan, seperti sudah

saya sebut di muka, adalah semacam percobaan awal untuk membaca teks *Etika Jawa* dengan optik ‘seni memerintah’ itu. Sebab, menurut saya, teks tersebut memperlihatkan dengan jelas teknik-teknik dan strategi bagaimana subyek Jawa dibentuk sebagai ‘tubuh sosial’, yakni apa yang tadi disebut Foucault sebagai ‘teknologi politis individu’. Karenanya, alih-alih membaca teks *Etika Jawa* sebagai ‘analisa falsafi tentang kebijaksanaan hidup Jawa’, atau sebagai traktat filosofis tentang ‘etika’, saya ingin menempatkannya di dalam konstelasi yang lain: teknik-teknik politis apa, atau seni memerintah bagaimana yang bekerja di dalam dan melalui *Etika Jawa*?

Analisa Rm. Magnis dengan jernih memperlihatkan bahwa seluruh struktur etika, atau seni kebijaksanaan hidup Jawa, dilandaskan pada ‘prinsip-prinsip keselarasan’ (h. 70). Hal ini mencakup dua prinsip dasar yang menjadi dua aksis ruang kehidupan orang Jawa. *Pertama*, aksis horisontal, ‘prinsip kerukunan’ yang bertujuan guna *mempertahankan* kondisi kehidupan yang serba rukun, yakni berada dalam keadaan ‘selaras’. Yang menarik, prinsip kerukunan ini sesungguhnya lebih bersifat ‘negatif’, dalam artian *mencegah* segala hal yang dapat mengganggu keselarasan yang sudah ada sebelumnya; dan yang diatur hanyalah pada ‘permukaan’, yakni bukan menyelesaikan konflik, tetapi mencegah agar konflik yang ada tidak menjadi terbuka (h. 39-40; juga h. 52).<sup>6</sup> Suatu penundaan, ketimbang penyelesaian, konflik yang memang ada. *Kedua*, sebagai aksis vertikal, ‘prinsip hormat’ di mana relasi antar-pribadi, mulai dari pilihan tingkat bahasa, cara membawa diri, sampai perilaku yang ditampilkan selalu harus menunjukkan sikap hormat ‘sesuai dengan derajat dan kedudukannya’ (h. 60). Dan sama seperti prinsip sebelumnya, apa yang disebut ‘prinsip hormat’ bekerja untuk menjaga struktur hierarkis masyarakat yang sudah ada agar tetap selaras, dan berlangsung hanya pada tataran permukaan, bukan merupakan sikap batin. Karena itu, sikap hormat ‘tidak merupakan jaminan ketaatan’. Dalam bahasa Jawa ada tujuh cara untuk mengungkapkan ‘iya’ yang rentangan semantiknya bisa berarti ‘setuju’, ‘mungkin’, bahkan sampai ‘tidak’ (h. 69).

Kedua prinsip inilah yang membentuk prinsip-prinsip keselarasan yang, menurut Rm. Magnis, bukan prinsip moral, tetapi merupakan ‘prinsip penata masyarakat’. Di situ, ‘yang dituntut bukan suatu sikap batin tertentu, melainkan *bagaimana harus berkelakuan* dalam masyarakat’ (h. 80, cetak miring ditambahkan). Suatu ‘teknologi politis individu’ *par excellence!* Yang menarik, Rm. Magnis memperlihatkan bahwa prinsip-prinsip keselarasan ini berlaku sebagai ‘meta-norma’ bagi setiap tindakan atau prinsip moral apapun. Maksudnya, ‘prinsip moral itu hanya boleh diterapkan sejauh tidak menimbulkan konflik (atau lebih tepat: menjadikannya sebagai konflik yang kentara–TS) dan sesuai dengan sikap hormat yang tepat’ (h. 220).

Jadi, etika keselarasan di sini menjadi ‘politik keselarasan’, yang melaluinya subyek Jawa dibentuk sehingga orang tidak lagi disebut *durung Jawa* maupun *durung ngerti*. Kajian etnografis cemerlang Hildred Geertz yang sudah klasik tentang keluarga

Jawa,<sup>7</sup> yang juga menjadi sumber utama buku *Etika Jawa*, membeberkan dengan rinci bagaimana operasi teknologi politis itu bekerja dalam lingkup keluarga. Seorang anak Jawa sampai usia 5 tahun dianggap belum menjadi subyek Jawa karena *durung Jawa* dan *durung ngerti*. Tetapi setelah itu, sang anak makin diharapkan bisa membawa diri, yakni berperilaku seturut tata krama atau *a conduct of conduct* Jawa (h. 45 - 47). Dan penertiban ini bekerja bukan melalui ancaman langsung, tetapi lebih sering melalui petunjuk-petunjuk tentang reaksi orang lain padanya. Sang anak kemudian belajar untuk *wedi*, takut baik pada ancaman fisik maupun pada reaksi orang lain; *isin*, malu maupun merasa bersalah karena perilakunya tidak sesuai dengan tata krama; dan *sungkan*, yang dalam definisi H. Geertz, disebut sebagai ‘pengekangan halus terhadap kepribadian sendiri *demi hormat* terhadap pribadi yang lain’ (h. 63 - 65, cetak miring ditambahkan).

Sekaligus dengan itu orang belajar ‘strategi *ethok-ethok*’, seni berpura-pura untuk tidak menampilkan perasaan yang sesungguhnya kepada mereka yang berada di luar lingkungan keluarga inti (h. 43 - 44), maupun yang lebih penting belajar mengasah dan memperhalus *rasa* yang, melaluinya, orang sampai pada hakikat segala sesuatu.<sup>8</sup> Rm. Magnis mengingatkan satu hal yang penting: *rasa* sebagai kategori pengertian, memegang peran utama dalam etika Jawa karena pembedaan utama dan menentukan dalam etika Jawa bukanlah antara orang yang baik dan jahat, atau benar dan salah, melainkan antara orang yang bijaksana dan bodoh, mereka yang mengerti dan yang tidak atau belum mengerti. Suatu perilaku disebut salah karena orang itu tidak atau belum mengerti (*durung ngerti*), bukan karena ia jahat (h. 198; juga h. 214). Melalui *rasa* diyakini orang mencapai yang hakiki, memahami realitas itu sendiri, dan dengan itu diubah. Tetapi ini, seperti diingatkan Rm. Magnis, tidak memunculkan kewajiban untuk ‘mengubah dunia yang ada menjadi dunia yang lebih baik’. Kalau toh ada tindakan yang positif, hal itu dilihat bukan sebagai perubahan melainkan mengembalikan keselarasan. Karena, tulis Rm. Magnis, ‘*rasa* yang betul berarti bahwa batin manusia telah selaras dengan realitas yang sebenarnya, dan oleh karena itu dengan sendirinya mengimplikasikan pemenuhan kewajiban-kewajiban yang dituntut daripadanya’ (h. 202- 203).

Melalui proses pendisiplinan tata krama (*a conduct of conduct*, dalam ungkapan Foucault) dan penghalusan *rasa* yang diringkaskan di atas, subyek Jawa dibentuk. Orang lalu tidak lagi disebut *durung Jawa* dan *durung ngerti*.

## MEMBINCANG ULANG SUBYEK JAWA

Di atas saya mencoba meringkaskan, sembari menunjukkan bagaimana teks *Etika Jawa* dapat menjadi pintu masuk guna memeriksa bekerjanya praktik-praktik ‘teknologi politis individu’ yang memungkinkan subyek Jawa dibentuk. Pengalaman panjang selama rezim Orde Baru yang *nJawani* itu memberi kita bahan yang sangat kaya guna melihat bagaimana ‘politik keselarasan’ itu bekerja pada tataran negara. Lewat politik pengendalian SARA (Suku, Ras, Agama dan Antar golongan) dan

politik ‘perukunan’ —yakni kerukunan yang dipaksakan dari atas, yang tidak lahir dari pertemuan *genuine* kelompok-kelompok masyarakat— rezim Orde Baru mempraktikkan teknologi politis itu pada tubuh sosialarganya.

Apakah dengan perubahan rezim—apa yang dewasa ini digembar-gemborkan sebagai transisi demokratis(asi) itu—operasi teknologi politis itu juga mengalami perubahan berarti? Ini ranah menarik untuk didiskusikan lebih lanjut, walau saya kira masih terlalu dini untuk mengambil kesimpulan pasti. Karena itu saya lebih tertarik untuk melihat dan mengelaborasi ranah-ranah riset *Governmentality* ke depan. Setidaknya, saya ingin mengusulkan tiga ranah di bawah ini sebagai titik tolak.

*Pertama*, mengenai subyek Jawa itu sendiri, suatu medan kontestasi yang tak pernah selesai. Salah satu yang mencolok dalam kajian Rm. Magnis, adalah alpanya faktor Islam di dalam melakukan ‘konstruksi teoretis’ Jawa. Rm. Magnis sendiri mengakui, fokus perhatiannya adalah pada ‘orientasi Jawa *pra*-Islam’ (h.3, cetak miring ditambahkan). Tetapi orang dapat mendebat mengapa pilihan teoretis ini diambil. Dan yang menarik, seperti diperlihatkan Karel Steenbrink, pilihan tersebut juga diambil oleh banyak pengkaji Jawa baik dari Katolik maupun Protestan, entah itu J.M.W Bakker (Rahmat Subagyo), J .B. Banawiratnna, maupun Harun Hadiwijono. Di situ, kata Steenbrink, ‘Kejawen disebut sebagai mitra dialog, sementara Islam tidak dipandang sebagai calon yang layak atau tepat.’<sup>9</sup> Boleh jadi, pilihan teoretis Rm. Magnis lebih disebabkan oleh pembatasan wilayah kajian. Namun akan sangat menarik untuk melihat bagaimana ‘konstruksi teoretis’ etika Jawa yang melibatkan faktor Islam di dalamnya. Sebab kehadiran Islam tidak pernah dapat dilepaskan dari sejarah pergolakan, pertarungan, maupun pembentukan subyek Jawa itu sejak, paling tidak, abad ke XIV.<sup>10</sup>

*Kedua*, aspek lain yang juga alpa dalam analisa Rm. Magnis adalah faktor pengaruh kolonialisme di dalam proses pembentukan subyek Jawa. Padahal kajian etnografis kritis Pemberton maupun analisa historis yang teliti dari Frances Gouda memberi kita bahan melimpah yang memperlihatkan bagaimana pertarungan diskursif subyek Jawa erat kaitannya dengan jalinan kuasa-pengetahuan kolonial, mulai dari tatacara aneka upacara, adat istiadat, sampai pilihan busana, dst. Ini dapat menjadi ranah riset menarik untuk memerikan secara konkret bagaimana operasi teknologi politis kolonial yang menunjukkan, kata Gouda, ‘keselarasan antara keinginan untuk mengetahui (*le desir de savoir*) dan keinginan untuk berkuasa (*le desir de pouvoir*)’ itu.<sup>11</sup>

Akhirnya, *ketiga*, ada aspek menarik dari analisa Rm. Magnis yang tidak sempat saya sebut di atas, yakni analisisnya tentang para punakawan dan, khususnya, figur Semar. Mengambil kajian Clifford Geertz, keberadaan figur Semar dan anak-anaknya—suatu temuan jenius orang Jawa!— merupakan ‘penisbian terhadap cita-cita priyayi mengenai ksatria yang berbudaya, halus lahir batinnya’ (h. 189). Bahkan, lebih jauh lagi, Semar yang, bersama anak-anaknya, dalam wayang selalu menjadi simbol rakyat jelata juga diyakini sebagai *pamong* Pandawa yang dipercaya sebagai



nenek moyang raja-raja Jawa. Jadi di situ bukan saja terjadi penisbian, tetapi bahkan penjungkirbalikan tatanan hierarkis yang sangat dihormati—termasuk ‘hierarki kahyangan’, karena Semar juga dipercaya mengatasi semua Dewa, dan menyapa mereka dengan bahasa *ngoko*. Karena itu, menurut saya keberadaan Semar dan anak-anaknya dapat menjadi titik tolak menarik untuk mengelaborasi lebih jauh praktik-praktik perlawanan (*counter-practices*) khas Jawa, semacam *weapons of the weak* yang ditemukan James Scott.<sup>12</sup>

Apalagi, Semar sekaligus merupakan sang empu dari ‘strategi *etok-etok*’ ala Jawa, karena figurnya memang serba samar. Mungkin karena itulah ia sangat disayang oleh banyak orang, termasuk kita, sampai-sampai seorang filsuf yang juga penyair menulis surat padanya, lalu menyebarkannya via *Facebook*...

Jakarta, 27 Februari 2010

Catatan-catatan awal untuk Dies Natalis ke-41 STF “Drivarkara”

## Catatan Akhir

\* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

<sup>1</sup> Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1984, edisi Jerman: 1981). Angka dalam kurung merujuk pada buku ini.

<sup>2</sup> John Pemberton, *On The Subject of “Java”* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

<sup>3</sup> Saya berutang budi pada uraian Colin Gordon, “Governmental Rationality: An Introduction”, dalam *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, dan Peter Miller (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 1-49 yang memberi gambaran lengkap tentang ranah riset Governmentality dalam keseluruhan karya akhir Foucault.

<sup>4</sup> Lihat Michel Foucault, “The Political Technology of Individuals”, dalam *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Luther H. Martin, Huck Gutman, dan Patrick H. Hutton (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988), khususnya Bab 8, 145-162.

<sup>5</sup> Michel Foucault, “The Political Technology of Individuals”, 156 dst. Untuk analisis lebih rinci, lihat Pasquale Pasquino, “Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital-Police and the State of Prosperity”, dalam Graham Burchell, Colin Gordon, dan Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*, 105-118. Pasquino menunjukkan (h. 110), kategorisasi yang sama juga dipakai dalam semacam manual yang diterbitkan untuk wilayah-wilayah berbahasa Jerman. Salah satu kategori yang berbeda dengan ensiklopedia di Prancis, adalah munculnya kategori ‘orang Yahudi’ dan hilangnya kategori ‘Agama’.

<sup>6</sup> Dalam esai awal (pertama terbit di *Orientalis*, 1978) yang menjadi kerangka dasar buku *Etika Jawa*, Rm. Magnis lebih mengeksplisitkan soal permukaan ini: “Yang menentukan ialah agar *permukaannya* kelihatan tetap tenang. Masalahnya bukan pertama-tama untuk mencegah adanya konflik-konflik itu sendiri, karena konflik sering didasarkan pada kepentingan-kepentingan yang bertentangan secara obyektif, melainkan *jangan sampai adanya konflik itu menjadi kentara*.” Lihat “Etika Sebagai Kebijaksanaan Hidup—Catatan tentang Struktur Etika Jawa”, dalam Franz Magnis-Suseno, S.J., dan S. Reksosusilo, O.C.M., *Etika Jawa dalam Tantangan: Sebuah Bunga Rampai* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), 88. Cetak miring ditambahkan.

<sup>7</sup> Hildred Geertz, *Keluarga Jawa* (Jakarta: Grafiti Pers, 1983, asli: 1961).

<sup>8</sup> Dua aspek terakhir ini, yakni strategi *etbok-etbok* dan *rusa*, lebih dielaborasi dalam karya etnografis

- Clifford Geertz yang mahsyur, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981, asli: 1960).
- <sup>9</sup> Karel Steenbrink, *Kawan Dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)* (Bandung: MIZAN, 1995), 215 dstnya.
- <sup>10</sup> Lihat proyek riset akbar M.C. Ricklefs, *Mystic Synthesisin Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (Norwalk: EastBridge, 2006); dan *Polarizing Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930* (Singapore: NUS Press, 2007). Saya pernah membedah buku kedua (dari rencana tiga jilid) ini dalam Trisno S. Sutanto, “Pertarungan Identitas Islam Jawa”, PUSTAKALOKA, *Kompas*, 16 Agustus 2008.
- <sup>11</sup> Frances Gouda, *Dutch Culture Overseas: Praktik Kolonial di Hindia Belanda, 1900-1942* (Jakarta: Serambi, 2007, asli: 1995), 85.
- <sup>12</sup> James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).



# “ DI HADAPAN ‘WANITA’ “ (?) Sebuah Pemikiran Nietzsche mengenai Kebenaran

Nikolas Kristiyanto\*

**Abstrak:** Wanita adalah sebuah gambaran yang digunakan Nietzsche untuk mengatakan kebenaran. Nietzsche berusaha menggugat segala bentuk *idea fix* mengenai kebenaran. Bagi Nietzsche, tidak ada kebenaran absolut. Selain itu, Nietzsche juga ingin menunjukkan bahwa kebenaran yang selama ini dipahami seringkali bersifat *perspektival* – dipahami sejauh cara pandang masing-masing penafsir. Sedangkan bagi Nietzsche, kebenaran adalah wanita dengan selubungnya. Ketika manusia berusaha membuka selubung itu, tampaknya ia tidak mengerti apa arti kedalaman sebuah wanita – sebuah kebenaran.

**Kata-kata Kunci:** Wanita, Kebenaran, Kehendak Kuasa, Perspektivisme.

*“Barangkali, Kebenaran itu adalah seorang Wanita  
yang terbentuk untuk tidak memperlihatkan dasarnya.”<sup>1</sup>*

-Nietzsche-

## MUKADIMAH

Nietzsche menggambarkan “Kebenaran” sebagai seorang “Wanita”. Wanita yang misterius. Wanita yang perlu dipahami, dikagumi, sekaligus dihormati. Namun, seringkali banyak orang berusaha untuk menelanjunginya. Mereka mencoba mencari dan menangkap bagian *yang-terdalam* darinya. Berabad-abad lamanya, “Wanita” telah mempesona dunia. Bahkan, sejak awal penciptaan, Hawa telah mempesona Adam. Wanita begitu menarik. Tak ada kata menyerah untuk berusaha meraih, mendekap, bahkan mencecapinya. Itulah Wanita. Itulah Kebenaran. Ia selalu dikejar-kejar, “bahkan sampai ke ujung dunia pun akan kucari”, itulah kata ribuan bahkan jutaan manusia di muka bumi ini. Di hadapan Wanita, di hadapan Kebenaran, mereka menemukan rasa penasaran yang mencapai puncaknya. Dan pada saat yang sama, mereka merasa tak berdaya. Hingga akhirnya, mereka pun berkata, “Apakah ada Wanita? Apakah ada Kebenaran?”

Dari pertanyaan di atas, penulis akan mencoba memaparkan pemikiran Nietzsche mengenai “Kebenaran” (Wanita). “Apa itu Kebenaran? Apa yang ada di balik Kebenaran? Apakah Kebenaran (Wanita) itu benar-benar ada? Lalu, apa yang

dapat kita perbuat?” Melalui tuntunan pertanyaan-pertanyaan inilah penulis mencoba memasuki pemikiran Nietzsche mengenai Kebenaran.

## REALITAS SEADA-ADANYA, KEBENARAN, DAN KEHENDAK KUASA

Sebelum masuk dalam konsep Kebenaran Nietzsche, lebih dulu kita perlu bertanya mengenai realitas yang ada. “Apa itu realitas yang ada?” Nietzsche menolak realitas yang seringkali ditunjukkan berada *di-balik-dunia-senyatanya*, yang menurut Platon adalah *Idea*, bagi Aristoteles *Ousia*, menurut Descartes *Kesadaran (Res)*, *das Ding an sich* bagi Kant<sup>2</sup>, atau *Rob Absolut* menurut Hegel<sup>3</sup>. Bagi Nietzsche, realitas yang ada itu adalah “**realitas seada-adanya**”. Di sini, Nietzsche tampaknya tidak ingin “berlari” terlalu jauh. Baginya, justru dengan “berlari” ke *dunia-sana*, manusia seringkali lupa akan apa yang ada di samping kiri atau kanannya. Nietzsche ingin menunjukkan bahwa manusia seringkali memiliki kecenderungan untuk membuat fiksi tentang dunia yang lebih *nyata* dari senyatanya – mereka berlari ke *Idea*, *Ousia*, *Res*, *das Ding an sich*, atau *Rob Absolut*, yang jelas-jelas tidak “ada” (hanya sebuah khayalan belaka).<sup>4</sup>

“Realitas seada-adanya” itu, bagi Nietzsche, memiliki sifat kontradiktif, ambigu, positif dan negatif, kaotik, campur baur, dan juga benar sekaligus salah.<sup>5</sup> Namun, Nietzsche tidak berhenti di situ saja. Ia tentu saja berusaha memahami dan mengerti “realitas seada-adanya” itu melalui *kata*. Dan, pada saat yang sama, ia sadar mengenai keterbatasan *kata* itu sendiri. Walaupun begitu, Nietzsche tetap menggunakan *kata*, namun tidak berujung pada *fiksasi* sebuah *ide* atau *konsep*. Baginya, lewat *kata* yang ada, pemikiran dapat membuat kita paham atas apa yang lebih luas lagi.<sup>6</sup> Menurutnya, “*kata*” itu adalah **Kehendak Kuasa**.<sup>7</sup>

*“Dunia ini adalah Kehendak Kuasa – dan tak ada yang lain!  
Dan kamu dirimu sendiri juga adalah Kebendak Kuasa ini – dan tak ada yang lain!”\**

Bagi Nietzsche, *Kebendak Kuasa* ini merupakan gairah hidup yang paling primordial bukan hanya dalam diri manusia, melainkan juga di dalam seluruh realitas (dunia).<sup>9</sup> Hal ini juga bukan berarti Nietzsche ingin menunjukkan bahwa dunia ini maya. Justru Nietzsche ingin mengatakan bahwa dunia ini benar-benar nyata, dan kenyataan itu ditunjukkan dengan kenyataan primordial yang melandasi segala proses di dunia ini, yaitu *Kebendak Kuasa*.<sup>10</sup>

*Kebendak Kuasa* bukanlah suatu prinsip atau substansi metafisis, melainkan dapat dipahami sebagai *cause*. Namun, bukanlah sebuah “sebab eksterior” (yang bertindak atas sesuatu yang dapat menimbulkan “efek eksterior”), melainkan sebagai “*sebab*” sejauh *efek*-nya juga pada kehendak itu sendiri. *Kebendak Kuasa* ini adalah sebuah identitas yang bergerak (tidak mampat atau diam di tempat). Ia adalah sesuatu yang selalu mencari bentuk dan terus *menjadi* namun *belum-jadi*. Ia sebuah

*pra-bentuk* kehidupan yang selalu bergerak.<sup>11</sup> Ia tampak di mana saja dan berada dalam seluruh keberadaannya. Ia adalah suasana psikis dan metabolisme fisiologis makhluk hidup, hukum termodinamika di alam, gerak fisis, dan seluruh proses “menjadi” dari kosmos ini. Ia merupakan daya vital yang memotivasi segala sikap dan tindakan makhluk hidup, termasuk manusia. Dalam arti inilah, *Kehendak Kuasa* merupakan dasar dari segala sesuatu.<sup>12</sup> Namun, tetap perlu diingat bahwa *Kehendak Kuasa* bukanlah segala-galanya. *Kehendak Kuasa* bukanlah esensi realitas itu sendiri. Namun, di sisi lain *Kehendak Kuasa* tetap berguna untuk membantu kita memahami (meng-kata-kan) realitas.<sup>13</sup> Sebagai sebuah *kata*, *Kehendak Kuasa* sangat kaya dan sangat plural.

Lalu, apa itu kebenaran di hadapan sebuah *Kehendak Kuasa*? Bagi Nietzsche, kebenaran, seperti segala sesuatu yang lain, tak lain hanyalah salah satu fungsi *Kehendak Kuasa*. Kriteria kebenaran, baginya terletak dalam penambahan *Kehendak Kuasa*. Benar, jika menambah *Kehendak Kuasa*. Salah, jika mengurangi *Kehendak Kuasa*. Dengan begitu, kebenaran tidak bersangkut paut dengan isi logis suatu proposisi. Kebenaran atau kesalahan terletak pada derajat pengaruhnya pada *Kehendak Kuasa*. Jadi, pertanyaan sederhana yang dapat diajukan untuk menilai suatu kebenaran adalah “Seberapa besar derajat pengaruh proposisi yang kugunakan dalam kehidupanku sehari-hari? Apakah menambah atau mengurangi “*Kehendak Kuasa*”-ku?”<sup>14</sup>

## PERSPEKTIVISME

“Semua kebenaran adalah fiksi;  
setiap fiksi adalah interpretasi;  
dan semua interpretasi adalah perspektif.”<sup>15</sup>

Tentang “*Kebenaran Nietzsche*”, tampaknya kita perlu juga berbicara mengenai *perspektivisme*. Untuk memahami *perspektivisme*, baiklah kita memulai perjalanan kita dengan melihat “pengetahuan”. Telah banyak orang berusaha menemukan kebenaran dengan mendasarkan diri pada pengetahuan yang dianggap obyektif dan dapat dipercaya. Mereka percaya karena kebenaran itu telah melalui tahap-tahap ketat ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. Melalui pengetahuan, mereka percaya bahwa kebenaran yang absolut dapat diperoleh. Sebuah kebenaran yang merangkul semuanya —bersifat universal— berlaku kapan pun dan di mana pun. Namun, bagi Nietzsche, pengetahuan yang telah diandalkan berabad-abad lamanya ini, tak lain dan tak bukan adalah sebuah instrumen kekuasaan.<sup>16</sup> Ini berarti bahwa pengetahuan tetap saja tak bisa lepas dari *Kehendak Kuasa*. Maka, tujuan dari pengetahuan bukanlah mencari sebuah kebenaran absolut, melainkan lebih untuk menundukkan sesuatu. Kenyataan yang sebenarnya selalu berubah dengan dinamis, dengan kekuatan pengetahuan, dijadikanlah sebuah tatanan, rumusan, konsep, dan skema-skema yang menundukkan kenyataan pada sesuatu yang statis. Singkatnya,

pengetahuan berusaha mengubah *Warden* (“menjadi”) menjadi *Sein* (“ada”).<sup>17</sup> Bukankah ini sebuah praktek penaklukan? Maka, tak mengherankan jika pengetahuan seringkali tumbuh bersama kuasa. Seringkali apa yang dianggap sebagai pengetahuan, yang dianggap benar, hanyalah sebuah fiksi karena semua itu tergantung dari interpretasi sang penafsir (ilmuwan). Ada sebuah sudut pandang di sana. Ada sebuah kebutuhan di sana. Bahkan, seseorang harus yakin bahwa tindakannya itu benar sekalipun jika keyakinannya itu adalah sebuah kebohongan.<sup>18</sup> Maka, kebenaran dapat dikatakan sangat bersifat *perspektival*, tergantung perspektif penafsir. Dan pada analisis terakhir, perspektif ini adalah suatu *Kebendak Kuasa*. Inilah yang kemudian dikenal sebagai *perspektivisme Nietzsche*.<sup>19</sup> Maka, bagi Nietzsche tidak ada yang namanya *Kebenaran Absolut*.<sup>20</sup>

## KEBENARAN (WANITA) ITU ADA (?)

Jika menurut Nietzsche bahwa Kebenaran Absolut itu tidak ada,  
*“Apakah itu berarti bahwa **kebenaran (wanita)** yang sesungguhnya itu benar-benar tidak ada?”*

Bagi Nietzsche, kebenaran – sampai tahap ini – masih hanya ingin mengungkapkan kebutuhan subyektif manusia<sup>21</sup>. Kebenaran hanya dianggap sebagai sebuah *properti* yang dapat dimiliki. Banyak orang menganggap sesuatu benar karena ingin menganggapnya benar. Dengan begitu, “kebenaran” itu dirasa dapat memberi kelegaan, keamanan, dan ketenteraman bagi hidupnya. Bagi Nietzsche, kebenaran bukanlah sebuah *properti* atau harta milik.<sup>22</sup> Kebenaran tidak dapat di-*fix*-kan, apalagi jika hanya untuk memenuhi kebutuhan diri sendiri. Menurutnyaa :

“Kebenaran-kebenaran adalah ilusi-ilusi yang telah dilupakan bahwa mereka itu ilusi, metafor-metafor usang yang telah kehilangan kekuatannya, keping uang yang telah terhapus gambarnya yang tidak lagi dianggap sebagai uang melainkan logam belaka.”<sup>23</sup>

Namun, “bukankah dengan mengatakan bahwa ‘kebenaran itu ilusi’, pernyataan Nietzsche itu juga dapat dianggap sebagai sebuah “‘ilusi” (sejauh itu dianggap benar)? Dan, dengan begitu tidak ada kebenaran?” Tentu saja ini tidak mudah.

Bagi Derrida, Kebenaran dalam pemikiran Nietzsche itu tidak ada, yang ada hanyalah selubung.<sup>24</sup> Sedangkan, Goenawan Mohamad berpandangan bahwa “bila Nietzsche menganggap kebenaran sebagai ilusi, maka itu artinya ada yang ‘benar’ dan ada yang ‘ilusi’. Dan, St. Sunardi mengungkapkan, “bukankah dengan mengutarakan kalimat itu (*kebenaran adalah ilusi*), Nietzsche sebenarnya mengutarakan kebenaran?” Dengan begitu, jelaslah di sini bahwa posisi Goenawan Mohamad

dan St. Sunardi menunjukkan bahwa **kebenaran (wanita)** dalam pemikiran Nietzsche itu **Ada**.<sup>25</sup> Dan pointnya, Nietzsche hanya ingin menggugah kita untuk selalu menguji, bertanya, meragukan, dan mempertanyakan kembali kebenaran (wanita) yang kita yakini benar selama ini, “Mungkin saja kebenaran (wanita) yang kita yakini selama ini hanyalah sebuah ilusi?” “Hati-hati!” mungkin itu yang ingin disampaikan Nietzsche, namun ia tidak menolak Ada-nya kebenaran (wanita) itu sendiri. Penulis pun setuju dengan pandangan atau posisi ini.

## DI HADAPAN WANITA (KEBENARAN) (?)

Setelah kita meyakini bahwa wanita (kebenaran) itu Ada;  
Lalu, “Apa yang harus kita perbuat di hadapan wanita (kebenaran)?”

Wanita adalah misteri.<sup>26</sup> Wanita tidak akan membiarkan dirinya ditaklukkan.<sup>27</sup> Wanita adalah sebuah horizon ketakterbatasan di hadapan manusia. Jika kebenaran adalah wanita, maka para filsuf dogmatis adalah pria-pria bodoh yang tidak tahu bagaimana caranya mengambil hati para wanita. Bagi Nietzsche, para filsuf ini terlalu percaya diri, dogmatis, dan serius.<sup>28</sup> Mereka seperti anak-anak muda Mesir yang karena rasa ingin tahunya, masuk ke kuil dan menyingkap selubung patung-patung. Mereka ingin mengetahui kebenaran sebenar-benarnya. Bagi Nietzsche, “Itu semua merupakan kejjikan yang sudah kita campakkan; Kita tidak lagi percaya bahwa sebuah kebenaran akan tetap sebuah kebenaran manakala selubungnya disingkap.”<sup>29</sup> Kebenaran itu adalah wanita dengan selubungnya —*dua-duanya*. Di hadapannya kita perlu menjunjung sopan santun dan hormat.

Namun, bagi Nietzsche, wanita (kebenaran) bukanlah sebuah tujuan (*telos*). Wanita adalah dunia, hidup, dan realitas apa adanya. Namun, bukan berarti hanya diterima apa adanya. Melainkan, kita perlu menanggapinya dengan “*ya-tidak*” sekaligus. Tak lebih, tak kurang. Ia juga adalah kata. Sebagai kata, ia juga tak ingin dipermainkan berlebihan —Derrida telah melakukannya, dan telah menyakiti hatinya.<sup>30</sup> Di hadapan wanita, kita perlu berhenti di permukaan, di lipatan, di kulit luar, karena tahu persis arti sebuah kedalaman seorang wanita (kebenaran).

“*Beraniakah kita berhenti ???*”



## Catatan Akhir

\* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

- <sup>1</sup> Kata Pengantar Nietzsche paragraf keempat dalam bukunya yang berjudul *La Gaya Scienza (Pengetahuan yang Mengasyikkan)*. Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Galang Press, 2004), 123.
- <sup>2</sup> A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 112.
- <sup>3</sup> Bdk. Fitzgerald K. Sitorus, “Mengatasi ‘Surga’, Mengiyakan ‘Dunia’”, *Driyarkara* No.1/2003: 35.
- <sup>4</sup> A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 2004, 112.
- <sup>5</sup> Dalam pandangan ini, Nietzsche mengikuti pemikiran Herakleitos. Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 111 & 114.
- <sup>6</sup> Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 236.
- <sup>7</sup> Bdk. Dwi Kristanto, “Konsep Friedrich Nietzsche tentang Kebenaran”, *Driyarkara* No.2/2004: 81.
- <sup>8</sup> “*This world is the Will to Power —and nothing else! And you yourselves too are this Will to Power —and nothing else!*”. Bdk. Frederick Copleston, *A History of Philosophy Vol. VII* (London: Search Press, 1963), 407.
- <sup>9</sup> Bdk. F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia, 1963), 271.
- <sup>10</sup> F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, 272.
- <sup>11</sup> F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, 239.
- <sup>12</sup> Bdk. Effendi Kusuma Sunur, “Matinya Kebenaran: Hilangnya Yang Absolut dalam Perspektivisme Nietzsche”, *Driyarkara* No.2/2007, Jakarta: STF Driyarkara, 52.
- <sup>13</sup> Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 239.
- <sup>14</sup> Bdk. “*Truth is not a property of statements, but a function activity; more specifically, individual activity.*” (Grimm dari *Nietzsche Werke*, sebagaimana dikutip dalam “Konsep Friedrich Nietzsche tentang Kebenaran”, Dwi Kristanto, 83).
- <sup>15</sup> Bdk. Frederick Copleston, *A History of Philosophy Vol. VII*, 410.
- <sup>16</sup> Bdk. F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, 273.
- <sup>17</sup> F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, 273.
- <sup>18</sup> Bdk. Nate Olson, 2001, “Perspectivism and Truth in Nietzsche’s Philosophy: A Critical Look at the Apparent Contradiction”, <http://www.stolaf.edu/depts/philosophy/reed/2001/perspectivism.html> (diakses pada Rabu, 30 September 2009, Pkl. 10.20 WIB).
- <sup>19</sup> Nate Olson, 2001, “Perspectivism and Truth in Nietzsche’s Philosophy: A Critical Look at the Apparent Contradiction”.
- <sup>20</sup> Bdk. Nate Olson, 2001, “Perspectivism and Truth in Nietzsche’s Philosophy: A Critical Look at the Apparent Contradiction”.
- <sup>21</sup> Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 125.
- <sup>22</sup> Bdk. Alessandra Tanesini, “Nietzsche Theory of Truth”, *Australasian Journal of Philosophy* Vol. 73, No. 4, December 1995, 552.
- <sup>23</sup> Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 124.
- <sup>24</sup> Pandangan ini disimpulkan Derrida setelah mencoba membaca teks metaforis Nietzsche mengenai wanita (“kebenaran itu wanita”). Derrida mencoba membacanya dengan *oposisi biner* dan disimpulkan bahwa ternyata “wanita itu hanyalah selubung, ketika selubung itu dijatuhkan, maka akan tampaklah bahwa kebenaran itu tidak ada”. (A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 134-138.)
- <sup>25</sup> Kebenarannya di sini tentunya memiliki *kriterium* tersendiri, yang berbeda dari Descartes — kebenaran adalah semakin tingginya kesadaran orang akan adanya kekuatan. Nietzsche *pragmatis*. Jika ada sebuah nilai positif dari teori kebenaran menurut Nietzsche, selain pragmatisme, itu tampak dalam pengingatan Nietzsche di depan “bahaya dogmatisme kebenaran” (sebagaimana

- sudah diingatkan oleh Karl Popper)(A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 126-128).
- <sup>26</sup> Sri Rahayu Wilujeng dan P. Hardono Hadi, “Makna Kebenaran dalam Epistemologi Friedrich Wilhelm Nietzsche”, *Humanika* no. 19 (3), Juli 2006, 378.
- <sup>27</sup> Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 133.
- <sup>28</sup> Bdk. Sri Rahayu Wilujeng dan P. Hardono Hadi, “Makna Kebenaran dalam Epistemologi Friedrich Wilhelm Nietzsche”, 378.
- <sup>29</sup> Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 140.
- <sup>30</sup> Bdk. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, 134-138.

## DAFTAR PUSTAKA

- Copleston, Frederick. 1963. *A History of Philosophy Vol. VII*. London: Search Press.
- Hardiman, F. Budi. 2004. *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia.
- Kristanto, Dwi. “Konsep Friedrich Nietzsche tentang Kebenaran”. *Driyarkara* No.2/2004. Jakarta: STF Driyarkara.
- Sitorus, Fitzgerald K. “Mengatasi ‘Surga’, Mengiyakan ‘Dunia’”. *Driyarkara* No.1/2003. Jakarta: STF Driyarkara.
- Sunur, Effendi Kusuma. “Matinya Kebenaran: Hilangnya Yang Absolut dalam Perspektivisme Nietzsche “. *Driyarkara* No.2/2007. Jakarta: STF Driyarkara.
- Tanesini, Alessandra. 1995. “Nietzsche Theory of Truth”. *Australasian Journal of Philosophy* Vol. 73, No. 4, December 1995.
- Wibowo, A. Setyo. 2004. *Gaya Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Galang Press.
- Wilujeng, Sri Rahayu dan P. Hardono Hadi. “Makna Kebenaran dalam Epistemologi Friedrich Wilhelm Nietzsche”. *Humanika* edisi XIX(3) Juli 2006. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Olson, Nate. 2001. “Perspectivism and Truth in Nietzsche’s Philosophy: A Critical Look at the Apparent Contradiction”. <http://www.stolaf.edu/depts/philosophy/reed/2001/perspectivism.html> (diakses pada Rabu, 30 September 2009, Pkl. 10.20 WIB).



## ZARATHUSTRA BERKATA, “SAYA ORANG GILA.”

Leslie Joseph Bingkasan\*

**Abstrak:** Apakah kegilaan itu, ketika Friedrich Nietzsche dalam karyanya *The Gay Science*, mencanangkan kematian Tuhan justru lewat mulut orang gila? Dalam paham kita sehari-hari, orang gila tidak lebih dari yang tidak mempunyai pikiran, orang yang tidak waras dan tidak dapat bertanggungjawab atas tindakannya. Dalam tulisan ini, penulis ingin menyampaikan eksplorasi penulis tentang sosok orang gila yang ditampilkan oleh Nietzsche. Orang gila itu bukan orang yang tidak waras, dia memiliki pikiran yang sadar dan aktif seperti layaknya orang yang waras. Dia dapat menimbang-nimbang dan membuat keputusan yang sadar. Jika dia memang gila (dalam arti patologis), kegiatan seperti ini sudah tentu tidak dapat dilakukan. Dalam tulisan ini, penulis juga menyinggung sedikit karya dari Kahlil Gibran, yang juga menggunakan sosok orang gila yang mirip orang gila-nya Nietzsche sebagai pembandingan.

**Kata-kata Kunci:** orang gila, kegilaan, Friedrich Nietzsche, Kahlil Gibran

*Si orang sinting: Pernahkah kalian mendengar kisah tentang orang sinting, yang menyalakan lentera pada siang bolong, berlarian ke pasar dan berteriak-teriak tanpa henti ‘Saya mencari Tuhan!’*

Begitulah pembukaan teks dari Buku III n.125 dari *The Gay Science* (selanjutnya saya akan sebut sebagai *teks*) oleh Friedrich Nietzsche. *Teks* ini terkenal karena *teks* ini mencanangkan kematian Tuhan dan siapa pembunuh Tuhan. Tetapi, secara pribadi, saya lebih tertarik untuk menyoroti teks ini dari aspek subjek terpilih yang *digunakan* untuk mencanangkan dan membuat tuduhan tentang kematian Tuhan—si orang sinting, atau dalam hidup kita sehari-hari lebih lazim dan biasa dipanggil *orang gila*.

Banyak tafsir yang boleh kita lakukan, secara ketat ilmiah atau progresif, untuk mengetahui alasan Nietzsche memilih sosok orang gila untuk mengumumkan kematian Tuhan. Untuk suatu proyek yang penting seperti mengumumkan kematian Tuhan dan lalu hendak meyakinkan orang bahwa ini memang benar-benar terjadi, bukankah sosok *orang waras* lebih dipercaya? Kita tentu tahu kelanjutan dari nasib si orang gila dalam *teks* itu—dia ditertawakan. Akhirnya, orang gila itu diam dan *bengong* sendiri di tengah kerumunan orang-orang di pasar. Ucapan “Saya datang terlalu awal...” mungkin dapat kita tafsirkan sebagai rasa putus asa dari si orang gila untuk menerima nasibnya yang tidak didengarkan.

Dari *teks* itu juga, kita dapat membaca (sebelum ucapan pada alinea sebelum ini) bahwa “...*si orang sinting diam, menimbang-nimbang lagi para pendengarnya:mereka juga diam dan memandangnya tanpa mengerti ...*” Orang gila itu menimbang-nimbang. Membuat pertimbangan melibatkan proses berpikir yang aktif dan sadar dari orang yang melakukannya. Dengan ini, saya berpendapat bahwa orang gila yang dihadirkan Nietzsche dalam *teks* ini bukanlah orang gila yang biasanya kita kenal dan tahu dari pengalaman hidup kita. Kegilaan yang dialami oleh si orang gila dalam *teks* itu bukanlah suatu kegilaan yang telah kehilangan segala fakultas pemikirannya, tetapi kegilaan yang mau menunjukkan orang-orang di pasar itu (dan juga para pembaca) bahwa mungkin yang *gila* itu justru orang-orang yang selalu mengambil jarak aman dalam *ke-sadar-an* kita.

Menimbang-nimbang melibatkan proses berpikir yang sadar dan aktif. Jika suatu keputusan diambil, keputusan itu tentu sudah melalui proses berpikir. Berpikir adalah menciptakan. *Menciptakan* membawa konotasi senantiasa berubah, tidak ada yang baru. Walaupun tidak ada yang baru sama sekali, tetap ada sisi yang diperbaiki. Seorang filsuf, menurut Nietzsche, jangan sampai mengizinkan konsep, opini, masa lalu, dan buku-buku menjadi penghalang antar dirinya dan hal-hal di sekelilingnya.<sup>2</sup> Mungkin ini yang mau dibawakan oleh si orang gila dari Nietzsche. Pada zaman Nietzsche, ateisme bukanlah sesuatu yang baru. Jadi, tanpa kehadiran si orang gila untuk mencanangkan kematian Tuhan, Tuhan memang sudah mati bagi banyak orang pada zaman Nietzsche hidup. Namun, apakah yang menyebabkan kematian Tuhan? Sebab, yang terkenal adalah modernitas yang mengagungkan rasio, *Renaissance* yang mengagungkan posisi manusia sebagai pusat tumpuan dunia. Tuhan sudah tidak perlu lagi. Tetapi menurut si orang gila, paling tidak dalam *teks*, manusialah yang membunuh Tuhan. Betul atau tidak, kita diajak oleh si orang gila untuk berpikir lebih lanjut lagi dan bukan hanya terpenjara dalam pikiran yang sudah sedia ada tentang apakah Tuhan itu perlu atau tidak.

Sudah sekian lama Tuhan merupakan kebenaran yang tidak terbantahkan. Pada Abad Pertengahan, dunia menjadi kancah Tuhan beraksi (tentu saja lewat para petinggi agama), Tuhan menjadi pusat bagi pemikiran manusia. Memang, tidak semuanya negatif karena masih ada beberapa tokoh yang berusaha untuk membuat sintesis yang meyakinkan tanpa jatuh ke penerimaan Tuhan secara naif. Nietzsche mengatakan bahwa kepercayaan akan kebenaran adalah kegilaan, dan yang mencirikan kegilaan adalah kebutaan.<sup>3</sup> Menjadi lemah (dekaden) adalah menyimpang dari nalar secara sadar. Tetapi, menyimpang dengan yakin dan dengan penuh keyakinan mau mengikuti penyimpangan itu, inilah yang dinamakan gila.<sup>4</sup> Jadi gila bukan sekedar tidak koherensinya pemikiran.

Felman melanjutkan bahwa yang mencirikan kegilaan bukan sekedar kebutaan, tetapi kebutaan yang buta terhadap dirinya sendiri, atau dengan kata lain dia tidak tahu bahwa dirinya itu *buta*, *buta* sehingga nalar juga harus ikut berilusi. Jika demikian, bagaimanakah kita mengetahui batas nalar dan kegilaan, karena nalar dan kegilaan juga sama-sama mengejar semacam bentuk “penalaran”, karena penyimpangan

dengan penuh keyakinan bukanlah suatu kegiatan yang spontan tanpa berpikir. Jika kegilaan adalah satu bentuk keyakinan akan nalar, maka tidak ada keyakinan yang bebas dari tuduhan kegilaan. Maka, kegilaan dan nalar sebenarnya saling terkait; kegilaan adalah fenomena dari pikiran. Di sini pikiran yang dimaksudkan adalah pikiran yang melawan pikiran dari yang selain dari dirinya. Felman juga mengatakan bahwa kegilaan hanya dapat ada dalam dunia yang sedang berkonflik, yaitu dalam konflik pikiran. Persoalan kegilaan tidak lain adalah persoalan pikiran dan Felman mengatakan bahwa Nietzsche memasukkan pikiran ke dalam kegilaan. Maka, kita tidak perlu heran dengan orang gila dalam *teks* itu yang menimbang-nimbang dan juga mengumumkan hal-hal yang penting. Si orang gila bukanlah orang gila biasa, tetapi dapat disebut atau dianggap sebagai seorang tokoh, atau mungkin *nabi di zaman ini*.

Dalam *Melampaui Baik dan Jahat*, Nietzsche dengan panjang lebar mengatakan bahwa kita harus membedakan “buruh yang berfilsafat” dari filsuf. Bagi sang buruh, pekerjaan yang baik adalah merumuskan nilai-nilai masa lalu yang dominan. Ini dilakukan dengan penuh kehalusan dan dengan keinginan yang kuat. Dari ini sang buruh mendapat kepuasan. Nilai-nilai masa lalu itu dalam beberapa waktu dikenal sebagai “kebenaran” (berhala-berhala). Nilai-nilai ini dapat diteliti. Usaha penelitian ini penting dan mereka yang mengabdikan diri untuk penelitian ini menjadi pengikut “Kant dan Hegel”.

Di pihak yang lain, sang filsuf mempunyai tugas yang berbeda. Sang filsuf juga harus melakukan apa yang dilakukan oleh sang buruh. Tetapi, si filsuf juga harus menjadi penulis puisi, kolektor dan sang petualang, moralis, peramal, bersemangat bebas dan semua yang lain supaya si filsuf dapat melampaui nilai-nilai manusiawi dan nilai emosional. Semua ini adalah supaya dia dapat melihat semua penilaian itu dengan sudut pandang dan suara hati yang bermacam-macam. Semua ini baru merupakan kondisi awal bagi tugas si filsuf. Filsuf yang murni adalah legislator nilai, dengan kata lain menciptakan nilai dan ini merupakan satu tugas yang lebih mulia. Dalam satu aforisme, Nietzsche mengatakan: “Apakah ada filsuf seperti itu sekarang? Sudah adakah filsuf seperti itu? Bukankah filsuf seperti itu harus ada?” Dan dalam aforisme selanjutnya, dia menjawab pertanyaan itu—filsuf seperti itu belum ada, *aku datang terlalu awal*, tidak ada yang dapat memahami si orang gila.

Dalam karya Nietzsche, kebanyakan teks merupakan aforisme. Makna yang disampaikan bersifat enigmatis dan dengan ini Nietzsche sering memperdaya para pembacanya (bukankah karena ini Nietzsche dianggap seorang ateis?). Salah seorang komentator Nietzsche mengatakan bahwa metafor dan gambaran yang banyak digunakan oleh Nietzsche dalam karyanya sebaiknya diterjemahkan menjadi *pikiran*, atau gambaran yang dihasilkan oleh pikiran. Jika tidak, kita hanya akan memahaminya sebagai suara yang kaya dan sarat makna tetapi ceriwis, sulit untuk diterima.

Selain Nietzsche, masih ada seorang penulis yang juga menggunakan sosok orang gila dalam salah satu karyanya—Kahlil Gibran. Gibran menggambarkan

keadaan dirinya sebagai seorang seniman. Dalam kesendiriannya, dia menemukan “kebebasan dan keamanan” dan “kegilaannya”—kreativitasnya. Gibran pernah menulis tentang “kegilaan” kepada seorang teman. Teman Gibran sedang di ambang kegilaan. Untuk ini Gibran memberitahu temannya: *...ini merupakan berita baik, ketakutan yang megah, kemegahan dan keindahan yang mengerikan*. Gibran mengatakan bahwa kegilaan adalah langkah pertama menuju ketidak-egoisan. Maka, kepada temannya itu, dia mengatakan, “Gila-lah dan beritahu kepada kami apa yang ada di balik selubung ‘kewarasan’. Tujuan hidup adalah untuk membawa kita semakin mendekat untuk menguak rahasia-rahasia di balik selubung itu, dan kegilaan adalah satu-satunya jalan. Jadilah gila, dan tetaplah menjadi saudara gila kepada saudaramu yang *gila* ini.”<sup>5</sup>

Gibran memang senang dengan tema “kegilaan”. Gibran mengenal perumpamaan dari para sufi. Untuk para sufi, “orang gila”, lewat ucapan tentang hal-hal yang kasar, tercela dan tidak dapat diduga, menjadi alat untuk menarik perhatian orang-orang dalam menyampaikan sesuatu. Kegilaan juga dapat digambarkan sebagai sesuatu yang mirip iluminasi. Gibran mengeksplorasi pandangan para sufi tentang kemanusiaan yang tidak memiliki sifat alamiah yang tetap, tidak ada kesatuan; dan di balik topeng-topeng kepribadian yang terkondisikan, terletak satu “esensi”. Esensi ini hanya dapat bertumbuh tanpa penyertaan kepribadian manusia—topeng yang harus dilepaskan. Dalam pembukaan *The Madman: His Parables and Poems*, Gibran menceritakan perihal melepaskan topeng. Dalam pembukaan itu, si orang gila menjawab pertanyaan bagaimana dia menjadi orang gila. Dia mengatakan bahwa jauh sebelum para dewa lahir, dia bangun dari tidur yang dalam dan mendapati semua topengnya telah hilang karena dicuri. Topeng itu adalah tujuh topeng yang diciptakannya dan dipakai sejak tujuh kehidupannya yang lampau. Lalu, dia berlari tanpa topeng di tengah kerumunan di jalan sambil berteriak, “Pencuri, pencuri...celakalah para pencuri itu.” Dia ditertawakan dan ada pula yang lari karena takut akan dia. Lalu, di pasar, ada seorang anak remaja yang berdiri di atap rumah dan berseru, “Dia orang gila!” Lalu, Gibran melanjutkan ceritanya itu, dia melihat ke atas (ke arah anak remaja itu), dan untuk pertama kali sang surya membelai wajah telanjangnya. Jiwanya berkobar-kobar oleh cinta akan sang surya, dan dia tidak lagi menginginkan topeng-topengku.

Dan selanjutnya dia itu mensyukuri para pencuri yang mencuri topeng-topengnya lalu mengatakan, *“Begitulah aku menjadi orang gila.”*

Topeng menjadi selubung kita untuk tidak mau menampilkan pribadi kita yang seadanya. Tanpa topeng, kita tidak dapat menyembunyikan siapa kita. Orang gila-nya Gibran akhirnya sadar dan malah berterima kasih kepada para pencuri topeng, mereka yang melanjangi kepribadiannya sehingga dia mau tidak mau harus bersikap jujur dan tidak berpura-pura. Ironisnya, Gibran lalu mengatakan bahwa dengan hilangnya topeng itu dan juga dengan sadarnya dia ketika wajahnya dibelai oleh cahaya sang surya, dia lalu mengatakan dia menjadi orang gila. Tentu orang gila di sini bukan orang gila yang patologis tetapi menurut saya mirip dengan

orang gila-nya Nietzsche, yang memiliki pikiran yang sadar. Orang gila-nya Nietzsche dan orang gila-nya Gibran mempunyai agenda yang sama. Dan jika dibaca dengan teliti, kita tidak dapat menyangkal persamaan yang ada di dalam tulisan mereka (ada sumber yang mengatakan bahwa Gibran memang terpengaruh oleh Nietzsche).

Jadi, orang gila dalam tulisannya Nietzsche sebaiknya menjadi refleksi diri kita dalam mengarungi kehidupan sehari-hari. Bukankah di sekeliling kita, di dunia juga banyak *orang gila* yang memang gila secara patologis atau mereka yang melakukan hal-hal yang tidak masuk akal tetapi melakukan pembenaran yang *keren* sehingga menjadi sesuatu yang harus dipatuhi oleh masyarakat (berbagai aturan yang tidak perlu ada tetapi di-ada-ada-kan). Tetapi, banyak juga *orang gila* yang menurut gambaran Nietzsche dan Gibran, yang oleh *iluminasi* dan berpikir secara sadar, melakukan sesuatu yang memang dianggap dunia sebagai tidak masuk akal tetapi di kemudian hari malah menjadi sesuatu yang diagungkan (Einstein, Thomas Edison dll), yang juga lewat banyak kegagalan tetapi akhirnya berhasil.

Kita, dalam *kegilaan* kita sehari-hari, seharusnya dapat membawa kedamaian dan kesejahteraan bagi mereka di sekitar kita. Walaupun kita tidak dipahami dan lalu ditolak tetapi kita tidak jatuh. Jangan sampai kita menjadi orang gila yang hanya tahu menindas dan memanfaatkan orang lain demi kepentingan kita.

---

## Catatan Akhir

\* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

<sup>1</sup> Pembukaan dari Buku III, n 125, *The Gay Science* seperti dikutip dan diterjemahkan oleh A. Setyo Wibowo dalam *Gaya Filsafat Nietzsche*.

<sup>2</sup> Shoshana Felman, "Madness and Philosophy or Literature's Reason", *Yale French Studies* No. 52, Graphesis; Perspective in Literature and Philosophy, 206-228.

<sup>3</sup> Pembukaan dari Buku III, n 125, *The Gay Science* seperti dikutip dan diterjemahkan oleh A. Setyo Wibowo dalam *Gaya Filsafat Nietzsche*.

<sup>4</sup> Shoshana Felman, "Madness and Philosophy or Literature's Reason", *Yale French Studies*, No. 52, 206-228.

<sup>5</sup> Suheil Bushrui and Joe Jenkins, *Kahlil Gibran: Man And Poet*, (Massachusetts: Oneworld Publications, 1998).



**DAFTAR PUSTAKA**

- Bushrui, Suheil and Joe Jenkins. 1998. *Kahlil Gibran: Man And Poet*. Massachusets: Oneworld Publications.
- Felman, Shoshana. 1975. "Madness and Philosophy or Literature's Reason", *Yale French Studies* No. 52. Graphesis; Perspective in Literature and Philosophy, Yale University Press.
- Gibran, Kahlil. 2007. "The Madman: His Parables and Poems" dalam *Kahlil Gibran: The Collected Works*. New York: Every Man's Library.
- Kaufmann, Walter. 1974. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pearson, Keith Ansell. 2006. "Friedrich Nietzsche: An Introduction to his Thought, Life, and Work" dalam *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publication.
- Setyo Wibowo. A. 2004. *Gaya Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Galang Press.

## Dapatkan edisi Jurnal DRIYARKARA sebelumnya

|                       |   |
|-----------------------|---|
| Edisi th. XXVII No 1  | : Kita para Pembunuh Tuhan                          |
| Edisi th. XXVII No 2  | : Tuhan yang tak pernah Mati                        |
| Edisi th. XXVIII No 2 | : Filsafat Ekonomi dan Keadilan                     |
| Edisi th. XXVIII No 3 | : Wacana Perempuan                                  |
| Edisi th. XXIX No 1   | : Massa dan Kuasa: Berefleksi bersama Elias Canetti |

## Formulir Berlangganan Jurnal DRIYARKARA

Mohon dicatat sebagai pelanggan Jurnal DRIYARKARA mulai edisi: .....

Nama Lengkap : .....

Alamat : .....

.....

..... Kode Pos.....

Tlp. : ..... Hp : .....

Fax. : ..... Email : .....

Bersama ini kami kirimkan biaya berlangganan untuk ..... tahun/ .... edisi sebesar: Rp.

.....

Pembayaran\* kami lakukan dengan:

Tunai Rp. .... diserahkan di STF Driyarkara, Jakarta, tgl. ....

Wesel Pos ke alamat Jurnal Driyarkara No. Resi ..... tgl. ....

Transfer uang ke Rekening 094.0563836 atas nama J. Sudarminta/Thomas S.

Sarjumnarsa, BCA KCP Rawamangun

Bukti pembayaran beserta Formulir Berlangganan kami kirimkan ke Jurnal Filsafat DRIYARKARA, Jl. Cempaka Putih Indah 100A, Jembatan Serong, Rawasari, Jkt 10520 melalui POS atau Fax (021) 4224866, telp. (021) 4247129

\* Beri tanda ✓ pada pilihan yang diinginkan.

..... 201...

Hormat kami,

.....

Nama Pelanggan

|   |
|---|
| <p>Langganan Bayar di Depan:<br/>4 edisi (1 tahun) Rp. 60.000<br/>8 edisi (2 tahun)</p> |
|---|

