

DRIYARUKARA

Th. XXXI no. 2 / 2010

JURNAL FILSAFAT

JURNAL FILSAFAT

DRIYARUKARA

FILSAFAT BAHASA



FILSAFAT BAHASA

ISSN: 0216-0243

DAFTAR ISI JURNAL DRIYARKARA

Pengantar redaksi.....1

Filsafat Bahasa

MAKNA DAN ACUAN MENURUT PEMIKIRAN GOTTLOB FERGE

Tentang Syarat Kemungkinan Bahasa dan Tindakan Komunikasi

V. Ito Prajna-Nugroho3

KEBERMAKNAAN BAHASA YANG TIDAK MEMILIKI “REFERENCE”

Bertolak dari Teori “Sense” (Sinn) dan “Reference” (Bedeutung) Frege

Sunaryo 17

METAFORA DALAM BAHASA FILSAFAT

Chandra Saputra Purnama 25

FENOMENOLOGI LINGUISTIK AUSTIN

Ernest Justin 33

TEORI IMPLIKATUR PERCAKAPAN MENURUT PAUL GRICE

Lisa Ra’ra’ Taruk Allo 43

MAKNA DALAM DUNIA

Tinjauan Filsafat Bahasa, Hermeneutika, dan Epistemologi

Peter B. Devantara 51

Artikel Lepas

RUANG, GERAK, DAN TUBUH PEREMPUAN

Meninjau Fenomenologi Feminis Iris Marion Young

Trisno S. Sutanto 65

KETIDAKPATUHAN SIPIL SEBAGAI TINDAKAN POLITIK

Sebuah pemikiran John Rawls

Effendi Kusuma Sunur 75

BAHASA DAN MAKNA TERDALAMNYA

Dalam kehidupan sehari-hari, sebagai manusia yang hidup dalam masyarakat, kita senantiasa berjumpa dengan orang lain. Dalam perjumpaan itu, tanpa menutup kemungkinan, kita juga berdialog, bercakap-cakap, mengungkapkan sesuatu, berdebat, memberikan perintah, tanda, dll kepada orang lain atau sebaliknya. Dengan kata lain, muncul suatu komunikasi baik secara verbal atau pun non verbal antarperson. Di samping itu, jika kita memiliki suatu minat dalam bidang sastra, kita seringkali menemukan suatu alunan yang indah, tak terpikirkan dalam sebuah karya itu. Kita dapat tertarik masuk ke dalam sebuah emosi yang dituturkan dalam suatu karya sastra itu sendiri tanpa kita sadari. Rasanya, kita ikut ambil bagian dalam karya itu dan merasa asyik dalam kegiatan itu. Namun, gagasan apa yang ada di balik itu semua? Apa yang terpenting di dalamnya? Batas-batas kemungkinan apa yang ada di dalamnya? Atau tujuan apa yang diharapkan dari komunikasi itu sendiri?

Tanpa mau mengurangi makna yang lebih dalam, tentu salah satu tujuan yang tidak bisa disangkal adalah supaya orang lain memahami apa yang sedang dipikirkan, apa yang sedang dirasakan, atau apa yang sedang terjadi pada subjek itu sendiri. Maka untuk sampai ke situ, orang butuh bahasa dan pemaknaan atas bahasa itu sebagai mediumnya. Tanpa adanya bahasa yang diungkapkan entah lewat verbal atau pun non verbal, kita kehilangan unsur terpenting dari sebuah pemikiran. Namun hal yang tidak kalah pentingnya adalah bagaimana menangkap makna itu sendiri. Pemaknaan atas bahasa dapat membantu orang untuk menyelami suatu realitas yang kompleks.

Mengingat pentingnya bahasa dan makna dalam kehidupan sehari-hari, pada kesempatan ini, Jurnal Driyarkara ingin menampilkan beberapa pemikiran filosofis mengenai bahasa sehingga kita pun dapat menggali hal terdalam dari sebuah bahasa dan makna terdalamnya. Kadang kala tanpa kita sadari, dalam kehidupan ini, ada suatu realitas-realitas yang tersembunyi dan butuh pemaknaan. Filsafat bahasa dapat membantu untuk menjelaskan apa itu makna dan bagaimana kita menangkapnya.

Maka, selamat membaca dan mendalami beberapa pemikiran dari para filsuf yang diungkapkan dan digagas kembali lewat tulisan-tulisan di dalam Jurnal Driyarkara kali ini.

-redaksi-

**MAKNA DAN ACUAN
MENURUT PEMIKIRAN GOTTLLOB FREGE
Tentang Syarat Kemungkinan Bahasa dan Tindakan Komunikasi
V. Ito Prajna-Nugroho***

Abstrak: Bersama dengan berkembangnya kajian filsafat bahasa, untuk pertama kalinya dalam sejarah filsafat Barat, *bahasa* tidak hanya dipandang sebagai alat komunikasi. Lebih dari sekedar alat, bahasa disadari sebagai suatu wilayah yang memuat permasalahan-permasalahan filosofis paling mendasar. Apa yang kerap dilupakan adalah kenyataan bahwa titik balik orientasi filsafat kepada bahasa itu dipelopori oleh seorang ahli logika yang pada awalnya sama sekali tidak dikenal, yaitu Gottlob Frege. Beberapa pokok pemikiran Frege menjadi landasan bagi kajian filsafat bahasa seterusnya. Dengan mempertanyakan soal syarat kemungkinan bahasa, Frege masuk ke dalam pengandaian-pengandaian mendasar yang telah selalu termuat dalam bahasa. Melalui pertanyaan mengapa ada makna daripada tidak sama sekali, Frege membongkar permasalahan-permasalahan filosofis-epistemologis yang sebenarnya telah selalu kita andaikan dalam kegiatan berbahasa sehari-hari. Frege telah menetapkan dasar dan arah bagi perkembangan filsafat kontemporer, yakni dengan menunjuk pada perbedaan fundamental antara makna dan acuannya, antara isi-kebenaran suatu pernyataan yang sifatnya logis-konseptual dan bentuk-bentuk pengungkapannya yang bersifat psikologis-material. Semenjak Frege, setiap klaim kebenaran yang diajukan oleh filsafat akan selalu diuji dengan membenturkan klaim tersebut pada batas-batasnya sendiri. Batas-batas itu adalah bahasa.

Kata-kata kunci: makna (*Sinn/Sense*), acuan (*Bedeutung/Reference*), subjektivitas, objektivitas, sifat psikologis modus ungkapan bahasa, sifat logis isi suatu ungkapan, pikiran, pemikiran, idea, konsep, isi-kebenaran pernyataan, bentuk-bentuk ekspresi bahasa, idealisme, naturalisme, psikologisme.

Latar Belakang

Salah satu persoalan dasar yang dihadapi filsafat bahasa adalah persoalan mengenai makna. Bagaimanakah suatu kata, suatu kalimat, atau suatu ujaran dapat dipahami dalam artinya yang tertentu, tidak saja oleh diri kita sendiri, tetapi juga oleh semua orang lain sebagai pengguna bahasa yang sama? Bagaimana setiap orang dapat memahami arti suatu ujaran bahasa yang tertentu? Bagaimana mungkin bahasa dapat membawa dan mengungkapkan makna yang begitu kaya tetapi dapat dimengerti oleh semua orang? Apa yang memungkinkan kita dapat memahami makna bahasa yang tertentu?¹ Dan akhirnya, apa yang membuat bahasa disebut sebagai bahasa?

Beberapa pertanyaan dasar itulah yang membuat filsafat pada abad ke-20 beralih kepada persoalan-persoalan seputar bahasa, makna, dan penggunaannya. Peralihan filsafat kepada persoalan pokok seputar bahasa ini kemudian sering disebut sebagai *the linguistic turn* dalam filsafat. Semenjak *the linguistic turn*, melalui tokoh-tokoh kunci seperti Bertrand Russell (1872-1970) dan Ludwig Wittgenstein (1889-1951), filsafat bahasa memfokuskan kajiannya untuk menguji setiap pernyataan filsafat melalui pemeriksaan yang terperinci terhadap ungkapan-ungkapan bahasa yang diandaikannya. Maka, setiap pemahaman dan pernyataan filosofis apapun ternyata telah selalu mengandaikan sistem bahasa yang tertentu. Dengan kata lain, segala klaim filsafat ternyata berdiri di atas suatu dasar yang justru tidak pernah dipersoalkannya, namun telah selalu diandaikan.² Dasar itu adalah bahasa.

Dalam perkembangannya kemudian, filsafat bahasa memang tidak lagi menaruh perhatian besar pada persoalan makna. Hal ini dikarenakan makna dilihat sebagai hasil dari penggunaan atau pemakaian bahasa yang tertentu. Akibatnya, pembicaraan tentang makna hanya dapat dibenarkan jika filsafat bahasa kembali pada konteks pemakaian bahasa yang selalu kontekstual. Makna dalam bahasa sepenuhnya tergantung pada bagaimana makna tersebut digunakan dalam konteks bahasa yang tertentu (*meaning as use*). Pemahaman seperti inilah yang melatarbelakangi munculnya aliran *ordinary language philosophy*, yang antara lain bertolak dari pemikiran Wittgenstein dalam karya *Philosophical Investigations*, dan juga dari pemikiran beberapa tokoh seperti John Langshaw Austin (1911-1960) dan Gilbert Ryle (1900-1976).

Namun demikian, persoalan makna tetap menduduki tempat penting dalam filsafat bahasa. Bahkan aliran *ordinary language philosophy* pun harus berupaya menjawab pertanyaan sulit soal: mengapa ada makna daripada tidak ada sama sekali? Dan rupanya pertanyaan ini tidak dapat dijawab begitu saja dengan semata-mata kembali ke cara bagaimana bahasa digunakan dalam pemakaian sehari-hari. Hal ini dikarenakan pemakaian bahasa sehari-hari tidaklah sekedar menciptakan makna-makna baru. Sebaliknya, setiap pemakaian bahasa itu justru telah selalu mengandaikan adanya makna yang dapat diekspresikan dalam bahasa. Lalu bagaimanakah makna dalam bahasa itu dimungkinkan?

Dalam membahas persoalan makna ini, makalah berikut hendak mengangkat beberapa gagasan pokok dari seorang pemikir Austria, yaitu Gottlob Frege (1848-1925). Penulis mengangkat pemikiran Frege sebab ia menggagas teori tertentu tentang makna dalam bahasa, dan teori itu memiliki pengaruh yang penting dalam perkembangan filsafat bahasa di kemudian hari. Frege telah mengemukakan gagasan tersebut jauh sebelum *the linguistic turn* dan jauh sebelum filsafat bahasa muncul sebagai suatu kajian tersendiri.

Dalam makalah ini, penulis membatasi uraian semata-mata pada pemikiran Frege yang berkaitan dengan persoalan makna dalam bahasa. Dengan demikian, uraian penulis tentang pemikiran Frege merujuk hanya pada salah satu karyanya, *Der Gedanke (The Thought)*.

Keprihatinan serta Kritik terhadap Idealisme, Naturalisme, dan Psikologisme

Frege menggagas teorinya tentang makna dengan berangkat dari keprihatinan terhadap situasi ilmu-ilmu pengetahuan ketika itu. Konteksnya yaitu Eropa menjelang akhir abad ke-19. Pada masa itu idealisme Jerman, yang mencapai puncaknya pada filsafat Hegel, merupakan aliran pemikiran paling berpengaruh di Eropa. Pengaruh ide-ide Hegelian ini dapat dilihat dalam berbagai hal, mulai dari kesenian seperti puisi (Goethe dan Schiller), sampai dengan gagasan-gagasan politik (pemikiran Karl Marx ataupun Adam Müller). Namun demikian, sebagai sikap perlawanan terhadap kuatnya pengaruh idealisme, dan juga dengan semakin berkembangnya metode ilmu-ilmu alam yang eksperimental, muncul pula naturalisme di kutub yang lain.

Jika idealisme mengasalkan seluruh proses pengetahuan pada kesadaran, maka naturalisme membalik paham ini dengan menegaskan bahwa kesadaran itu justru tidak lain merupakan bagian dari alam. Jika idealisme menegaskan bahwa hukum-hukum alam tidak lain merupakan bentuk konkretisasi prinsip-prinsip Kesadaran (logika murni), maka naturalisme menjungkirbalikkan paham ini dengan mengatakan bahwa kerja kesadaran sepenuhnya ditentukan oleh hukum-hukum alam.

Idealisme menetapkan bahwa segalanya berawal dan akan kembali pada kesadaran. Artinya, tidak ada hal apapun yang asing bagi kesadaran dan berada di luar kesadaran itu.³ Naturalisme, sebaliknya, menegaskan bahwa segala sesuatu, termasuk kesadaran, bekerja secara alamiah menurut hukum sebab-akibat yang terdapat di alam. Hukum-hukum ini sendiri dapat diketahui hanya dengan menggunakan metode ilmu-ilmu alam yang sifatnya induktif dan observatif (kasatmata). Munculnya teori evolusi, dengan berbagai bukti faktual yang sulit terbantahkan, merupakan salah satu bentuk terobosan sekaligus pembuktian terhadap klaim metodologi naturalisme.

Dengan menegaskan keunggulan cara kerja ilmu-ilmu alam, naturalisme hendak menyingkirkan metode spekulasi metafisik yang menopang idealisme. Dengan munculnya naturalisme, prioritas kesadaran dalam proses pengetahuan berangsur-angsur melemah. Kesahihan pengetahuan hanya dapat diperoleh melalui pengamatan terhadap fakta-fakta alam yang objektif dan berada di luar kesadaran.

Di tengah dua kecenderungan besar ini, terdapat psikologisme yang secara bersamaan hendak mengadaptasi baik idealisme maupun naturalisme. Lewat tokoh-tokoh seperti Franz Brentano (1838-1917), John Stuart Mill (1806-1873), Wilhelm Wundt, serta Friedrich Albert Lange (1828-1875), psikologisme mampu memberikan pengaruh yang kuat dalam dunia keilmuan, khususnya dalam cara kerja psikologi.

Psikologisme menolak idealisme yang terlalu menekankan pada prioritas kesadaran. Namun psikologisme menerima pengandaian idealisme bahwa kesadaran

memainkan peranan besar dalam proses pengetahuan. Psikologisme menolak naturalisme karena membuang begitu saja *fakta* adanya kesadaran yang mengkonstruksi pemahaman. Namun psikologisme menerima pengandaian dasar naturalisme yang menekankan bahwa kesadaran merupakan bagian dari *fakta-fakta* alamiah, dan bekerja menurut prinsip-prinsip sebab-akibat yang sama. Oleh karena itu, psikologisme mencoba menerapkan cara kerja ilmu-ilmu alam yang eksperimental dan empiris ke dalam wilayah kesadaran.⁴ Bagi psikologisme, filsafat haruslah menjadi psikologi.

Pertarungan gagasan serta pengaruh antara idealisme, naturalisme, dan psikologisme inilah yang kemudian oleh seorang sahabat Frege, Edmund Husserl (1859-1938),⁵ disebut sebagai *krisis* makna dalam dunia ilmu pengetahuan. Gagasan tentang krisis filsafat ini pertama kali muncul dalam pidato Husserl di depan Ikatan Kebudayaan Wina (*Vienna Kulturbund*) pada 7 dan 10 Mei 1935, yang ia beri judul *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit* (Filsafat di dalam Krisis Kemanusiaan Eropa). Disebut *krisis* karena filsafat pada umumnya justru sibuk dengan pengandaian serta pembuktian klaim metodologinya masing-masing, lalu melupakan dunia-kehidupan (*Lebenswelt*) tempat segala sistem pengetahuan itu mendasarkan dirinya. Disebut *krisis makna* karena ilmu pengetahuan pada umumnya, dan filsafat pada khususnya, tidak lagi dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang makna pengetahuan maupun makna hidup manusia sendiri.

Namun demikian, jauh sebelum Husserl merumuskan tema 'krisis' ini, Gottlob Frege sebenarnya telah menyadari krisis apa yang sebenarnya terjadi dalam tubuh ilmu pengetahuan tersebut. Salah satu buku utama dan karya awal Frege, *Grundlagen der Arithmetik* (Pendasaran Aritmetika) yang telah terbit pada 1884, merupakan upaya Frege untuk menyanggah pengandaian-pengandaian dasar idealisme, naturalisme, dan psikologisme. Tidak lama kemudian, pada 1892 terbit salah satu tulisan penting Frege, yaitu *Sinn und Bedeutung* (Makna dan Acuan). Lalu pada 1918 terbit esainya yang juga monumental, yaitu *Der Gedanke* (*The Thoughts/ Buah Pemikiran*).

Secara umum pemikiran Frege merupakan upaya menetapkan dasar-dasar ilmu pengetahuan dengan bertolak dari matematika yang sifatnya murni *konseptual* dan murni *formal*.⁶ Maka, dengan menegaskan dasar konseptual dan dasar formal ilmu pengetahuan, pengandaian-pengandaian metodologi yang psikologistis, naturalis, serta idealis dengan sendirinya tersingkirkan. Mengapa demikian? Sebab psikologisme, naturalisme, dan idealisme semuanya berdiri di atas dasar yang tidak kokoh. Dasar itu, bagi Frege adalah relativisme.

Relativisme melupakan begitu saja dasar utama yang memungkinkan kesadaran dan ilmu pengetahuan. Dasar utama itu adalah objektivitas makna yang akan selalu dirujuk dalam setiap ilmu dan setiap pemahaman. Relativisme tersebut juga membuat pertanyaan tentang makna menjadi tidak relevan. Hal ini disebabkan relativisme menjadikan totalitas serta objektivitas makna semata-mata tergantung pada, dan ditentukan oleh, hal-hal yang sifatnya terbatas dan subjektif. Objektivitas

makna tergantung dan ditentukan oleh kesadaran yang tertentu, situasi psikis manusia yang tertentu, sejarah yang tertentu, ataupun hukum alam yang tertentu. Namun demikian, pertanyaan tentang mengapa ada makna daripada tidak ada sama sekali, tetap tidak tersentuh.

Idealisme membuat persoalan makna terpaku pada kesadaran dan idea-idea yang dimanifestasikan atau dikonkretkan oleh kesadaran tersebut.⁷ Padahal kesadaran dan idea tidaklah sama dengan konsep. Idea, sebagaimana kesadaran, sifatnya selalu subjektif dan oleh karena itu akan selalu tergantung pada *siapa* yang memikirkan idea tersebut. Sementara konsep adalah mengenai *apanya* sesuatu, mengenai ke-apa-an dari sesuatu itu dan oleh karenanya tidak terikat oleh persoalan *siapa* yang memikirkannya. Jika *idea* dan *kesadaran* selalu mengandaikan subjek yang tertentu dan karenanya bersifat subjektif, maka *konsep* semata-mata mengandaikan dirinya sendiri dan karenanya bersifat murni objektif.

Naturalisme membuat persoalan makna terbatas hanya pada gejala-gejala serta hukum-hukum alam yang sifatnya kasatmata, faktual dan eksperimental. Psikologisme membuat persoalan makna menjadi tidak lebih daripada ketergantungan pada arus gambaran-gambaran mental-psikis yang masuk dan keluar dari pikiran.

Maka, ketiga aliran tersebut tetap tidak dapat menjawab bagaimana ilmu-ilmu yang murni konseptual dan abstrak seperti matematika atau logika sesungguhnya dimungkinkan. Padahal baik idealisme, naturalisme, maupun psikologisme membangun metode mereka di atas dasar objektivitas makna yang sama dengan matematika atau logika. Maka jelas bahwa pemikiran Frege, dan kemudian Husserl, bertolak dari keprihatinan terhadap situasi ilmu pengetahuan yang tidak lagi dapat menjawab persoalan yang muncul dari dalam metodologinya sendiri, yaitu persoalan objektivitas makna.

Arti 'Makna' dalam Pemikiran Frege

Frege dalam salah satu esainya yang terkenal, *Der Gedanke (The Thoughts)* menyebut makna sebagai *pemikiran* atau lebih tepatnya *buah pemikiran*.⁸ Frege menyebut demikian untuk membedakan *pemikiran* dengan *pikiran*.⁹ Perbedaan ini penting karena menunjuk pada dua bentuk realitas yang berbeda. *Pikiran* menunjuk pada aktivitas atau kegiatan berpikir itu sendiri. Sedangkan *pemikiran* menunjuk pada apa yang dipikirkan, atau sesuatu yang menjadi objek dari kegiatan berpikir kita. *Pikiran* merupakan kegiatan *subjektif* yang terjadi dalam *kesadaran* subjek. *Pemikiran* merupakan wilayah *objektif* yang sama sekali tidak tergantung pada kesadaran subjek. *Pikiran* lebih bersifat *psikologis*, sementara *pemikiran* lebih bersifat *logis*.

Melalui perbedaan dasar inilah maka kita dapat mengatakan bahwa *pikiran* setiap orang pada kenyataannya tidak pernah sama antara yang satu dengan yang lain. Akan tetapi, masing-masing orang dapat memiliki *pemikiran* yang sama tentang

suatu hal. Setiap orang dapat saja memunyai *pikirannya* sendiri-sendiri tentang berbagai hal sesuka hatinya. Namun, seseorang baru dapat disebut memiliki *pemikiran* jika ia dapat mengungkapkan (mengekspresikan) pokok-pokok *pikirannya* melalui suatu rumusan bahasa yang bermakna dan dapat dipahami oleh orang lain secara objektif. Dalam karyanya, *Grundlagen der Arithmetik* Frege menegaskan bahwa,

“apa yang psikologis haruslah dibedakan secara tajam dari apa yang logis, sebagaimana yang subjektif dibedakan dari yang objektif.”¹⁰

Bagi Frege, idealisme maupun psikologisme, keduanya menyejajarkan begitu saja antara kesadaran dengan *isi* dari kesadaran tersebut. Penyejajaran ini membuat idealisme mengasalkan seluruh *isi* kesadaran pada *kegiatan* berpikirnya. Penyejajaran ini juga yang membuat psikologisme mengaburkan antara bermacam-macam jenis kegiatan pikiran (berkhayal, bermimpi, dll) dengan *isi* pikiran tersebut yang sifatnya objektif, bahkan yang murni konseptual dan formal (misalnya dalam kasus matematika atau logika).

Bertolak dari kerancuan ini, Frege kemudian membedakan antara *isi* atau *muatan* suatu pernyataan, dan kegiatan *memutuskan* atau *penegasan* dari pernyataan tersebut. Setiap pernyataan, bagi Frege, memuat sesuatu yang melebihi pernyataan itu sendiri.¹¹ Dalam kegiatan berbahasa, setiap orang dapat mengungkapkan atau menegaskan suatu pernyataan, bukan karena pernyataan itu sendiri, bukan pula karena aktivitas pikiran setiap orang, tetapi karena *isi* atau *muatan* yang terkandung dalam pernyataan tersebut. Isi atau muatan yang terkandung dalam pernyataan itulah yang disebut sebagai makna.

Bagi Frege, bahasa dan setiap kegiatan berbahasa berdiri di atas fondasi makna ini. Setiap bentuk pernyataan, entah itu dalam bentuk kalimat penegasan ataupun kalimat pernyataan, semuanya berupaya menghadirkan, mengungkapkan, dan menegaskan makna tertentu. Maka, bagi Frege, dalam setiap kegiatan berbahasa yang bermakna kita mengekspresikan pengetahuan kita yang tertentu tentang makna dan juga tentang kebenarannya.¹² Oleh karena itu, pemahaman kita juga selalu merupakan pengungkapan atas makna yang tertentu, selalu merupakan penemuan atau penyingkapan terhadap makna yang tertentu.

Sebagai bantuan untuk memahami, Frege sendiri mengajukan suatu contoh sederhana. Prinsip gravitasi dan gerakan orbit planet-planet tidak tergantung pada siapa yang menemukannya. Melainkan planet-planet dan gerak orbitnya itu telah lebih dulu ada di sana, jauh sebelum hukum-hukumnya ditemukan. Inilah sebabnya penemuan prinsip gravitasi disebut sebagai *penemuan*, dan bukan penciptaan. Baik planet-planet yang bersangkutan maupun prinsip-prinsipnya, semua telah ada pada dirinya untuk ditemukan. Mereka yang menemukan prinsip-prinsip tersebut adalah mereka yang berhasil *menangkap makna* sesungguhnya dan *membahasakannya* dalam bahasa formal matematika, fisika, atau bahasa apapun.

Demikian pula halnya dengan Teorema Pythagoras. Sebagai suatu prinsip, hingga kini kita dapat memahami kebenarannya yang tertentu, meskipun teorema

itu telah ditemukan jauh sebelum kita ada. Ini membuktikan bahwa kebenaran isi prinsip tersebut tidak tergantung dari siapa yang mengungkapkannya, dan kapan ia diungkapkan. Maka prinsip Pythagoras juga disebut sebagai *penemuan*, karena sebagai prinsip ia telah ada jauh sebelum ia ditemukan dan kebenarannya tidak tergantung pada waktu ataupun tempat yang tertentu. Karena dasar inilah Frege kemudian dapat mengatakan bahwa:

“dalam berpikir kita tidaklah menghasilkan makna, melainkan kita merengkuhnya. Sebab, apa yang aku sebut dengan makna sangatlah dekat dengan kebenaran. Apa yang aku ketahui sebagai benar, penegasanku tentang kebenaran itu terpisah dari pikiran maupun pemahamanku yang tertentu tentang kebenaran itu. Apakah itu fakta? Fakta adalah suatu makna yang pada dirinya benar.”¹³

Maka bagi Frege, agar suatu pernyataan dapat sungguh-sungguh dipahami ia haruslah memuat makna yang menjadi dasar bagi kebenaran pernyataan itu. Makna dalam suatu pernyataan menjamin kebenaran pernyataan tersebut. Pikiran kita, juga kegiatan kita berbahasa hanya dimungkinkan pertama-tama karena adanya makna yang membuat kita dapat memahami sesuatu. Pikiran, begitu juga kegiatan berbahasa, telah selalu melibatkan berbagai bentuk ekspresi, bentuk pengungkapan makna yang tertentu.

Makna barulah dapat disebut sebagai makna jika kebenarannya tidak bergantung pada waktu, pada tempat, atau pada orang yang tertentu. Dengan kata lain, makna sungguh-sungguh dapat disebut sebagai makna jika ia bersifat non-temporal, non-spasial, dan non-material. Bahasa yang paling memenuhi persyaratan ini tentulah bukan bahasa sehari-hari, melainkan bahasa matematis-logis yang sifatnya formal dan murni konseptual. Dan Frege memang merujuk pada matematika serta logika murni sebagai bahasa yang ideal. Karena alasan inilah maka Frege sering dianggap sebagai pemikir yang mau memampatkan bentuk-bentuk bahasa ke dalam bentuknya yang paling sederhana dan baku, yaitu logika. Karena ini pula pemikiran Frege disebut sebagai *logisisme*.¹⁴

Untuk menegaskan sifat makna yang non-temporal, non-spasial dan non material ini, Frege kemudian menegaskan bahwa *the present tense*, atau konsep waktu kekinian, merupakan bentuk tata bahasa yang paling dapat mewakili kandungan kebenaran makna dalam suatu kalimat.¹⁵ Alasannya, dalam *present tense* itu tidak terdapat gradasi konsep waktu masa lampau, masa kini, dan masa depan yang dapat membuat makna suatu pernyataan menjadi lain artinya. Maka bagi Frege, dalam *present tense* itulah suatu kalimat dapat sungguh-sungguh mengungkapkan maknanya secara jelas dan tanpa mendua arti. Dalam *present tense* yang tidak mengenal gradasi waktu dan kemenduaan arti inilah makna dapat sungguh hadir sebagai makna itu sendiri. Dengan demikian, *present tense* menunjuk langsung pada sifat makna yang tidak lekang oleh waktu.¹⁶

‘Makna’ dan ‘Acuan’ dalam Bahasa

Dalam kenyataan, bahasa apalagi bahasa yang kita gunakan dalam percakapan sehari-hari tidak sesempurna dan sesederhana seperti yang dirumuskan Frege. Bahasa yang kita pakai dalam percakapan sehari-hari justru lebih sering bersifat mendua arti, dan bahkan seringkali tidak bermakna. Hal ini memang tidak dipungkiri oleh Frege. Namun, Frege tidak tertarik dengan kemenduaan makna dalam percakapan sehari-hari. Ia juga tidak tertarik untuk menganalisis proses pembentukan makna dalam konteks pembicaraan sehari-hari. Apa yang menjadi perhatian Frege adalah mengapa ada makna daripada tidak ada makna sama sekali. Persoalan yang dihadapinya adalah persoalan mengenai syarat kemungkinan bahasa. Ia menggeluti persoalan ontologis (*öi ü / to on* = yang ada) mengenai adanya bahasa itu sendiri, alasan paling mendasar dari adanya bahasa.

Meskipun demikian, seperti telah kita lihat di atas, memberikan status ontologis pada ‘makna’ dengan begitu saja tentu juga tidak menyelesaikan persoalan. Frege masih harus menjawab, mengapa ada kemenduaan arti dalam berbagai pemakaian bahasa, dan mengapa makna yang digagasnya terkesan terlalu formal dan konseptual.

Frege tidak menolak bahwa bahasa sehari-hari memang sering mengandung makna yang beragam atau bahkan tidak bermakna sama sekali. Namun hal ini tidak menggugurkan kenyataan bahwa bahasa dan pemahaman kita memang mengandaikan adanya makna yang terlepas dari konteks pikiran serta penggunaannya. Suatu proses penerjemahan dari satu bahasa ke bahasa lain tidak akan pernah dimungkinkan apabila dalam bahasa, dan juga di antara bahasa yang satu dengan yang lain, tidak terdapat objektivitas makna yang mengatasi keterbatasan kontekstual dan kultural dari masing-masing bahasa tersebut.¹⁷ Fakta bahwa proses alih bahasa dimungkinkan menunjukkan bahwa memang terdapat totalitas dan objektivitas makna yang sama dalam setiap bahasa.

Hanya memang, makna itu sendiri telah selalu menuntut untuk dikomunikasikan. Makna baru sungguh-sungguh bermakna apabila ia tidak saja bernilai pada dirinya sendiri, melainkan secara bersamaan juga dapat dikomunikasikan kepada orang lain.¹⁸ Bahasa telah selalu mengandaikan adanya makna yang dapat dipahami secara objektif. Demikian juga, makna telah selalu mengandaikan pengungkapannya atau ekspresinya yang tertentu dalam konteks bahasa yang tertentu pula. Namun perlu selalu diingat bahwa kandungan makna dalam bahasa tidak akan pernah terbatas dan ditentukan semata-mata oleh bentuk-bentuk ungkapannya saja.¹⁹

Namun demikian, pada saat dikomunikasikan itu, makna terjalin dengan berbagai bentuk ungkapan lain yang turut menyertai suatu bahasa. Makna menjadi tercampur dengan berbagai bentuk ekspresi bahasa lain yang sifatnya temporal, kultural, emosional, dan faktual. Dalam situasi seperti ini, adalah sulit untuk membedakan antara makna yang sesungguhnya dengan rujukan atau acuannya dalam ungkapan bahasa yang faktual dan terbatas.²⁰ Untuk membedakan antara

‘makna’ yang sesungguhnya dengan ‘acuan’ yang diandaikannya dalam ungkapan bahasa yang faktual dan terbatas, Frege kemudian membedakan antara ‘makna’ dan ‘acuan’/‘rujukan’²¹ (antara *Sinn* atau *Sense* dan *Bedeutung* atau *Reference*).²²

‘Makna’ tidak pernah terikat oleh waktu, tempat atau kondisi manusia yang tertentu. ‘Acuan’ telah selalu terikat oleh konteks komunikasi yang terbatas, dan dengan demikian terbatas oleh waktu, tempat, ataupun kondisi manusia yang tertentu. ‘Makna’ suatu bahasa sepenuhnya bersifat objektif, dalam arti ia dapat dipahami oleh siapa saja yang menggunakannya. ‘Acuan’ suatu bahasa dapat bersifat objektif, tetapi dapat juga bersifat subjektif.²³

Artinya, apa yang menjadi rujukan atau acuan suatu pembicaraan dapat saja sesuatu yang memang objektif, entah itu objektif dalam pengertian benda-benda empiris, ataupun objektif dalam pengertian konsep-konsep murni. Tetapi ‘acuan’ yang dirujuk dalam suatu bahasa juga dapat sepenuhnya bersifat subjektif, dan hanya dapat dipahami oleh subjek yang bersangkutan. Hal ini misalnya terjadi dalam dunia khayalan seseorang, atau dalam percakapan dengan diri sendiri (monolog) yang tidak mensyaratkan adanya orang lain dan adanya objektivitas pemahaman.

Maka, objektivitas ‘makna’ selalu bersifat menyeluruh (*general*) dan tidak lekang waktu (*eternal*), karena tidak pernah terbatas pada konteks waktu, tempat, dan kesadaran manusia yang tertentu. Sebaliknya, objektivitas ‘acuan’ selalu bersifat faktual, inderawi, dan lekang oleh waktu (*temporal*), karena ia telah selalu mengandaikan konteks penggunaan dan konteks situasi yang tertentu.

Tentang pembedaan yang dilakukannya antara *Sinn* dan *Bedeutung*, Frege dalam karya *Der Gedanke* memberikan contoh yang cukup jelas mengenai percakapan antara Dr. Gustav Lauben, Leo Peter, Rudolph Lingens, dan Herbert Garner.²⁴ Namun, agar sesuai dengan konteks makalah ini, penulis akan menyampaikan contoh dalam *bentuk* yang lain, namun dengan *isi* makna yang sama.

Kita andaikan saja sekarang seolah-olah saya, penulis makalah ini, sedang bercakap-cakap dengan salah seorang profesor di STF Driyarkara. Di tengah percakapan itu saya berkata, “Selama satu minggu ini saya sedang mengerjakan suatu *tesis* mengenai filsafat bahasa Frege.” Sang Profesor kemudian menjawab dengan bertanya, “Apakah memang sudah waktunya anda menulis *tesis*? Bukankah anda masih harus menunggu dua semester lagi untuk menulis *tesis*?”

Dalam contoh tersebut, kita melihat suatu percakapan yang mengandaikan ‘*makna*’ yang *sama*, namun merujuk pada ‘*acuan*’ yang *berbeda*. Si Penulis mengandaikan ‘*makna*’ yang sesungguhnya dari kata ‘*tesis*’, yaitu sebagai suatu kesimpulan ilmiah atau pandangan yang tertentu mengenai suatu persoalan yang tertentu pula. Sementara, Sang Profesor mengacu pada arti ‘*tesis*’ sebagai suatu karya ilmiah yang harus ditulis pada semester tertentu untuk memperoleh gelas magister. Maka, baik Si Penulis maupun Sang Profesor, keduanya mengacu pada dua ‘*acuan*’ yang berbeda. Namun, meskipun ‘*acuan*’ keduanya berbeda, keduanya sama-sama paham tentang ‘*makna*’ yang terkandung di dalam kata ‘*tesis*’, yaitu sebagai suatu pandangan ilmiah tertentu.

Dalam contoh lain, kita dapat melihat bagaimana ‘*acuan*’ yang *sama*, membawa pada ‘*makna*’ yang *berbeda*. Misalkan seorang kakak yang sedang berbelanja di pusat pertokoan tiba-tiba saja menelpon adiknya di rumah dan berkata dengan riang, “Kakak lebih menyukai yang Absolut daripada yang lain.” Sang adik, yang kebetulan sedang membaca sebuah karya Hegel di rumah, dengan cepat membalas, “Berarti Kakak memang seorang Hegelian sejati yang selalu menempatkan segala hal di dalam Kesadaran Absolut.”

Dalam contoh ini, kedua kakak adik tersebut mengacu pada ‘*acuan*’ yang sama, yaitu kata ‘Absolut’. Namun keduanya ternyata berbicara tentang dua realitas yang sangat berbeda. Si Kakak memaksudkan ‘Absolut’ sebagai suatu merek parfum atau merek baju dan kosmetika tertentu. Sementara, Sang Adik yang sedang belajar filsafat memahami ‘Absolut’ dalam konteks pemikiran Hegel, yaitu sebagai kesadaran yang menyeluruh. Walaupun keduanya mengacu pada ‘*acuan*’ kata yang sama, namun keduanya mewakili dua ‘*makna*’ yang sungguh berbeda, dan oleh karena itu berbicara tentang dua realitas yang berbeda pula.

Dari beberapa contoh tersebut, kita dapat melihat bahwa suatu pembicaraan yang berhasil, agar dapat sungguh-sungguh dimengerti, haruslah memunyai ‘*makna*’ dan ‘*acuan*’ yang sama. Selain itu, apabila pembicaraan menyangkut ‘*makna*’ yang sama, namun memiliki ‘*acuan*’ yang berbeda, ia masihlah dapat dipahami. Namun, bila percakapan itu semata-mata hanya menyangkut ‘*acuan*’ yang sama, tetapi dengan ‘*makna*’ yang berbeda, maka hampir dipastikan pembicaraan tersebut akan menemui kebuntuan.

Dengan demikian, setiap bahasa yang berhasil dan dapat dipahami pastilah mengandaikan adanya ‘*makna*’. Dan, setiap ‘*makna*’ pasti mengandaikan adanya rujukan atau ‘*acuan*’ yang tertentu. Namun, tidak setiap ‘*acuan*’ atau rujukan tanda mengandaikan adanya ‘*makna*’. Sebuah tanda ‘silang’ (X) yang besar bisa berarti apa saja, tetapi juga bisa tidak berarti apapun. Namun jika tanda yang sama diletakkan di depan sebuah jembatan tua yang terbuat dari kayu, ia bisa memiliki makna yang tertentu dan menjadi sangat berarti. Maka, meskipun setiap ‘*makna*’ menunjuk pada tanda ‘*acuan*’ yang tertentu, tetapi tidak setiap tanda ‘*acuan*’ memiliki ‘*makna*’. Oleh karena itu, apa yang memungkinkan bahasa sebagai bahasa adalah kandungan makna yang termuat dalam pernyataan-pernyataannya.

Pembedaan yang dilakukan Frege antara ‘*makna*’ dan ‘*acuan*’ ini bukanlah pembedaan yang bersifat normatif, dalam arti Frege mau memformulasikan suatu bentuk bahasa baru. Pembedaan antara ‘*makna*’ dan ‘*acuan*’ ini dilakukan Frege justru untuk melihat *bagaimana* bahasa bekerja.²⁵ Artinya, cara kerja dan pola pemakaian bahasa selalu memuat entah itu ‘*makna*’ maupun ‘*acuan*’. Keduanya merupakan syarat kemungkinan paling mendasar bagi bahasa agar dapat dipahami dan dikomunikasikan.

Maka, persoalannya bukan terletak pada superioritas makna di atas acuannya, ataupun sebaliknya. Persoalannya terletak pada bagaimana mengetahui cara kerja bahasa sebagai suatu sistem tanda dan alat komunikasi. Persoalannya terletak pada

pertanyaan tentang apa yang membuat bahasa dapat sungguh-sungguh bermakna.²⁶ Oleh karena itu, pusat perhatian Frege terarahkan pada persoalan bagaimana menangkap *makna* yang terungkap dalam bahasa melalui berbagai *acuannya* yang beragam. Bagi Frege, bahasa adalah ungkapan makna.

Catatan Penutup

Dalam khazanah perdebatan filsafat bahasa, pemikiran Frege tentang ‘makna’ dan ‘acuan’ ini sering digolongkan ke dalam Teori Proposisional, yang hendak menegaskan kebenaran suatu pernyataan di dalam pernyataan itu sendiri. Bahkan bisa kita katakan, bahwa Frege yang pertama kali menggagas teori tersebut. Secara umum teori ini memahami makna dalam suatu pernyataan sebagai suatu *isi* atau entitas yang terpisah dari bentuk pernyataannya sendiri. Makna tidak tergantung dari siapa yang mengungkapkannya, di mana dan kapan ia diungkapkan. Makna itu *ada*, dan adanya ia tidak tergantung dari cara bagaimana ia diungkapkan. Makna merupakan horizon objektivitas yang memungkinkan serta melatarbelakangi segala kegiatan bahasa dan tindakan komunikasi.

Teori Proposisional memang sering diperbandingkan, bahkan diperlawankan dengan dua teori lain, yaitu Teori Referensial dan Teori Ideasional. Namun, yang sering luput dari pandangan kita adalah pemahaman tentang bagaimana sesungguhnya konteks persoalan dan perdebatan yang melatarbelakangi Frege dalam membangun teorinya. Dalam konteks pemikiran Frege, Teori Ideasional tidak lain mewakili idealisme dan psikologisme yang dikritik Frege. Baik idealisme maupun psikologisme merancukan antara kesadaran tentang makna dan makna itu sendiri. Teori Referensial dapat dikatakan mewakili naturalisme yang juga dilawan oleh Frege. Naturalisme menyamaratakan begitu saja antara fakta-fakta alam yang kasatmata dengan fakta-fakta konseptual yang murni formal (seperti proposisi logis-matematis) serta tidak tergantung pada waktu, tempat, ataupun kesadaran yang tertentu.

Melalui pembahasannya tentang makna, Frege melihat bahwa teorinya dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan yang sebelumnya tidak terjawab dalam logika (ketika itu filsafat bahasa belum muncul sebagai kajian tersendiri). Teori makna Frege misalnya dapat menjawab asal-usul dan fungsi *copula* atau kata penghubung dalam pernyataan, seperti *ist, est, avoir, habe, and, und, ou*, dan sebagainya. *Copula* tersebut hanya dapat dipahami jika kita semata-mata memberikan perhatian terperinci pada susunan proposisinya sendiri. Artinya, *copula* memuat makna pada dirinya sendiri (semantik) yang terungkap dalam bentuk tata susunan bahasa (sintaksis) dari proposisi yang bersangkutan. Persoalan *copula* tidak dapat terjawab jika hanya merujuk pada pikiran atau kesadaran subjektif masing-masing orang yang menggunakannya. Persoalan *copula* juga tidak dapat terselesaikan hanya dengan mengacu pada acuan-acuan material dan faktual di dunia konkret yang dirujuknya.

Melalui pembahasannya tentang makna sebagai syarat kemungkinan bahasa dan tindakan komunikasi, Frege membuka suatu wilayah baru yang hanya bisa digarap melalui suatu analisis terperinci tentang aspek maknawi (semantik), aspek tata bahasa (sintaksis), dan aspek penggunaan (pragmatis) dari bahasa itu sendiri. Berdasarkan analisis tentang apakah makna itu, Frege memperlihatkan bahwa 'dunia' bahasa merupakan suatu realitas tersendiri, dengan kekhasan tersendiri, yang tidak dapat direduksi ke dalam wilayah kesadaran (Teori Ideasional) maupun wilayah objek-objek empiris (Teori Referensial). Pembahasan tentang wilayah baru yang dibuka pertama kali oleh Frege itulah yang sekarang kita kenal sebagai 'Filsafat Bahasa'. Kekhasan filsafat bahasa, sebagaimana telah dimulai oleh Frege, terletak pada kenyataan bahwa filsafat bahasa akan selalu bertolak dari, atau kembali pada, persoalan *makna*.

Namun demikian, dalam perkembangannya, kekhasan yang menopang filsafat bahasa ini akan kembali dipersoalkan dan dibawa hingga ke batas-batasnya terjauhnya sendiri. Di batas yang terjauh itu berdirilah seorang pemikir yang akan menggugat hingga ke pengandaianya yang paling mendasar segala ambisi filsafat untuk mencapai makna. Pada titik ini, bukan saja filsafat, bahkan *bahasa* itu sendiri secara keseluruhan menemukan batas-batasnya. Pemikir itu tidak lain adalah Jacques Derrida.^{***}

Catatan Akhir

* Penulis adalah mahasiswa pada Program Pascasarjana STF Driyarkara, Jakarta. Ia merampungkan studi Strata 1 di lembaga yang sama dengan skripsi berjudul "Logika dalam Fenomenologi Husserl. Kajian Tekstual Mengenai Kesalingterkaitan Antara Kebenaran Pengetahuan dan Objektivitas Kesadaran" (2009). Saat ini ia sedang menyelesaikan tesis magisternya dengan tema "Dimensi Normatif-Ontologis dalam Fenomenologi Husserl." Tulisan-tulisannya dapat dibaca di majalah Basis dan Jurnal Filsafat Driyarkara.

¹ Bdk. William G. Lycan, *Philosophy of Language – A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2008), 1.

² Berkaitan dengan *the linguistic turn* ini, dalam buku *Tractatus-Logico Philosophicus* dapat dikatakan bahwa Wittgenstein untuk pertama kalinya telah memberikan definisi umum tentang apakah itu filsafat bahasa. Dalam paragraf 4.0031 buku *Tractatus* ia mengatakan: "All Philosophy is a 'critique of language'." Lih. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears & B. F. McGuinness, with the Introduction by Bertrand Russell (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1999), 19.

³ Bdk. D. J. O'Connor (ed.), *Critical History of Western Philosophy* (New York: The Free Press, 1964), 322-327. Pada pokoknya, buku ini mencoba menggugurkan pengandaian-pengandaian spekulatif tentang kesadaran manusia yang bersifat mental. Buku tersebut tidak hanya mengkritik idealisme Jerman, tetapi juga tradisi skolastik Abad Pertengahan. Melalui buku Brentano itu, untuk pertama kalinya orang dapat melihat bahwa metodologi ilmu-ilmu alam yang mengandalkan pengamatan dan fakta-fakta objektif rupanya dapat juga diterapkan ke dalam wilayah kesadaran yang lebih bersifat batiniah. Lih. Herbert Spiegelberg, "The Phenomenological Movement". *A Historical Introduction – Volume I* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960), 27-50.

- ⁴ Franz Brentano, tokoh kunci psikologisme, pada 1874 menerbitkan bukunya yang monumental dengan judul *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Psikologi dari Titik Tolak Empiris). Buku ini tidak saja memberikan pengaruh besar kepada terbentuknya aliran Positivisme Logis Lingkaran Wina, tetapi juga menjadi terobosan penting bagi perkembangan ilmu psikologi. Sigmund Freud, yang juga murid Brentano di Wina sangat dipengaruhi oleh buku ini.
- ⁵ Menarik untuk mencermati bahwa Husserl sendiri pada awal perkembangan pemikirannya justru termasuk dalam kelompok pemikir yang menganut psikologisme. Bahkan salah satu karyanya yang paling awal, *Philosophie der Arithmetik*/Filsafat Aritmetika (1891) ditujukan untuk mencari pendasaran psikologis atas logika. Pandangan Husserl sepenuhnya berubah setelah Frege, yang ketika itu dosen logika di Universitas Jena, mengulas karya Husserl tersebut dalam sebuah jurnal, dan mengkritiknya habis-habisan. Frege menuliskan kelemahan-kelemahan karya Husserl ini dalam *Jurnal Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. CIII (1894). Baru setelah membaca ulasan Frege itulah Husserl menyadari kerancuan cara pandang psikologismenya, dan justru kemudian ikut menggugurkan tesis-tesis psikologisme yang pernah ia anut. Dari fakta ini, terlihat bahwa Frege memberi pengaruh yang tidak kecil bagi munculnya fenomenologi. Dapat dikatakan Frege menetapkan suatu titik balik dan terobosan baru bagi pemikiran Husserl, yang kemudian melahirkan fenomenologi. Tentang hal ini lihat: Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology – Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1943), 54-55.
- ⁶ Dikatakan sebagai murni konseptual karena matematika dan logika murni semata-mata bersoal dengan berbagai kemungkinan relasi di antara hal-hal yang non-temporal dan non-material. Artinya, kegiatan matematika dan logika murni tidak bersumber dan tidak membutuhkan acuan apapun pada dunia fisik-material, karena pada dirinya sebagai konsep, matematika dan logika bersifat cukup-diri. Dikatakan sebagai murni formal karena matematika dan logika semata-mata berkenaan dengan prinsip-prinsip atau kaidah-kaidah dari hal-hal non-material yang pada dirinya cukup diri. Bdk. Julian Roberts, "The Logic of Reflection". *German Philosophy in the Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press, 1992) 58-60.
- ⁷ Gottlob Frege, "On Sense and Reference", in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Peter Geach and Max Black (eds.), (Oxford: Basil Blackwell, 1960), 59-60.
- ⁸ Julian Roberts, "The Logic of Reflection", 65.
- ⁹ Dalam bahasa Jerman ataupun Inggris, terdapat perbedaan mendasar antara *Gedanke* dan *Denk*, antara *thoughts* dan *thinking*. *Gedanke* atau *thoughts* menunjuk pada 'apa yang dipikirkan' atau gagasan itu sendiri, sementara *denk* atau *thinking* menunjuk pada kegiatan berpikirnya. Dalam bahasa Indonesia, kata 'gagasan' sendiri biasanya telah mengandung arti 'pikiran', padahal keduanya berbeda. Bahasa Indonesia tidak memiliki pemilahan yang sungguh tegas antara isi konseptual suatu ujaran dan cara bagaimana ia diungkapkan. Oleh karena itu, bahasa Indonesia umumnya sulit membedakan antara 'pikiran' dengan 'pemikiran', antara 'aktivitas berpikirnya sendiri' dengan 'apa yang dipikirkan'. Dalam pembicaraan tentang Frege, perbedaan ini perlu selalu ditekankan.
- ¹⁰ Julian Roberts, "The Logic of Reflection", 54.
- ¹¹ Gottlob Frege, "The Thoughts", in *Gottlob Frege, Logical Investigations*, translated by P. T. Geach and R. H. Stoothoff (Oxford: Basil Blackwell, 1977), 7.
- ¹² Gottlob Frege, "The Thoughts", 8.
- ¹³ Gottlob Frege, "The Thoughts", 25.
- ¹⁴ Julian Roberts, "The Logic of Reflection", 155.
- ¹⁵ Gottlob Frege, "The Thoughts", 10.
- ¹⁶ Gottlob Frege, "The Thoughts", 28.
- ¹⁷ Gottlob Frege, "The Thoughts", 9.
- ¹⁸ Gottlob Frege, "The Thoughts", 13.
- ¹⁹ Gottlob Frege, "The Thoughts", 29.
- ²⁰ Lih. Michael Dummett, *Frege – Philosophy of Language* (London: Gerald Duckworth & Company Ltd, 1973), 104.

- ²¹ Julian Roberts, "The Logic of Reflection", 92-94.
- ²² Dalam bahasa Jerman, *Bedeutung* juga dapat berarti 'makna'. Namun demikian, *Bedeutung* dapat dikenakan pada objek apapun yang dianggap bermakna, mulai dari pengalaman sehari-hari sampai dengan pengalaman teoretis. Sedangkan, *Sinn* hanya dapat digunakan jika menyangkut pengertian (*verstand*) yang sifatnya teoretis dan melibatkan akal budi. Bahasa Indonesia, dengan segala keterbatasannya, sayangnya tidak dapat memperlihatkan kekhasan yang terdapat dalam perbedaan antara kata *Sinn* dan *Bedeutung* itu.
- ²³ Bdk. Gottlob Frege, "On Sense and Reference", 57-58.
- ²⁴ Gottlob Frege, "The Thoughts", 13-14.
- ²⁵ Michael Dummett, *Frege – Philosophy of Language*, 81
- ²⁶ Michael Dummett, *Frege – Philosophy of Language*, 104-105. Pada bagian ini, Dummett secara khusus membahas tentang *sense* dan *reference* dalam pemikiran Frege. Dalam penjelasan di atas, penulis mendasarkan diri pada analisis Dummett yang cukup penting ketika ia mengatakan: "*Precisely because just what it is that we can claim to know has been called into question, we cannot allow that the references of the expressions contained in the statements after whose justification we are asking may be determined by appeal to just anything we may happen to know. What is of interest to us is not, indeed, a historical question [...], nor is it a sociological question [...]. What we are called on to provide is a reconstruction and systematization of part of our language: we seek to fix definite senses for the relevant expressions in order to confer a clear content on the question whether we are justified in accepting the disputed statements as true, and, if so, on what grounds.*"

Daftar PUSTAKA

- Dummett, Michael. 1973. *Frege – Philosophy of Language*. London: Gerald Duckworth & Company Ltd.
- Farber, Marvin. 1943. *The Foundation of Phenomenology – Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Frege, Gottlob. 1977. *Logical Investigations*. Translated by P. T. Geach and R. H. Stoothoff. Oxford: Basil Blackwell.
- Geach, Peter & Black, Max. (eds.) 1960. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lycan, William. 2008. *Philosophy of Language, A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Miller, Alexander. 2007. *Philosophy of Language, Second Edition*. London: Routledge.
- O'Connor, D. J. (ed.) 1964. *Critical History of Western Philosophy*. New York: The Free Press.
- Roberts, Julian. 1992. *The Logic of Reflection. German Philosophy in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Spiegelberg, Herbert. 1960. *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction – Volume I*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Wittgenstein, Ludwig. 1999. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears & B. F. McGuinness, with the Introduction by Bertrand Russell. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

KEBERMAKNAAN BAHASA YANG TIDAK MEMILIKI “REFERENCE”:

Bertolak dari Teori “Sense” [Sinn] dan “Reference” [Bedeutung] Frege

Sunaryo*

Abstrak: Bermula dari pemikiran seorang ahli matematika dan logika yang dianggap sebagai pendiri filsafat analitik, Gottlob Frege, yang berjudul *Sinn und Bedeutung* (*sense and reference*/makna dan rujukan). Salah satu hal yang ingin ditunjukkan oleh pemikiran Frege itu adalah bahwa kebermaknaan kata atau kalimat tidak selalu bergantung pada adanya rujukan (*reference*). Menurutnya hanya frase yang akan dinilai benar-salah saja yang dituntut untuk memiliki rujukan. Sementara untuk bisa dimengerti, kita tidak perlu mencari nilai semantik (penilaian benar-salah) dalam sebuah frase. Menurut Frege kemungkinan kebermaknaan bahasa yang tidak memiliki rujukan dikarenakan adanya elemen lain yang ada dalam bahasa, yakni makna (Sinn). Makna-lah yang memungkinkan kita untuk memahami kalimat-kalimat yang tidak memiliki nilai semantik di dalamnya.

Kata-kata Kunci: makna (*sense*), rujukan (*reference*), nilai semantik, moda presentasi (*modes of presentation*), pikiran.

Pendahuluan

Salah satu teori yang dianggap terpenting dalam filsafat bahasa adalah teori tentang makna. Persoalan yang kerap diangkat dalam tema ini adalah soal relasi antara lambang atau tanda dengan makna yang ada di dalamnya. Pada umumnya, para ahli filsafat bahasa – termasuk Gottlob Frege – memiliki pandangan bahwa relasi antara keduanya bersifat arbitrer. Tidak ada yang dapat menjawab mengapa sebuah (benda) kursi disebut kursi, bangku, meja, dan seterusnya. Hal ini tidak lebih dipandang sebagai kesepakatan suatu komunitas masyarakat tertentu untuk menyebut sesuatu.

Berkaitan dengan tema tentang makna, penulis akan mencoba menguraikan tema filsafat bahasa dari Gottlob Frege tentang semantik. Penulis akan berfokus pada salah satu teori yang berasal dari Frege, yakni teori tentang “sense” dan “reference” atau “Sinn und Bedeutung”.

“Sense” dan “Reference” dalam Pemikiran Frege

Tema yang diangkat oleh Frege dalam kaitannya dengan filsafat bahasa sebenarnya cukup banyak dan kerap berkait-kelindan dengan latarbelakangnya

sebagai ahli matematika dan juga logika. Karena keluasan itu, penulis akan membatasi bahasan filsafat Frege pada salah satu teorinya mengenai *sense* [Sinn] dan *reference* [Bedeutung].¹ Untuk mengurai tema “sense” dan “reference”, penulis banyak dibantu oleh buku Alexander Miller yang berjudul *Philosophy of Language*. Selain itu, penulis juga membaca teks *Über Sinn und Bedeutung* dari Frege yang sudah diterjemahkan oleh Max Black. Sumber pendukung lainnya didapat dari Dummett, Carl, dan Lycan.

Untuk menghindari salah pengertian, istilah “sense” dan “reference” akan ditulis apa adanya. Sebagaimana yang akan diuraikan dalam makalah ini, kedua istilah tersebut kuranglah tepat jika diterjemahkan dengan kata “makna” dan “rujukan”. Kata “makna” dan “rujukan” terlalu umum untuk digunakan sebagai ganti dari istilah “sense” dan “reference”. Istilah “sense” oleh Frege lebih dipahami sebagai *mode of presentation*, sementara istilah “reference” lebih dari sekadar rujukan, ia berkaitan dengan persoalan nilai semantik sebuah kata atau kalimat. Nilai semantik sebuah kalimat adalah penentu dari benar salahnya sebuah pernyataan.

Sekilas tentang Frege

Gottlob Frege (1848-1925) dikenal sebagai seorang filsuf, ahli matematika, dan logika berkebangsaan Jerman. Ia mengabdikan karir akademiknya di Universitas Jena, Jerman sejak tahun 1874 dan keluar di tahun 1917. Ia lahir di Wismar pada 8 November 1848 dan pada 1969, mulai belajar di Universitas Jena. Ketertarikannya pada filsafat bahasa tidak lepas dari latarbelakangnya sebagai ahli logika dan matematika. Menurut Gideon Makin, Frege termasuk salah satu pendiri dari tradisi filsafat analitik. Beberapa karyanya telah memberikan kontribusi bagi pengembangan filsafat bahasa di kemudian hari. Ia meninggal pada usia 77 tahun atau 26 Juli 1925.²

Masalah yang Ingin Dipecahkan

Untuk pertama kali, teori tentang “sense” dan “reference” diekspos oleh Frege pada tahun 1892 dalam sebuah makalah seminar yang berjudul “*On Sense and Reference*,” (*Über Sinn und Bedeutung*). Pada dasarnya, banyak hal yang dapat dikatakan dari teori “sense” dan “reference” Frege ini. Salah satunya adalah respon atas teori referensial yang memiliki asumsi bahwa setiap ekspresi linguistik memiliki makna yang dapat dirujuk.³ Asumsi ini minimal terjadi pada apa yang disebut dengan *singular term* atau istilah-istilah yang menunjuk pada sesuatu yang tertentu, seperti nama-nama, kata ganti, dan deskripsi definitif. Frege berpendapat bahwa apa yang disebut dengan nama-nama (*proper names*) sebenarnya tidak selalu memiliki rujukan di luar sana.⁴ Kita bisa menyebut banyak nama yang tidak memiliki rujukan seperti nama Odyssey dalam karya Homerus. Kalimat “*Odysseus was set ashore at Ithaca while sound asleep*” menurutnya, meski Odyssey adalah sebuah nama, namun ia tidak memiliki “reference”. Persoalannya, jika tidak memiliki “reference”, apakah

kalimat tersebut tidak bermakna. Atas pertanyaan ini, Frege memberikan jalan keluar lewat teorinya tentang “sense”. Menurutya, meskipun nama *Odyssey* tidak memiliki “reference”, ia tetap dapat dipahami karena memiliki “sense”.

“What is the position now with regard to the reference? Have we a right even to inquire about it? Is it possible that a sentence as a whole has only a sense, but no reference? At any rate, one might expect that such sentences occur, just as there are parts of sentences having sense but no reference. And sentences which contain proper names without reference will be of this kind. The sentence ‘*Odyssey was set ashore at Ithaca while sound asleep*’ obviously has a sense.”⁵

Selain itu, teori *reference* Frege juga berkontribusi bagi proses pengambilan keputusan dalam *theory of judgement*. Proses pengambilan keputusan akan berkaitan dengan nilai benar dan salah dari sebuah pernyataan. Dalam hal ini, nilai semantik yang dibahas dalam teori “reference” merupakan upaya untuk membuktikan nilai kebenaran yang ada dalam sebuah pernyataan.⁶ Besarnya kontribusi ini juga dapat dipahami mengingat teori “sense” dan “reference” Frege, sebagaimana yang dikatakan oleh Wolfgang Carl adalah bagian dari teori yang dibangun untuk proyek utamanya dalam bidang logika.⁷

Nilai Semantik dan “Reference”

Sebelum masuk pada apa yang disebut dengan nilai semantik, hal yang perlu dipahami adalah soal logika bahasa Frege. Latar belakang sebagai seorang ahli matematika dan logika telah membuatnya memegang kuat asumsi bahwa sebuah proposisi yang valid akan menghasilkan kesimpulan yang valid pula. Karenanya, bila sejak awal premis yang dibangun sudah keliru, kesimpulan yang akan dihasilkan pun akan keliru. Sebagai contoh:

- [1] Sokrates adalah manusia;
- [2] Semua manusia akan mati; karenanya,
- [3] Sokrates akan mati

Kesimpulan bahwa Sokrates akan mati itu benar karena premis-premis yang dibangun sebelumnya juga benar. Bayangkan jika premis nomor 2 diganti menjadi “sebagian manusia akan mati”, maka kesimpulan “Sokrates akan mati” menjadi tidak valid.

Dalam kaitannya dengan itu, Frege juga menyinggung kajian sintaksis, ilmu yang membahas tentang susunan gramatika kalimat, yang menurutnya merupakan ilmu yang bersifat formal belaka. Seseorang yang tidak mengetahui makna sebuah kalimat tetap dapat menerka apakah gramatika kalimat itu benar atau tidak. Sebuah kalimat, meskipun ia hanya bersifat formal, ia tentu dapat ditelisik apakah ia memiliki nilai semantik atau tidak. Menurut Frege, nilai semantik ini, meskipun tidak berurusan dengan validitas gramatika kalimat, akan menentukan apakah (pernyataan) sebuah kalimat itu benar atau tidak. Karenanya, kebenaran sebuah kalimat ditentukan oleh nilai semantik yang ada di dalamnya. Miller mendefinisikan nilai semantik

sebagai penentu benar salahnya pernyataan sebuah kalimat (*the semantic value of any expression is that feature of it which determines whether sentences in which it occurs are true or false*).⁸

Menurut Frege, ada dua tesis dasar yang perlu digarisbawahi berkaitan dengan uraian mengenai nilai semantik ini. Yang pertama, nilai semantik dari sebuah kalimat merupakan penentu nilai kebenaran sebuah pernyataan, (*the semantic value of a sentence is a truth-value [true or false]*: **Tesis 1**). Yang kedua, nilai semantik dari sebuah pernyataan yang kompleks ditentukan oleh nilai semantik dari setiap bagiannya, (*the semantic value of a complex expression is determined by the semantic value of its parts*: **Tesis 2**). Dari dua tesis ini, kemudian melahirkan dua tesis yang menjadi konsekuensi dari dua tesis yang pertama, yakni bahwa mengubah salah satu bagian dari kalimat dengan sesuatu yang tidak akan mengubah nilai semantik kalimat secara keseluruhan adalah sesuatu yang dapat dilakukan (*substitution of a constituent of a sentence with another which has the same semantic value will leave the semantic value (i.e. true-false) of a sentence unchanged*: **Tesis 3**), dan bahwa nilai semantik dari sebuah nama yang tepat adalah objek dari mana nama itu merujuk (*the semantic value of a proper name is the object which it refers to or stand for*: **Tesis 4**).⁹

Teori *reference* yang berkaitan dengan nilai semantik (*semantic value*) merupakan upaya untuk mencari nilai kebenaran dari sebuah pernyataan. Dalam teori keputusan, seseorang biasanya dituntut untuk membuktikan apakah sebuah pernyataan itu benar atau salah. Namun, yang menjadi persoalan dalam bahasa adalah apakah bahasa selalu dilihat dalam perspektif benar-salah atau nilai semantiknya saja? Ada banyak ekspresi bahasa yang tidak memedulikan apakah ia memiliki nilai semantik atau tidak. Tetapi, sebagai bahasa, ia tetap dimungkinkan karena masing-masing pihak yang menggunakan bahasa tersebut dapat memahaminya. Karena itu, ekspresi linguistik tidak harus selalu dilihat dari perspektif nilai semantiknya. Menurut Frege, sebuah ekspresi linguistik bisa saja tidak memiliki “reference” namun memiliki “sense”.¹⁰

“Sense” [Sinn] dan Pikiran [Gedanken]

Asumsi tentang adanya rujukan baik dalam kata maupun kalimat akan digugat oleh fakta bahwa bahasa tidak selalu memiliki rujukan sebagaimana yang dibahas dalam teori referensial. Dalam praktik komunikasi, kita dapat memahami bahasa atau ekspresi kalimat meskipun ia tidak memiliki rujukan. Kalimat “*Odysseus was set ashore at Ithaca while sound asleep*” termasuk kalimat tidak bermakna jika dilihat dalam perspektif *theory of reference* karena Odysseus adalah fiksi yang tidak memiliki nilai semantik. Secara keseluruhan, kalimat ini juga tidak memiliki makna mengingat makna keseluruhan ditentukan oleh makna dalam setiap kata yang ada di dalamnya sebagaimana yang ada dalam tesis 2 di atas. Padahal, kata-kata yang ada di dalam kalimat tersebut sebenarnya dapat kita pahami. Hanya saja, ia memang tidak memiliki nilai semantik sebagaimana yang ada dalam *theory of reference*.¹¹ Pada level ini, kita

harus membedakan upaya antara untuk menelisik kebenaran sebuah pernyataan dengan upaya untuk mengerti arti sebuah pernyataan. Teori reference lebih dimaksudkan untuk mencari nilai kebenaran dari sebuah pernyataan.

Salah satu kalimat yang kerap dijadikan contoh untuk membedakan antara upaya mencari nilai kebenaran sebuah kalimat dan kemungkinan untuk mengerti sebuah kalimat adalah “*the evening star is the morning star*” untuk planet Venus.¹² Jika kita ingin mengetahui apakah kalimat di atas itu benar atau salah, kita harus menggunakan teori reference sehingga kita bisa mengetahui apakah kalimat tersebut memiliki nilai semantik atau tidak. Untuk itu, kita harus mengetahui apa yang dimaksud dengan “*the evening star*” dan “*the morning star*” yang tidak lain adalah planet Venus. Setelah kita mengetahui maksud dari “*the evening star*” dan “*the morning star*” yang sebenarnya merujuk pada referen yang sama (Venus), kita dapat menyimpulkan bahwa kalimat “*the evening star is the morning star*” adalah benar. Namun, menurut Frege, kita bisa saja mengerti kalimat “*the evening star is the morning star*” tanpa mengetahui maksud dari “*the evening star*” dan “*the morning star*”. Hanya saja, menurutnya, kita tidak bisa menyimpulkan apakah kalimat tersebut benar atau salah. Karenanya, untuk sekadar mengerti sebuah ekspresi linguistik, ada elemen lain yang harus dimasukkan selain “reference”. Elemen lain itu menurut Frege adalah “sense” [Sinn] yang memungkinkan kita mengerti sebuah ekspresi bahasa tanpa kita tahu apakah kalimat itu benar atau tidak.¹³

Menurut Frege, yang dimaksud dengan “sense” adalah unsur makna dari sebuah ekspresi yang kemudian mendeterminasi nilai semantik yang ada di dalamnya, (*the sense of an expression is that ingredient of its meaning which determines its semantic value*). Untuk sampai pada nilai semantik, kita dipastikan sudah mengerti elemen semantik yang sebelumnya, yakni “sense”. Sebuah kata atau kalimat, selain memiliki elemen nilai semantik, ia juga memiliki elemen “sense” yang memungkinkan kita mengerti makna sebuah pernyataan. Mengambil contoh sebelumnya, “*the evening star is the morning*” yang merujuk pada planet Venus, jika ingin mengetahui nilai kebenaran pernyataan tersebut, kita harus memakai elemen nilai semantik. Namun, tanpa mengetahui reference dari kalimat tersebut, kita juga dapat mengerti makna pernyataan di atas. Yang memungkinkan hal tersebut adalah elemen “sense”. Karenanya, Frege kemudian menyatakan bahwa kita dapat mengerti “sense” dari sebuah ekspresi linguistik tanpa mengetahui nilai semantik dari kalimat tersebut, (*it is possible to know the sense of expression without knowing the semantic values*).¹⁴

Dengan demikian, teori sense dari Frege telah menyelesaikan masalah bagi kalimat yang tidak memiliki “reference”. Sebuah kalimat yang tidak memiliki rujukan tidak berarti bahwa ia tidak bermakna. Sebuah ekspresi bisa memiliki “sense” meski ia tidak memiliki nilai semantik. Hanya saja, bila sebuah kalimat tidak memiliki nilai semantik, kita tidak dapat membuat kesimpulan apakah kalimat tersebut benar atau salah.¹⁵ Apa yang disebut dengan “sense” sebenarnya juga dapat dimaksudkan sebagai pikiran (*thought*). Sebagai contoh kalimat, “Bekasi ada di timur Jakarta” bisa kita ganti menjadi “Jakarta ada di barat Bekasi” dengan “sense” yang sama.

Menurut Frege, “sense” yang sama dapat diekspresikan dalam kalimat yang berbeda.¹⁶ Penukaran kalimat itu juga dimungkinkan meski kita tidak mengetahui nilai semantik dari kalimat “Bekasi ada di timur Jakarta”. Menurut Frege, apa yang disebut pikiran bukanlah sesuatu yang bersifat psikologis atau subjektif, tetapi lebih merupakan sesuatu yang objektif. Ia dikategorikan objektif karena mengandaikan dunia luar yang akan menentukan kebenaran sebuah kalimat yang diekspresikan.¹⁷

Secara lebih tegas, Brian Loar mengatakan bahwa “sense” adalah pikiran itu sendiri. Memahami “sense” sebagai makna literal adalah sebuah kekeliruan karena pikiran dapat diekspresikan dalam ragam bentuk. Lebih tepatnya, “sense” adalah *modes of presentation*:

“... we might be tempted to say that senses are the meanings of linguistic statements and their components. But it is not correct to identify senses in general with literal meanings. For, as Tyler Burge points out, uses of indexical and demonstratives have senses, but not as their literal meaning; better to say that senses are modes of presentation.”¹⁸

Selain dipahami sebagai penentu nilai semantik dalam sebuah pernyataan, dalam kaitan “sense” sebagai *modes of presentation*, “sense” juga dipahami sebagai sesuatu yang dapat kita tangkap pada saat kita memahami sebuah pernyataan kalimat.¹⁹

Catatan Akhir: Tanggapan atas teori “sense” Frege

Salah satu hal yang memungkinkan sebuah ekspresi linguistik dapat dijadikan alat komunikasi adalah karena ia dapat dipahami. Bahkan, tuturan seorang anak kecil yang tidak sesuai dengan gramatika bahasa sekalipun tetap dimungkinkan untuk dipahami oleh orang yang diajak komunikasi. Dengan demikian, nilai pragmatik dari bahasa adalah sebagai alat komunikasi. Sebagai alat komunikasi, ia meniscayakan pemahaman atas apa yang diekspresikan.

Uraian Frege mengenai “sense” dalam arti sebagai sesuatu yang dapat kita tangkap pada saat kita memahami sebuah ekspresi berbahasa adalah sesuatu yang niscaya ada dalam bahasa yang digunakan sebagai alat komunikasi. Sebagaimana yang dikatakan Russell, teori Frege tentang sense tampaknya agak dilebih-lebihkan.²⁰ Padahal, sense dalam bahasa komunikasi adalah elemen semantik yang sudah diandaikan. Bahkan, juga dapat dikatakan bahwa sense menjadi elemen dasar dalam bahasa komunikasi, mengatasi upaya mencari nilai kebenaran dari sebuah ekspresi linguistik.

Berkaitan dengan upaya mencari nilai semantik dalam sebuah ekspresi linguistik, penulis menilai upaya ini sangat spesifik berlaku pada ekspresi bahasa keputusan dan juga pernyataan ilmiah. Ia bukanlah sesuatu yang lazim terjadi dalam bahasa komunikasi pada umumnya. Penekanan Frege pada nilai semantik yang ada dalam ekspresi linguistik dapat dipahami mengingat orientasinya pada bahasa-bahasa logika dan matematika yang memang menuntut adanya upaya mencari

nilai kebenaran dalam sebuah pernyataan. Padahal, dalam praktik berbahasa sehari-hari, sebagian besar bahasa yang kita gunakan mengabaikan elemen nilai semantik. Kita tidak peduli apakah yang kita nyatakan itu benar atau tidak. Yang terpenting adalah bahwa lawan bicara mengerti apa yang sedang kita utarakan.

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program Pascasarjana Filsafat STF Driyarkara.

¹ Max Black menerjemahkan paper “Über Sinn und Bedeutung“ menjadi “On Sense and Reference“ dalam *Translation from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* yang diedit oleh Peter Geach dan Max Black, 1960, Oxford.

² Lih. Stanford Encyclopedia of Philosophy di alamat: <http://plato.stanford.edu/entries/frege/>, dan pendapat Gideon Makin dalam pengantar buku *The Metaphysicians of Meaning: Russel and Frege on Sense and Denoting*.

³ “The idea is that linguistic expressions have the meanings they do because they stand for things; what they mean is what they stand for”. Lih. William Lycan, *Philosophy of Language: a Contemporary Introduction*, 3.

⁴ William Lycan, *Philosophy of Language: a Contemporary Introduction*, 10.

⁵ Gottlob Frege, “On Sense and Reference” dalam *Translations from Philosophical Writings of Gottlob Frege*, 62.

⁶ Mengenai upaya ini, Bell menyinggung kontribusi teori makna dari Frege bagi pengembangan teori keputusan. Lih. Bell, *Frege’s Theory of Judgement*, 1.

⁷ Carl, *Frege’s Theory of Sense and Reference: Its Origin and Scope*, 3.

⁸ Miller, *Philosophy of Language*, 7-11, dan Bdk. Carl, *Frege’s Theory of Sense and Reference: Its Origin and Scope*, 118.

⁹ Miller, *Philosophy of Language*, 11-12.

¹⁰ Bdk. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 84.

¹¹ Miller, *Philosophy of Language*, 24-25.

¹² Oleh para astronom, planet Venus biasa disebut sebagai *the evening star* atau *the morning star*. Miller, *Philosophy of Language*, 27.

¹³ Miller, *Philosophy of Language*, 27-28.

¹⁴ Miller, *Philosophy of Language*, 28-29.

¹⁵ Miller, *Philosophy of Language*, 30.

¹⁶ “the same sense has different expressions in different language or even in the same language”. Frege, “On Sense and Reference”, 58.

¹⁷ Miller, *Philosophy of Language*, 33-34.

¹⁸ Brian Loar, “Language, Thought and Meaning”, Michael Devitt dan Richard Hanley (ed.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language*, 78.

¹⁹ Brian Loar, “Language, Thought and Meaning”, 78.

²⁰ Miller, *Philosophy of Language*, hlm. 72.

Daftar Pustaka

- Bell, David. 1979. *Frege's Theory of Judgement*. Oxford: Clarendon Press.
- Carl, Wolfgang. 1994. *Frege's Theory of Sense and Reference: Its Origin and Scope*. Cambridge University Press.
- Devitt, Michael dan Richard Hanley (eds). 2006. *The Blackwell Guide to Philosophy of Language*. Blackwell Publishing.
- Dummet, Michael. 1973. *Frege: Philosophy of Language*. New York: Harper & Row Publisher.
- Geach, Peter dan Max Black (eds). 1960. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford.
- Lycan, G. William. 2008. *Philosophy of Language: a Contemporary Introduction*, second edition. New York and London: Routledge.
- Makin, Gideon. 2000. *The Metaphysicians of Meaning: Russell and Frege on Sense and Denotation*. London and New York: Routledge.
- Miller, Alexander. 2007. *Philosophy of Language*, edisi kedua, edisi pertama diterbitkan pada 1998. Routledge.
- <http://plato.stanford.edu/entries/frege/> (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

METAFORA DALAM BAHASA FILSAFAT

Chandra Saputra Purnama*

Abstrak : Metafora dinomorduakan dalam filsafat. Ia dianggap tidak bermakna secara kognitif, tidak bisa diuji kebenarannya. Salah satu pandangan yang menenggelamkan metafora dalam filsafat adalah positivisme logis. Mereka berpendapat metafora tidak layak sebagai bahasa filsafat. Jenis kalimat ini hanya cocok untuk kalangan sastra. Namun sebelum aliran positivisme berdiri, Nietzsche sudah menekankan pentingnya metafora. Bagi Nietzsche, bahasa pada dasarnya bersifat metaforis. Sifat tersebut berkaitan dengan proses manusia mengetahui. Pengetahuan tidak pernah merujuk langsung pada realitas di luar sana. Mengetahui selalu berarti membawa dan merubah realitas di luar sana menjadi realitas yang lain, yaitu proses di mana rangsangan syaraf diubah menjadi imaji, kata, sampai pada pembentukan konsep. Filsuf yang mengkritik pandangan positivis tentang metafora adalah Paul Ricoeur. Bagi Ricoeur, metafora mempunyai lebih daripada makna emotif. Makna metafora merujuk pada realitas imajinasi yang berasal dari tegangan yang terjadi karena adanya interaksi dua bagian dalam dirinya. Realitas imajinasi inilah dapat membantu manusia mengerti realitas dengan lebih kaya.

Kata-kata kunci : metafora, bahasa harafiah, makna, kebenaran

Philosophia ex Claritas. Salah satu tugas filsafat —dan kita tidak ragu akan hal tersebut— adalah memberi penerangan yang sejelas-jelasnya. Filsafat ingin menyapu awan gelap dalam pikiran manusia, mengganti mitos dengan *logos*, membuang logika mistik dengan rasionalitas. Puncaknya sebagian pemikir ingin filsafat dapat membuat realitas menjadi terang tanpa menyisakan gelap. Bak pertandingan sepak bola, filsafat adalah lampu stadion yang ingin menghilangkan bayangan pemain-pemain agar penonton menjadi nyaman. Mungkin sebagian besar dari kita sekarang hidup seperti penonton sepakbola yang ingin realitas dapat dimengerti dengan pasti. Segala sesuatu yang tidak pasti, dan menyimpan banyak kemungkinan dianggap menakutkan. Daripada menjadi sisi yang menakutkan lebih baik kita anggap tidak ada.

Cara kita melihat realitas sangat terkait erat dengan penggunaan bahasa. Bahasa adalah cara kita berhubungan dan mengerti realitas. Kita akan memilih logika bahasa yang tepat pada struktur realitas yang kita yakini tersebut. Jenis bahasa tertentu menjadi tanda bagaimana realitas dilihat dan seperti apa struktur fakta dari realitas tersebut.¹ Jika realitas yang kita mau adalah realitas yang positif ada dan

terberi secara langsung maka, cara kita berbahasa pun mencerminkan hal tersebut. Bahasa yang harafiah lebih banyak disukai daripada bahasa kiasan, baik dalam penggunaan sehari-hari maupun dalam bidang akademis termasuk filsafat. Salah satu penganjur pemahaman seperti ini adalah aliran positivisme logis.²

Bahasa kiasan termasuk metafora -pada pemakaian bahasa filsafat-cenderung dihindari. Jenis bahasa seperti ini hanya akan menghasilkan bias. Metafora dianggap tidak inteligibel. Ia hanya digunakan dalam bahasa sastra, tetapi tidak dalam lingkungan pemikiran filsafat.

Dalam paper ini, penulis berpendapat bahwa metafora, mengikuti pendapat Nietzsche dan Ricoeur, bukanlah bahasa yang tidak inteligibel atau hanya terbatas pada nilai emotif saja. Metafora juga membantu manusia untuk mengerti realitas. Lagipula realitas bukanlah realitas satu dimensi, di mana permasalahan kognitif bisa dilepaskan dari seluruh persoalan yang lain.

Positivisme Logis dan Prinsip Verifikasi

Para penganut positivisme logis ingin mendasarkan filsafat pada ilmu pengetahuan alam. Mereka menganut teori verifikasi (dari kata Latin “verum” yang berarti benar dan “facere” yang berarti membuat). Mereka percaya bahwa teori hanya bermakna jika mengandung kebenaran yang membuat perbedaan pada pengalaman masa depan kita. Dengan kata lain, sebuah pernyataan punya makna jika pernyataan tersebut punya kandungan untuk dapat diamati sehingga kalimat tersebut dapat dibuktikan benar atau salah. Kebenaran kalimat dibuktikan melalui verifikasi atau pengujian secara empiris. Pada sisi ini, prinsip verifikasi punya kegunaan praktis untuk menjernihkan kalimat. Tetapi di sisi lain, teori verifikasi mempunyai dorongan politis untuk memasukkan empirisme dan saintisme ke dalam filsafat dan bidang-bidang lain.³

Kaum positivis menganggap bahasa yang bermakna akan membuat perbedaan pada pikiran dan tindakan. Positivis mempunyai idea spesifik tentang perbedaan apa yang harus dibuat. Bahasa yang bermakna ditujukan pada pengalaman kita di masa depan. Artinya, kalimat harus diketahui apakah ia berpengaruh atau tidak terhadap pengalaman kita di masa depan. Hanya kalimat yang mempunyai pengaruh yang dianggap bermakna.⁴

Lalu, muncul permasalahan mengenai pandangan positivisme logis tersebut. Pernyataan yang bermakna bagi positivisme logis hanya untuk ujaran deskriptif. Padahal, bahasa dalam kehidupan manusia tidak hanya bersifat deskriptif tetapi, masih ada lelucon, pertanyaan, perintah, dan bahasa puitis. Maka, pemakaian teori verifikasi sangat terbatas.

Menjawab kritik tersebut, kaum positivisme logis menjawab bahwa makna verifikasi hanya menyangkut makna kognitif belaka. Positivisme logis membedakan makna kognitif, makna faktual, dan makna literal dari makna emotif dan makna ekspresif.

Mengenai kalimat metafora, positivisme logis memandang metafora tidak memiliki signifikansi kognitif karena bagi mereka, metafora tidak dapat diverifikasi. Metafora hanya menghasilkan perasaan dan gambaran tertentu dalam diri pendengar. Setidaknya, ada dua kritik terhadap metafora. *Pertama*, metafora gagal memenuhi tuntutan koherensi. Metafora bisa memberikan sebuah masukan yang mencerahkan tetapi, klaimnya tidak bisa dinilai benar salahnya. Bagaimana membuktikan benar salah suatu ungkapan metafora jika tidak merujuk pada fakta tertentu? *Kedua*, masih menyangkut kritik yang pertama, metafora tidak bisa memberikan rujukan yang memuaskan. Hal ini tidak disukai oleh orang yang senang pada ungkapan langsung. Kedua kritik tersebut mengandaikan kebenaran suatu ungkapan pada makna harafiahnya. Metafora, jika pun ingin diuji kebenarannya, bergantung pada sifat harafiahnya yaitu makna yang sudah lazim dan disepakati bersama.

Nietzsche tentang Metafora dan Kebenaran

Dalam sejarah filsafat Barat modern, Friedrich Nietzsche (1844-1900) merupakan filsuf yang paling intensif menggunakan metafora. Pandangannya tentang bahasa sangat menarik untuk dikaji. Bagi Nietzsche, bahasa pada dasarnya bersifat metaforis. Yang disebut bahasa harafiah adalah bahasa yang sudah dilupakan sifat metaforisnya dan menjadi bahasa yang beku, mati, dan *fixed*.⁵ Filsuf Jerman ini menghubungkan metafora dengan cara manusia mengetahui. Proses pengatahan terhadap realitas selalu bersifat metaforis.

“Saat kita berbicara tentang pepohonan, warna-warna, tentang salju dan bunga, kita percaya memiliki pengetahuan tentang hal-hal dalam-dirinya sendiri. Padahal, yang kita miliki hanyalah metafor-metafor dari hal-hal tersebut, dan metafor-metafor tersebut sama sekali tidak berkorespondensi dengan entitas-entitas asali [...] hal-dalam-dirinya-sendiri ditangkap pertama-tama sebagai rangsangan syaraf, lalu menjadi imaji, dan akhirnya menjadi suara yang diartikulasikan”.⁶

Nietzsche mengartikan metafora sebagai *carrying over*, menerjemahkan dari satu realitas ke realitas lain. Sejauh metafora diartikan sebagai hal tersebut, setidaknya ada tiga kali proses metaforik dalam proses manusia mencapai pengetahuan. *Proses pertama* terjadi saat kerja persepsi menghasilkan rangsangan syaraf dan mengubahnya menjadi imaji dalam pikiran. Dalam proses imajinasi ini juga, terjadi identifikasi rangsangan-rangsangan syaraf yang bersifat unik tetapi mirip satu sama lain. Di dalamnya, terjadi proses identifikasi dari hal-hal yang sebenarnya tidak identik. *Proses kedua* adalah saat imaji diubah menjadi kata atau bunyi. *Proses ketiga* adalah saat manusia melakukan proses abstraksi dari kata yang merujuk pada hal-hal partikular menjadi konsep umum. Sehingga dapat digambarkan:

rangsangan syaraf ?! imaji ?! kata atau bunyi ?! konsep⁷

Maka, bahasa adalah usaha manusia untuk mentransformasi realitas menjadi pemahaman. Bagi Nietzsche, tidak ada hubungan kausalitas antara bahasa dan apa yang diungkapkan karena kedua hal tersebut adalah realitas yang berbeda. Jika kita lihat bagaimana pengetahuan terjadi, maka usaha pengatahan terhadap sesuatu merupakan usaha kreatif manusia sehingga mau tak mau ia bersifat subjektif.

Nietzsche berpendapat bahwa ungkapan harafiah pada dasarnya adalah bahasa yang sudah mati karena sifat metaforis pada bahasa tersebut sudah dilupakan. Bahasa sebenarnya menjelaskan realitas yang bukan dirinya tetapi lalu dianggap sebagai kebenaran final.

“jadi apa itu kebenaran (*la vérité*)? Kumpulan bergerak dari metaphors dan metonimi, antropomorfisme, singkatnya sejumlah relasi-relasi manusiawi yang telah ditinggikan, ditransformasikan, dan dihiasi dengan puisi dan retorika, yang setelah lama digunakan lalu tampak mapan, kanonik, dan bersifat mengikat bagi sekelompok orang (*un peuple*); kebenaran-kebenaran (*les vérités*) 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 uang melainkan logam belaka”.⁸

Melupakan karakter metaforis bahasa bukan hanya melupakan sifat dasar dunia eksternal yang bersifat plural tetapi juga melupakan sesuatu yang penting dari manusia itu sendiri, yaitu manusia sebagai subjek kreatif artistik. Bagi Nietzsche, realitas bersifat plural dan dinamis. Bahasa adalah usaha mengkosmoskan realitas yang pada dirinya bersifat kaotik. Tetapi karena keteraturan tersebut tidaklah bersifat tetap, tepat pada saat keteraturan ia tidak mampu menangkap realitas maka, kita harus menciptakan kosmos yang baru.

Dengan demikian, bahasa adalah usaha kreatif manusia untuk memberi makna pada realitas. Berhadapan dengan realitas yang bergerak, Nietzsche berpendapat bahwa bahasa metafora yang hidup dalam keterbukaan makna adalah jenis bahasa yang sesuai. Bahasa saintis yang kaku dan beku justru mereduksi realitas dengan klaimnya akan ketetapan kebenaran-kebenarannya.

Sejauh bahasa dipahami sebagai proses transfigurasi realitas -yaitu menerjemahkan realitas yang satu (pengalaman) ke realitas yang lain (bahasa) dan memperlakukan pengalaman tertentu yang bersifat unik sejajar dengan pengalaman yang lain- maka sebenarnya, yang diraih manusia adalah kebenaran yang bersifat metaforis. Terkecuali manusia sudah melupakan akar metaforisnya dan menjadikan kebenaran tersebut sebagai aturan normatif terhadap realitas itu sendiri. Sayangnya, pandangan Nietzsche tentang sifat metaforis dari bahasa sering ditafsirkan sebagai tidak adanya kebenaran. Memang jika kebenaran atau pengatahan atas realitas diartikan sebagai cerminan realitas (meminjam istilah Rorty), bersifat abadi dan berlaku di mana saja maka, kebenaran tidak ada. Namun, kebenaran tidak harus dipahami sebagai kebenaran final dan universal. Bagi Nietzsche, bahasa semestinya tidak

membatasi manusia untuk mengerti realitas yang bersifat plural, dan dinamis. Metafora membuka kebenaran yang bersifat kontekstual dan juga penghargaan atas pemahaman dan ekspresi unik masing-masing individu yang di mana jenis bahasa harafiah tidak dapat melakukannya.

Ricoeur tentang Metafora yang Hidup

*With Metaphor we experience the metamorphosis
of both language and the reality.
(Ricoeur, 1973)*

Paul Ricoeur (1913-2005) membahas metafora secara komprehensif dalam bukunya *The Rule of Metaphor* (judul aslinya *La Metaphore Vive*). Buku tersebut merupakan salah satu kajian terpenting tentang metafora. Di dalamnya Ricoeur membahas metafora pada tiga tataran; metafora pada tataran kata adalah kajian bidang retorik; pada tataran kalimat adalah bidang kajian semantik; dan pada tataran diskursus adalah bidang kajian hermeneutik. *The Rule of Metaphore* terdiri dari delapan kajian dengan cakupan yang luas.

Satu hal yang jelas dalam buku tersebut adalah bahwa Ricoeur mengkritik pandangan para positivis yang membuang metafora dari filsafat karena tidak mempunyai makna kognitif. Ricoeur berpendapat bahwa metafora mempunyai lebih dari nilai emotif belaka karena ia menciptakan sebuah realitas baru.⁹ Bahasa metafora menciptakan realitas fiktif yang bersumber pada imajinasi. Dalam konteks tertentu, imajinasi bersifat produktif bukan hanya karena ia menciptakan objek yang tidak nyata tetapi, juga memperluas penglihatan manusia atas realitas. Imajinasi menciptakan sebuah dunia yang membantu manusia memandang realitas.¹⁰

Seperti yang telah diungkapkan, Nietzsche menekankan metafora sebagai karakter dasar bahasa. Maka di tangan Nietzsche, setiap kata adalah metafor. Nampaknya Nietzsche terlalu mengartikan secara harafiah sifat keharafiahan bahasa sehingga mengaburkan perbedaan kedua jenis bahasa pada tataran penggunaan. Di sisi lain, Ricoeur memberikan pembedaan yang jelas terhadap metafora dari jenis bahasa yang lain. Ricoeur membedakan tiga jenis bahasa. *Pertama*, bahasa yang digunakan sehari-hari. Bahasa ini digunakan untuk komunikasi dan bersifat mereduksi ambiguitas. *Kedua*, bahasa ilmiah yang menekankan makna tunggal untuk berargumentasi. *Ketiga*, bahasa metafor, yaitu bahasa yang ada dalam ketegangan antara kesamaan dan perbedaan yang dapat digunakan untuk penggambaran ulang realitas.¹¹ Ricoeur memberikan tekanan pada metafora yang maknanya tetap terbuka dalam diskursus atau belum terbakukan. Jenis metafora ini ia namakan sebagai metafora yang hidup. Sementara metafora yang maknanya sudah baku dan tetap atau sudah masuk dalam kamus peribahasa ia namakan sebagai metafora yang mati.

Ricoeur mendasarkan arti metafor pada kawasan semantik yang mencakup kata-kata sebagai unit dasar. Ia mengkritik kajian retorik yang mengkaji metafora pada tataran kata. Kajian retorik memperlakukan metafora sebagai produk yang sudah jadi sehingga maknanya menjadi pasti. Kajian ini mematikan metafora. Metafora harus dipahami sebagai sebuah wacana dan bukan hanya kata-kata. Makna metaforis tidak terletak pada kata tetapi selalu berada pada tataran penggunaan kalimat dalam wacana. Dengan demikian, kata-kata tidak mempunyai arti metafor jika tidak berada dalam kalimat. Metafora, khususnya metafora yang hidup, sebagai makna semantik berasal dari sifat polisemi kata. Polisemi adalah kemampuan kata untuk mempunyai beberapa arti tergantung dengan kata apa ia dikombinasikan. Kata 'mata' misalnya bisa berarti lain saat ia berada pada kombinasi kata: mata hati, mata rantai, mata pisau, dan empat mata. Polisemi lalu membuka banyak kemungkinan penggunaan kata pada si pengujar.

Bagaimana proses terbentuknya makna metafor? Dalam metafora, terjadi interaksi antara dua hal yang dikombinasikan untuk memberikan gambaran tentang hal tertentu. Meskipun ungkapan metafora merupakan suatu kesatuan, dua bagian dalam dirinya tidak melebur tetapi tetap berbeda dalam kombinasi mereka. Dalam interaksi ini, terjadi tegangan di mana makna ditemukan di dalamnya. Makna baru yang muncul pada kalimat adalah penemuan imaginasi sebuah referensi. Dengan demikian, metafora memuat produk makna sekaligus memproduksi makna baru. Karena metafora merupakan penggambaran ulang realitas dan memiliki sebuah rujukan meskipun bersifat imajinatif maka, kalimat metafor bersifat baik kreatif maupun ontologis. Makna dalam metafora ditemukan sekaligus diciptakan.

Ricoeur menekankan bahwa metafora mempunyai nilai kebenaran. Metafor dapat menunjukkan sesuatu yang sangat penting bagi manusia seperti tentang diri (*self*), jiwa, kebebasan, Tuhan, dan sebagainya yang merupakan kajian mendasar bagi manusia. Bukan karena metafor dapat menjelaskan hal-hal tersebut, tetapi lebih karena metafor adalah satu-satunya cara yang dapat digunakan tanpa harus menghipotesakan hal-hal yang ia bicarakan.¹² Saat kita memaksudkan bumi sebagai ibu pertiwi, kita tidak benar-benar memaksudkan bumi sebagai ibu kita tetapi dari segi lain, kita memahami kenapa kita menyebutnya sebagai ibu.

Penutup

Bahasa adalah media manusia untuk berhubungan dan memahami realitas. Maka, bahasa yang mempunyai atau membutuhkan referensi nyata dan tetap di dunia luar, hanyalah salah satu dari cara kita berbahasa. Bahasa harafiah sesuai pada bidang argumentatif.

Realitas sendiri melampaui apa yang bisa dibahasakan. Terhadap realitas seperti ini dibutuhkan kreatifitas berbahasa yang dapat mengerti secara mendasar. Bahasa metafora adalah bahasa yang memungkinkan hal tersebut karena ia mempunyai makna yang terbuka. Keterbukaan makna memungkinkan bahasa

memberi ruang yang luas bagi perkembangan pemahaman manusia terhadap realitas. Kelebihan metafora dari bahasa harafiah adalah keluasan maknanya.

Yang perlu disadari, ada hubungan timbal-balik antara dunia yang kita pahami dan bahasa yang kita gunakan. Bahasa membentuk dan membentuk ulang dunia yang dipahami manusia. Atas dasar ini %tanpa mengurangi pentingnya bahasa harafiah pada bidang argumentatif% dominasi bahasa harafiah pada kehidupan manusia dan dunia filsafat perlu dikritisi.

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

¹ Lihat William P. Alston, *Philosophy of Language* (London: Prentice-Hall, 1964), 3.

² Positivisme logis sering juga disebut sebagai empirisme logis. Paham ini dikembangkan oleh sekelompok pemikir dari berbagai ilmu yang menyebut diri sebagai Lingkaran Wiener. Para pemikir ini ingin membuat bahasa filsafat yang ketat, logis, dan jelas seperti dalam ilmu alam dan ilmu pasti.

³ William G. Lycan, *Philosophy of Language* (New York and London: Routledge, 2008), 98.

⁴ William G. Lycan, *Philosophy of Language*, 98-99.

⁵ David E. Cooper, *Metaphor* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 2. Lihat juga Lawrence M. Hinman, "Nietzsche, Metaphor, and Truth", dalam *Philosophy and Phenomenological Research* (Vol. XLIII, No. 2, December 1982), 180.

⁶ Teks "Kebenaran dan Kebohongan dalam Makna Ekstra Moral", dalam buku *La Philosophie à L'époque tragique des Grecs*, 210-211. Terjemahan diambil *Gaya Filsafat Nietzsche* (terj. Setyo Wibowo, Yogyakarta: Galang Press, 2004), 125.

⁷ Bdk. Hinman, "Nietzsche, Metaphor, and Truth", 184-186.

⁸ Teks "Kebenaran dan Kebohongan dalam Makna Ekstra Moral", 212. Terjemahan diambil dari Setyo Wibowo, 124.

⁹ Paul Ricoeur dan Mario J. Valdés, *A Ricoeur Reader: Reflection & Imagination* (Canada: Harvester Wheatsheaf, 1991), 9.

¹⁰ Paul Ricoeur dan Mario J. Valdés, *A Ricoeur Reader: Reflection & Imagination*, 83-84.

¹¹ Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Galang Press, 2004).

¹² G.B. Madison, "Reflection on Paul Ricoeur's Metaphor", dalam *Philosophy Today* (Volume XXI, No. 4/4, 1977), 424.

Daftar Pustaka

Alston, William P. 1964. *Philosophy of Language*. London: Prentice-Hall.

Beardsley, M. 1967. "Metaphor", dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy Vol. 5*, New York: Macmillan.

Clark, S. H. 1990. *Paul Ricoeur*. London and New York: Routledge.

Cooper, David E. 1986. *Metaphor*. Oxford: Basil Blackwell.

Hinman, Lawrence M. "Nietzsche, Metaphor, and Truth", dalam *Philosophy Today. Vol. XLIII, No. 2, December 1982*.

Lycan, William G. 2008. *Philosophy of Language*. New York and London: Routledge.

Madison, G. B. "Reflection on Paul Ricoeur's Philosophy of Metaphor" dalam *Philosophy Today. Volume XXI. Number 4/4, 1977*.

Ricoeur, Paul dan Mario J. Valdés. 1991. *A Ricoeur Reader: Reflection & Imagination*. Canada: Harvester Wheatsheaf.

FENOMENOLOGI LINGUISTIK AUSTIN

Ernest Justin*

Abstrak: Salah satu perspektif yang dikembangkan dalam filsafat bahasa adalah perspektif pragmatis. Dari beberapa pendukung perspektif ini, kita mengenal Austin dengan teori tindak tutur bahasa (Fenomenologi Linguistik). Bagi Austin, ujaran performatif berarti suatu tindakan sosial. Selain daya lokusi, ada daya ilokusi dan perlokusi. Austin berusaha menunjukkan bahwa dengan memeriksa kata-kata, kita melihat juga realita. Namun pemikiran Austin juga memiliki kelemahan serius. Pertama berkaitan dengan makna ujaran. Bagaimana kita memastikan makna yang diujarkan pembicara? Ada kontroversi tentang kondisi dimana ujaran tersebut dapat dilakukan. Kedua, teori tindak tutur bahasa belum mampu menunjukkan bahwa efektivitas performatif tidak bisa dilepaskan dari institusi.

Kata-kata kunci: J. L. Austin, Teori Tindak Tutur Bahasa, bahasa dan realita, tindak tutur parasit, bahasa dan kekuasaan

Dalam filsafat bahasa, ada beberapa perspektif yang digunakan oleh para filsuf untuk menyelidiki bahasa. Salah satu perspektif yang banyak dikenal adalah teori penggunaan (*use theory*). Salah satu pendukung teori ini adalah Wittgenstein yang menyatakan bahwa aktivitas berbahasa memiliki analogi dengan permainan. Bahasa merupakan sesuatu yang dilakukan orang-orang dengan menggunakan cara konvensional dan dikendalikan oleh aturan-aturan.¹ Wittgenstein menyebutnya sebagai permainan bahasa. Tulisan ini hendak menelaah salah satu bentuk teori penggunaan yang dikembangkan oleh J.L. Austin. Austin bergerak dalam ranah pragmatis dan mengembangkan teori tindak tutur bahasa (*speech act theory*). Teori tersebut juga disebut Fenomenologi Linguistik.

Tulisan ini akan mencoba melihat peran yang dimainkan oleh Austin dalam filsafat bahasa. Sebelumnya, penulis akan memberikan sekilas pandangan tentang teori tindak tutur bahasa. Bagian terakhir akan mencoba melihat kelemahan dan kritik terhadap teori Austin.

Sekilas Pandang tentang Teori Tindak Tutur Bahasa

Austin melakukan pembedaan antara ujaran konstatif dan ujaran performatif. Para filsuf bahasa banyak berkuat pada level konstatif. Saat seseorang memberikan ujaran konstatif, dia hanyalah melakukan deskripsi, menyatakan suatu fakta atau

kalimat benar-benar. Namun, apakah saya hanya mendeskripsikan sesuatu ketika saya mengatakan, “Saya berjanji untuk memberikan buku ini kepadamu besok malam”? Di sini Austin melihat ada tindakan sosial yang disebutnya sebagai tindak ujar (*speech act*).² Ketika seseorang memberikan ujaran performatif, dia justru melakukan suatu tindakan sosial.

Namun, Austin tidak puas dengan pembedaan antara konstatif dan performatif karena kata-kata seperti “Sialan!” tidak dapat dijelaskan secara memadai. Sama halnya, ketika saya mengucapkan, “Saya menyatakan bahwa saya belum pernah ke Bali”, saya melakukan suatu tindakan tutur, yaitu tindakan menyatakan. Namun, dengan menyatakan berarti saya mendeskripsikan. Maka, ujaran yang saya ucapkan tersebut mengandung baik unsur performatif maupun konstatif.³

Karena Austin menyadari bahwa ujaran dapat memiliki aspek performatif dan konstatif, Austin berusaha melihat suatu ujaran dari perspektif lain, yaitu daya yang terdapat dalam ujaran tersebut. Austin mengklasifikasikan daya yang terdapat dalam ujaran menjadi 3: daya lokusi, ilokusi, dan perlokusi. Daya lokusi berkaitan dengan isi proposional ujaran. Daya ilokusi merupakan daya tindak tutur yang dimiliki oleh pengujar. Sebagai contoh, ketika seseorang berkata, “Pergilah ke perpustakaan dan belajarlah di sana”, terdapat kekuatan perintah dalam ujaran tersebut. Daya perlokusi merupakan daya tindak tutur yang memiliki efek pada pendengar. Contohnya, jika saya berkata kepada seseorang, “Rumah itu ada hantunya!”, maka saya membangkitkan rasa takut dalam diri orang tersebut. Austin menunjukkan pelbagai jenis tindak ilokusi dan perlokusi.⁴

Apa yang ditunjukkan oleh Austin memberikan perspektif baru. Makna tidak hanya ditemukan dalam proposisi (lokusi) semata. Dalam suatu ilokusi, kita dapat menemukan makna yang nyata dan tidak dapat dipisahkan dari penggunaan bahasa.⁵ Ada kekuatan (dalam ilokusi maupun perlokusi) yang tentunya tidak sama dengan makna lokusi.

Fenomenologi Linguistik dan Kontribusinya bagi Filsafat Bahasa

Jika memang ada permasalahan tunggal bagi filsafat bahasa, hal itu kiranya terkait dengan usaha menjelaskan bagaimana bahasa memiliki hubungan dengan hal-hal non-linguistik seperti pengetahuan konseptual dan eksistensi. Para filsuf bahasa menghadapi tantangan untuk menggunakan argument yang premisnya mengandung data tentang bahasa tetapi kesimpulannya bukan tentang bahasa, melainkan tentang pengetahuan, konsep, atribut, maupun objek fisik. Searle mempertanyakan hal tersebut dalam bagian awal bukunya *Speech Acts*: Bagaimana kata-kata berelasi dengan dunia?⁶ Pelbagai aliran dalam filsafat bahasa memiliki cara yang berbeda-beda untuk menanggapi permasalahan tersebut. Kalaupun para filsuf bahasa berhasil mengatasi permasalahan tersebut, bagaimana mereka dapat mengetahui bahwa data yang dipilih sebagai sesuatu yang akurat dan relevan?⁷ Bagaimana mereka menjustifikasi pilihan mereka?

Aristoteles dalam bukunya *Metaphysics* buku VII Bab I baris 20-30 menuliskan:

“...seseorang dapat mempertanyakan apakah kata-kata ‘berjalan’, ‘sehat’, ‘duduk’ mengimplikasikan bahwa kata-kata tersebut memiliki eksistensi...; tidak ada dari mereka yang cukup diri atau mampu dipisahkan dari substansi...ada sesuatu yang jelas yang mendasari mereka (suatu substansi atau individual), yang dapat diimplikasikan dalam suatu predikat... Oleh karena itu yang utama haruslah substansi.”⁸

Dari fakta bahasa atas adanya kata kerja(yang diatributkan sebagai predikat) yang digunakan hanya dengan subjek, maka dapat disimpulkan bahwa substansi adalah secara ontologism mendahului tindakan (kualitas ataupun predikat). Namun, apakah kata-kata mengimplikasikan bahwa hal-hal tersebut memang sungguh memiliki eksistensi?⁹

Dalam sejarah filsafat, pelbagai usaha telah dilakukan untuk menjembatani antara bahasa dan dunia. Dalam teori klasik (tradisional), kita akan menemukan dua ciri khas. Pertama adalah pengandaian adanya dikotomi yang ketat antara bahasa dan dunia. Kedua, teori tersebut didapat melalui penyimpulan (*inferential*).

Klaim tentang relasi antara bahasa dan realitas ekstra-linguistik tidak memiliki bukti yang cukup. Para ahli menganggap perlunya menyediakan beberapa argument untuk mendukung klaim bahwa bahasa merefleksikan realitas yang lain. Kesulitan logis kemudian muncul.¹⁰ Para ahli mencoba memberikan argument orang ketiga yang menyatakan bahwa:

*“If a man is a man because he partakes in the form of man, then a third form would be required to explain how man and the form of man are both man.”*¹¹

Untuk menjelaskan argument tersebut, kita andaikan ada pernyataan S1 yang secara akurat mendeskripsikan (merefleksikan, menangkap) aspek tertentu dari realitas (F1). Lalu, kita memiliki pernyataan kedua (S2) yang menyatakan “S1 secara akurat mendeskripsikan F1”. Namun, S2 tidak dapat hanya dalam bentuk formal (tidak dapat hanya tentang bahasa) karena klaim bahwa bahasa mendeskripsikan realita kemudian akan runtuh. Konsekuensinya, kita harus menyimpulkan bahwa S2 juga secara akurat mendeskripsikan aspek tertentu dari realitas (F2). Namun, situasi tersebut akan memunculkan S3 yang menyatakan bahwa “S2 secara akurat mendeskripsikan F2”. Demikian seterusnya sehingga terjadi *infinite regress*. Dalam tulisan ini, kita mengeksplorasi kemungkinan yang lain untuk mengkaitkan bahasa dan realitas.¹²

Wittgenstein, mulanya, mencoba memecahkan permasalahan ini dengan pendekatan non-tradisional dan non-inferensial. Wittgenstein merasa heran dengan kemampuan seseorang untuk memahami proposisi dengan amat baik pada saat mendengarnya pertama kali dan memahami situasi dimunculkan oleh proposisi tersebut. Karena situasi tersebut belum pernah menjadi pengalaman hidup pendengar, dan pemahaman muncul dengan segera ketika berjumpa pertama kali dengan proposisi tersebut, Wittgenstein menyimpulkan bahwa ada unsure dari

proposisi yang ‘mengikatnya dengan dunia’.¹³ Di dalam *Tractatus*, Wittgenstein menggunakan doktrin untuk menunjukkan bahwa proposisi terkait dengan realitas melalui bentuk logis.¹⁴ Wittgenstein menyatakan bahwa proposisi memiliki kesamaan dengan realitas dalam hal ‘bentuk logis’ sehingga proposisi dapat merepresentasikan keseluruhan realitas. ‘Bentuk logis’ ini akan menjembatani perbedaan antara bahasa dan realitas. Namun, Wittgenstein terlihat masih menerima dikotomi antara bahasa dan dunia meskipun dia telah menolak bagian penyimpulan dari teori tradisional.

Bagaimana posisi Austin dan peran fenomenologi linguistik yang dikembangkannya? Hampshire¹⁵ menunjukkan bahwa ada dua tesis yang dapat menjelaskan pandangan Austin tentang relasi antara bahasa dan ‘realitas’: tesis kuat dan tesis lemah. Tesis kuat mengandung aplikasi Prinsip Alasan Cukup (*Principal of Sufficient Reason*) dari Leibniz terhadap bahasa sehari-hari. Tesis kuat juga menyatakan bahwa selalu ada alasan yang mampu menerangkan mengapa ada perbedaan dalam bahasa sehari-hari, sehingga bila kita mencarinya cukup keras, kita pasti akan menemukannya.¹⁶ Pemeriksaan terhadap bahasa sehari-hari justru mampu menjawab pertanyaan filosofis tentang kebebasan kehendak, persepsi, menamai dan menjelaskan, pernyataan kondisional.¹⁷

Tesis yang lemah berpendapat bahwa sebelum kita memperknalkan perbedaan teknis, kita perlu mempelajari perbedaan yang terdapat dalam bahasa sehari-hari dan bertanya mengapa mereka ada di sana. Perbedaan teknis perlu disadari sebagai perbaikan bagi bahasa sehari-hari. Tesis lemah ini merupakan penyelidikan yang diusulkan oleh Austin melalui pemeriksaan bahasa sehari-hari.¹⁸

Urmson dan Warnock menunjukkan bahwa Austin sebenarnya tidak pernah memegang tesis kuat karena tesis kuat mengabaikan penyangkalan yang dilakukan berkaitan dengan bahasa sehari-hari.¹⁹ Namun, ada pertanyaan yang lebih mendesak. Apakah tesis kuat dan tesis lemah dapat secara adekuat menjelaskan keunikan pendekatan Austin terhadap filsafat dan klaim yang dibuatnya atas relasi antara bahasa dan problem filosofis? Harris mengambil posisi berseberangan dari Hampshire. Bagi Harris, memperlakukan permasalahan dengan cara tradisional justru mengaburkan apa yang diusahakan oleh Austin. Apa yang dilakukan oleh fenomenologi linguistik justru suatu penolakan terhadap dikotomi tradisional atas bahasa dan ‘dunia’.

Dengan menyebut metodenya, fenomenologi linguistik, Austin berusaha memecahkan permasalahan relasi antara bahasa dan problem filosofis. Austin berkata bahwa “ketika kita memeriksa apa yang harus kita katakan, ... kita melihat... bukan hanya pada kata-kata... namun juga pada realita...”²⁰

Fenomenologi linguistik bukan hanya suatu analisa atas kata-kata atau bahasa. Ini adalah suatu analisa atas ‘apa yang harus kita katakan pada suatu waktu’. Maka, kita tidak hanya menganalisa kata-kata atau bahasa tetapi juga situasi di mana ujaran tersebut terjadi. Dengan kata lain, kita juga menganalisa dunia.

Dalam melakukan fenomenologi linguistik, kita pada suatu waktu dan pada saat yang bersamaan memeriksa ‘realita’ ketika kita memeriksa apa yang harus kita

katakana.²¹ Kita tidak hanya melihat kata-kata dalam isolasi dari dunia (situasi di mana ujaran tersebut disampaikan). Analisa tindak tutur mengharuskan kita memperlakukan bahasa sebagai sesuatu yang berada di dunia. Ketika kita melihat pada bahasa sehari-hari, maka kita ‘menggunakan kesadaran yang dipertajam atas bahasa untuk mempertajam persepsi kita atas fenomena’. Realita, fenomena, dan cara kita berbicara saling berkelindan tidak terpisahkan seperti halnya dalam tindakan berjanji dan keberhasilan mengujarkan pelbagai lokusi.²² Doktrin tentang kekuatan ilokusi dari ujaran memerlukan kita untuk menganggap bahwa tindakan melakukan sesuatu dan tindakan mengatakan sesuatu sebagai yang tidak terpisahkan. Ujaran bukanlah deskripsi fenomena karena mereka tidak dapat dipisahkan dari fenomena itu sendiri, bahkan dapat membentuk fenomena. Di dalam ‘*How to Talk*’ yang ditulis oleh Austin, orang-orang pada umumnya memahami tentang frase yang ‘menjelaskan X sebagai Y’ atau ‘menyatakan bahwa X adalah Y’. Namun, Austin berbicara tentang situasi di mana kita menyebut sebuah ujaran sebagai suatu deskripsi atau pernyataan. Ini menjadi suatu investigasi terhadap perbedaan dalam ujaran maupun perbedaan di dalam dunia.

Kita tidak lagi terjebak dalam dikotomi ketat seperti kita temukan dalam pendekatan tradisional. Dalam *How to Do Things With Words*, Austin hendak memeriksa bahwa ‘...dalam mengatakan sesuatu berarti melakukan sesuatu’²³. Jika kita selalu mengasumsikan bahwa mengatakan sesuatu berarti menyatakan atau mendeskripsikan sesuatu, maka kita akan kembali pada dikotomi bahasa/fakta atau bahasa/realita. Austin mengambil posisi sebaliknya dengan melihat bahwa ‘Kata dan Tindakan’ memiliki kemiripan.

Austin menyerang dikotomi bahasa/realitas yang diungkapkan secara tidak langsung dalam pembedaannya atas tindakan lokusi dan tindakan ilokusi. Ketika kita berhenti pada tindakan lokusi, kita akan berpikir dalam model dikotomi, yaitu bahasa di satu sisi dan realita di sisi yang lain. Austin mengajak kita melangkah lebih jauh ke dalam tindakan ilokusi di mana mengucapkan dan melakukan tidak dapat dipisahkan.²⁴ Jika pemahaman atas fenomenologi linguistik di atas tepat, maka problem ‘jurang antara’ bahasa dan realitas dapat dilihat sebagai sesuatu yang palsu. Dalam **beberapa** kasus, tidak perlu lagi ada ‘jurang’ yang perlu dijembatani. Metode tradisional di mana kita membuat kesimpulan berkaitan fenomena non-linguistik dari bukti-bukti berkaitan hanya dengan bahasa menjadi sesuatu yang tidak memadai. Inilah kontribusi metodologi Austin bagi filsafat.²⁵

Analisa tindak ujar dapatlah dipahami sebagai usaha untuk menyerang dikotomi antara bahasa dan realita. Ada dua hal yang bisa kita lihat dari perspektif Austin: ujaran yang bertindak (*speech acts*) dan tindakan yang berujar (*speech acts*). Dalam ranah terbatas tindakan manusia, yang ditunjukkan dalam penyampaian ujaran, ‘bahasa’ dan ‘dunia’ hadir bersama-sama dalam tindakan tunggal, public, dapat diobservasi dan dianalisa. Perkembangan tersebut memiliki konsekuensi penting saat harus berhadapan dengan permasalahan filosofis seperti makna, acuan, dan kebenaran.

Banyak filsuf yang menganggap ‘fenomenologi linguistik’ sebagai sesuatu yang tidak tepat karena bahasa dianggap sebagai hasil dari abstraksi konseptual dan kategorisasi yang justru menjadi penghalang utama bagi analisa fenomenologis. Dengan pemahaman kita atas fenomenologi linguistik, kita tidak lagi mendekati permasalahan seperti halnya seseorang mencoba ‘mendukung/berada di belakang’ bahasa. Dalam beberapa kasus, tidak ada lagi yang ‘berada di belakang’ bahasa sehingga bahasa perlu dianalisa secara berbeda, baik secara epistemologi maupun ontologis.

Kita perlu memerhatikan bahwa Austin akan ragu-ragu untuk melakukan generalisasi atas segala sesuatu. Dia tidak berkata bahwa bahasa selalu melakukan satu hal saja atau berfungsi dalam satu peran saja dalam penyelidikan filosofis. Fakta bahwa di beberapa ranah diskursus fenomenologi linguistik ternyata mampu menghasilkan sesuatu yang penting secara filosofis, bukan berarti satu-satunya jalan untuk memperoleh kemajuan filosofis. Fenomenologi linguistik hanyalah ‘suatu jalan kemungkinan melakukan suatu bagian kecil dari filsafat’.²⁶ Dengan demikian, kiranya ada sesuatu yang berarti ketika terkadang kita mampu memecahkan dikotomi bahasa/realitas, atau ketika filsafat bahasa tidak selalu ‘dikurung’ oleh satu perspektif untuk melihat relasi antara bahasa dan dunia. Ketika kita berbicara, kita kadang kala tidak menjelaskan perbedaan dari beberapa realitas yang mendasari percakapan kita, namun perbedaan justru ditemukan **di dalam** percakapan kita.

Kritik atas Fenomenologi Linguistik

Dalam bagian terakhir ini, penulis ingin menunjukkan secara singkat beberapa kelemahan yang dapat ditemukan dalam teori tindak tutur Austin. Fenomenologi linguistik telah membuka ranah pragmatis bahasa sehingga memungkinkan kita mengenali kekuatan yang ada di dalam ujaran. Namun, teori tindak tutur Austin tidak sepenuhnya mampu menjelaskan dua hal berikut ini: (1) tindak tutur parasit; (2) pertarungan bahasa dan kekuasaan.

Dalam kritik yang pertama, kita tidak dapat membedakan antara penggunaan normal dari bahasa (misalnya: saat kita menyatakan, berjanji, menikah, memerintah, dsb) dengan penggunaan bahasa yang tergantung (‘parasit’) pada penggunaan normal (misalnya: ujaran yang dibuat oleh aktor ketika sedang berakting, atau ujaran novelis di dalam novelnya ketika mereka mendeskripsikan situasi yang fiksi, atau penggunaan metafora oleh seorang penyair).²⁷ Teori yang berusaha menjelaskan aturan penggunaan yang tepat dari sarana bahasa tertentu menjadi tidak mungkin. Ketika kita tidak dapat membedakan apa yang tergantung dan apa yang tidak, maka kita tidak dapat menentukan aturan bagi tindak bahasa primer sehingga kita tidak mampu untuk memberikan aturan turunan bagi tindak bahasa sekunder. Derrida berargumen bahwa (1) intensi tidaklah hadir dalam ujaran atau teks sehingga tidak dapat digunakan untuk menentukan yang normal atau yang parasit; (2) konteks tidak dapat ditentukan sehingga ujaran yang normal dapat

dibaca dalam konteks yang membuat mereka parasit.

Pembedaan antara yang normal dan yang parasit dapat ditemukan dalam teori tindak tutur. Contoh: “Pergilah ke pasar!” merupakan tindak bahasa normal ketika diucapkan untuk memerintahkan seseorang agar pergi ke pasar. Namun, ujaran tersebut dapat ditemukan juga dalam novel atau teater. Yang terjadi bukanlah perintah yang sesungguhnya, namun *seolah-olah* memerintah. Bagi Austin, apa yang menentukan pernyataan sebagai pernyataan atau perintah sebagai perintah adalah situasi total (konteks total) di mana bahasa tersebut digunakan. Secara umum, situasi total dapat terdiri dari fakta-fakta yang relevan (termasuk intensi pengguna) yang menentukan situasi sedemikian rupa.²⁸

Derrida melihat bahwa konteks di mana bahasa digunakan tidak secara adekuat dapat ditangkap. Dengan kata lain, konteks tidak dapat ditotalisasi. Bahasa tidaklah secara intensional dapat dikendalikan sebagaimana mengendalikan suatu objek. Bahasa juga tidak dapat begitu saja dimodifikasi untuk menghasilkan ujaran parasit.

Derrida mengembangkan konsep *difference*, yaitu pembedaan dalam dimensi temporal dan spasial yang membentuk ‘kehidupan’ dari tanda yang berubah terus menerus. Identitas dari individu dalam tipe kata ditentukan melalui pengguna bahasa yang mengenali pelbagai entitas yang berbeda (tanda konkret, catatan, ujaran) sebagai yang sama pada tingkat di mana mereka membentuk bagian-bagian dari tipe kata individual. Menurut Derrida, struktur pengulangan mengimplikasikan baik identitas dan perbedaan.²⁹ Keterulangan suatu elemen membagi identitasnya secara apriori. Keterulangan akan membagi tiap elemen sembari membentuknya. Maka, kehadiran sesuatu akan ditentukan dalam identitasnya oleh kemunculan yang dapat diulang dan kita definisikan sebagai suatu hal empiris tertentu yang tidak dapat diulang.³⁰ Ketika suatu tanda muncul, dia akan mengulangi dirinya sendiri. Identitas tanda (tipe identitas) adalah apapun tentang tanda yang masih tetap dalam pengulangannya.

Pengulangan digunakan oleh Derrida untuk menjelaskan tiadanya ‘pengirim’ (pembicara atau penulis) dari ‘teks’. Ujaran maupun tulisan dapat berfungsi dalam tiadanya penulis ataupun pengujar, dan ketiadaan tersebut dikarakterkan oleh ketakterikatan (*detachability*). Elemen dari ujaran atau tulisan dapat digunakan dalam konteks yang berbeda. Dengan mendasarkan pada ketakterikatan, Derrida mengklaim bahwa tidak ada konteks yang tepat bagi suatu ujaran. Tidak ada konteks yang menjadi milik suatu ujaran (konteks yang dapat menjadi dasar untuk mengamankan makna). Jika ujaran atau tulisan dapat dipahami oleh tiadanya acuan yang asli ataupun intensi, maka tidak ada ujaran yang dibatasi oleh konteks masa kini sehingga dapat disebut sebagai konteks yang tepat. Konteks bagi pengirim dan penerima dapat saja berbeda. Setiap tanda dapat bermakna dalam cara yang berbeda dalam pelbagai macam konteks sehingga tidak ada criteria standar bagi konteks yang dapat menunjukkan suatu ‘konteks yang tepat’.

Ini bukan berarti kita menolak pengertian makna yang ‘normal’. Yang ditolak Derrida adalah konteks istimewa yang menjadi pusat bagi yang lain. Beberapa

penggunaan bahasa tentu terasa aneh dalam beberapa konteks dan terasa alamiah dalam konteks yang lain. Kita dapat menunjukkan beberapa frase sebagai 'normal' dan yang lain sebagai 'abnormal'. Namun, selalu ada perdebatan tentang penggunaan yang normal dan yang abnormal. Penerimaan atas suatu ujaran sebagai suatu yang bermakna tergantung dari kemampuan seseorang untuk meletakkannya dalam beberapa konteks. Derrida memberikan banyak contoh bagaimana teks dari pelbagai pengarang dapat dibaca secara berbeda dalam pelbagai konteks. Penulis tidak dapat mengontrol bahasa untuk membuatnya mengatakan sesuatu hanya yang dia maksudkan. Bahasa melampaui kontrol yang dapat dilakukan oleh penulis. Dia tidak dapat membuat ekspresi menjadi seragam seturut yang diinginkannya.

Pelbagai macam pembicara dapat mengujarkan ekspresi yang sama dan memaksudkan untuk sesuatu yang berbeda dari makna literal (makna yang berbeda disebut juga makna ujaran dari pengguna). Dalam kasus makna ujaran pengguna, meskipun mungkin bagi pembicara untuk berujar seturut apapun yang diinginkan, ada kontroversi tentang kondisi di mana ujaran tersebut dapat dilakukan.

Makna ujaran bukan hanya masalah intensi untuk merepresentasikan. Seseorang tidak dapat memaksudkan suatu tindakan untuk merepresentasikan suatu keadaan tertentu tanpa mengkomunikasikan fakta tersebut. Intensi untuk merepresentasikan, meskipun memiliki perbedaan dari intensi untuk mengkomunikasikan, tidaklah bebas darinya. Representasi bukan hanya masalah intensi untuk merepresentasikan. Seseorang harulah berkehendak bahwa representasinya paling tidak memungkinkan untuk diinterpretasikan secara tepat oleh seseorang yang menyaksikan tindakan atau ujaran tersebut. Ini berarti suatu intensi untuk merepresentasikan haruslah menyertai keyakinan bahwa representasi tersebut akan dikomunikasikan.

Penjelasan Austin tentang tindak bahasa amat ditentukan oleh aspek dan penanda dari konteks keseluruhan. Namun, kita telah melihat bahwa konteks tidak dapat ditotalisasikan. Suatu aspek dari konteks yang pada suatu tahap belum dikenali, apabila pada tahap berikutnya telah dikenali dapat menentukan tindak bahasa tersebut sebagai suatu yang parasit. Meskipun ada penanda untuk menentukan apakah seorang pengujar memaksudkan sesuatu yang berbeda dari makna literal dari apa yang dia katakan, penanda tersebut ada dalam konteks yang tidak dapat ditotalisasikan. Dengan demikian, kita tidak dapat mengatakan apakah suatu tindakan itu normal atau parasit.

Kritik kedua berkaitan dengan karakter sosial dari bahasa. Rusdiarti menunjukkan bahwa Bourdieu menyetujui penjelasan Austin tentang ujaran performatif, namun dia kecewa karena ketika Austin menjelaskan tentang tindakan ilokusioner, Austin terjebak pada pembahasan tindak bahasa secara linguistik dan melupakan karakter sosial dari tindak bahasa.³¹

Teori tindak tutur seharusnya mampu menunjukkan bahwa efektivitas performatif tidak bisa dilepaskan dari institusi³² yang menentukan kondisi yang harus ada sehingga sebuah ujaran sungguh menjadi efektif. Institusi memberi

kewenangan kepada penutur untuk melakukan tindakan sebagaimana yang telah diujarkan dalam tindakan performatif. Ujaran tertentu hanya bisa diucapkan oleh pelaku sosial yang memiliki otoritas dalam melakukan tindakan tersebut. Mencoba untuk memahami secara linguistik saja kekuatan dari pernyataan linguistik berarti melupakan otoritas yang terjadi di 'luar'. Padahal otoritas tersebut direpresentasikan oleh bahasa, dimanifestasikan dan disimbolkan oleh bahasa. Otoritas tersebut melekat dalam diri penutur bahasa. Austin tidak mengembangkan pemikirannya di sisi ini. Austin melupakan bahwa otoritas yang dimiliki pelaku sosial bukanlah otoritas yang muncul begitu saja, namun merupakan investasi sosial yang dicapai oleh pelaku.³³

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program Pascasarjana Filsafat STF Driyarkara.

¹ W. G. Lycan, *Philosophy of Language* (New York: Routledge, 2000), 78.

² W. G. Lycan, *Philosophy of Language*, 146.

³ W. G. Lycan, *Philosophy of Language*, 147.

⁴ W. G. Lycan, *Philosophy of Language*, 148-149.

⁵ W. G. Lycan, *Philosophy of Language*, 148.

⁶ James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology" dalam *Philosophy and Phenomenological Research* (1975), 384.

⁷ Kita bisa membandingkan Leibniz yang memiliki proposisi subjek atau predikat, Wittgenstein I yang mengemukakan proposisi sebagai suatu gambaran dan Wittgenstein II yang mengemukakan permainan bahasa.

⁸ James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 385.

⁹ James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 385.

¹⁰ Kesulitan ini mirip dengan permasalahan relasi antara bentuk Plato dengan yang Partikular (argument Orang Ketiga).

¹¹ Argumen ini diambil dari http://en.wikipedia.org/wiki/Third_man_argument yang diakses pada tanggal 12 Desember 2009, pk. 22.40.

¹² James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 386.

¹³ James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 386.

¹⁴ Secara lebih lengkap dapat ditemukan dalam *Tractatus* 4. 12 dan 4.121.

¹⁵ Bdk. Hampshire, Stuart. 1969. "J.L. Austin, 1911-1960" dalam *Symposium on J.L. Austin*.

¹⁶ Perbedaan artificial yang ditawarkan oleh para filsuf seringkali justru mengaburkan perbedaan yang berguna yang sebenarnya terdapat dalam diskursus sehari-hari.

¹⁷ James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 387.

¹⁸ "Examining our ordinary language...is an indispensable preliminary to any philosophical advance." James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 387.

¹⁹ James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 387.

²⁰ Austin, J.L. 1961. *A Plea for Excuses*. Published in Proceedings of the Aristotelian Society, 1956-1957. Transcribed into hypertext by Andrew Chrucky, August 23. 2004. Diunduh dari <http://www.ditext.com/austin/plea.html> pada tanggal 12 Desember 2009, pk. 23.00.

- ²¹ Ini bukan berarti kita mengumpulkan data tertentu tentang bahasa kemudian dari data tersebut menyimpulkan sesuatu tentang 'realita'.
- ²² James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 388.
- ²³ J.L. Austin, "How to Do Things With Words" dalam A. Jaworksi and N. Coupland (ed.) *The Discourse Reader* (New York: Routledge, 1999), 12.
- ²⁴ Dalam hukum Amerika, pembedaan antara bukti yang dapat diterima dan bukti rumor merupakan sesuatu yang penting. Oleh karena itu, laporan tentang tindakan ilokusi seseorang dapatlah diterima dalam hukum Amerika karena di sana diandaikan sebagai laporan atas fakta yang dapat diobservasi ataupun peristiwa yang dilakukan oleh orang lain, bukan hanya sesuatu yang dikatakan seseorang. Tidak ada 'jurang' antara bahasa dan fakta. Bdk. James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 389.
- ²⁵ James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 389.
- ²⁶ James Harris, "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology", 390
- ²⁷ Kevin Halion, "Parasitic Speech Acts: Austin, Searle, Derrida" dalam *Philosophy Today* (1992), 161.
- ²⁸ Sebagai contoh: dalam kasus perintah, pembicara haruslah dalam posisi yang lebih superior dari pendengar sehingga di mampu memerintah. Fakta lain dari situasi yang perlu diperhatikan adalah apakah pembicara sedang membacakan puisi, mengutip surat kabar, bermain peran dalam teater, dsb.
- ²⁹ Kevin Halion, "Parasitic Speech Acts: Austin, Searle, Derrida", 164.
- ³⁰ Suatu tanda yang mengambil tempat 'sekali waktu' tidak akan menjadi suatu tanda.
- ³¹ S. R. Rusdiarti, "Bahasa, Pertanrungan Simbolik dan Kekuasaan" dalam BASIS no. 11-12 Tahun ke 52 (Yogyakarta: BASIS, 2003), 33.
- ³² Institusi bukan hanya lembaga atau organisasi, namun keseluruhan relasi sosial yang relatif bertahan dan memberikan kekuasaan, status, dan sumber daya hidup kepada individu.
- ³³ S. R. Rusdiarti, "Bahasa, Pertanrungan Simbolik dan Kekuasaan", 33.

Daftar Pustaka

- Austin, J. L. 1999. "How To Do Things With Words" dalam Jaworski, A dan Coupland, N (ed). *The Discourse Reader*. New York: Routledge
- Halion, Kevin. 1992. "Parasitic Speech Acts: Austin, Searle, Derrida" dalam *Philosophy Today* no. 36 tahun 1992.
- Harris, James F. 1975. "A New Look At Austin's Linguistic Phenomenology" dalam *Philosophy and Phenomenological Research* no. 36 tahun 1975-1976.
- Lycan, W. G. 2000. *Philosophy of Language*. New York: Routledge
- Rusdiarti, S. R. 2003. "Bahasa, Pertanrungan Simbolik dan Kekuasaan" dalam *BASIS* nomor 11-12 Tahun ke 52. Yogyakarta

TEORI IMPLIKATUR PERCAKAPAN MENURUT PAUL GRICE

Lisa Ra'ra' Taruk Allo*

Abstrak: Melalui pembahasan teori implikatur percakapan, Grice memperlihatkan bahwa suatu bahasa atau ucapan dapat mengandung suatu makna terselubung yang tak-terkatakan. Apa yang secara literer terdapat dalam suatu kalimat ternyata tidak dapat sepenuhnya merepresentasikan makna atau maksud dari kalimat tersebut. Makna bahasa kemudian dapat lepas dari makna literer. Karena itu, analisis pemecahan makna-makna bahasa atau suatu ucapan kemudian tidak hanya terkungkung dalam analisis makna kata dan bersandar pada hubungan logis antar kata dalam bahasa, tetapi mempertimbangkan suatu konteks terjadinya ucapan atau bahasa tersebut.

Kata-kata kunci: implikatur percakapan, Prinsip Kerjasama, kaidah-kaidah, makna literer, makna-pembicara, percakapan, bahasa, pendengar, dan pembicara.

Pengantar

Tak dapat dielakkan bahwa bahasa hadir dan hidup dalam masyarakat. Bahasa adalah suatu fenomena sosial, demikian penekanan Grice dalam filsafat bahasanya.¹ Manusia menggunakan bahasa dalam komunikasi sehari-hari dengan sesamanya. Komunikasi bahasa menjadi satu bentuk utama seorang pembicara untuk membolehkan pendengarnya (*bearer* atau *audience*) mengenal isi pikiran, kepercayaan dan maksudnya. Melalui bahasa, apa yang privat menjadi 'publik'.

Apa yang diucapkan oleh seseorang (*what is said*) dan apa makna atau maksud sebenarnya dari ucapan tersebut (*what is meant*) bisa menjadi sangat berbeda atau tidak sama. Makna sesungguhnya dari ucapan atau bahasa tidak hanya dapat dipahami dalam konteks literer atau dalam relasi-relasi gramatikal yang ada dalam kalimat tersebut.² Penggapaian kepenuhan makna yang tersirat akan tergantung pada suatu konteks partikular dari pengucapan seorang pembicara dan pendengar yang terkait. Dalam bukunya, *Logic and Conversation*, melalui teorinya tentang implikatur percakapan (*conversational implicature*)³, Grice menawarkan pembahasan tentang ketidaksesuaian antara kata-kata yang terucap dengan makna ucapan sesungguhnya. Apa itu implikatur percakapan? Bagaimana implikatur percakapan digerakkan dan apa karakteristik yang dimilikinya? Hal ini akan terlihat dalam pembahasan tulisan ini selanjutnya.

Implikatur percakapan Grice ini menuai banyak debat dalam filsafat bahasa mengenai hubungan antara makna-makna pragmatik dan makna semantik bahasa atau makna sebagai sifat dasar linguistik formal dan makna sebagai suatu proses yang mengambil tempat dalam konteks dan melingkupi pembicara dan pendengar.⁴ Namun, tulisan ini tidak akan melangkah jauh untuk membahas atau pun mengomentari debat tersebut. Sebelum masuk pada pembahasan mengenai implikatur percakapan, penulis terlebih dahulu menguraikan teori makna pembicara menurut Grice secara sekilas sebagai suatu kesatuan sistematis untuk menuju penguraian mengenai implikatur percakapan.⁵

Riwayat dan karya singkat Grice

Paul Grice lahir di Birmingham, Inggris pada 13 Maret 1913. Ia bersekolah di Clifton Colledge dan Corpus Christi (Oxford), Inggris. Ia sempat mengajar di Rossall lalu di Oxford sampai 1967. Pada 1967-1988, Grice mengajar di Universitas California, Berkeley. Ia meninggal di Berkeley, California, USA pada 28 Agustus 1988. Grice merupakan salah satu pemberi dasar kajian modern tentang pragmatik dalam kajian bahasa. Beberapa tulisannya yang terbit sesudah kematiannya adalah *Studies in The Ways of Words* (1989); *The Conception of Value* (1991); dan *Aspects of Reason* (2001).

Sekilas tentang teori makna-Pembicara (*speaker-meaning*) menurut Grice

Bagi Grice, bahasa tidak dapat dilepaskan dari konteks keterjalinan komunikasi antarpembicara dan pendengar. Dengan kata lain, penggunaan bahasa mengandaikan adanya lawan bicara dalam suatu komunikasi partikular tertentu. Salah satu arus utama (*strand*) yang penting dalam pemikiran Grice adalah pembedaan tentang jenis-jenis makna.⁶ Grice membedakan antara makna pembicara dan makna konvensional suatu kalimat.⁷ Makna pembicara tidak selalu sama dengan makna konvensional suatu kalimat. Makna pembicara dapat dilukiskan demikian:⁸

- G1: S mengucapkan X dengan maksud agar A berpendapat bahwa P (A merupakan pendengar S),
- G2: S kemudian lebih jauh bermaksud bahwa A mengenali maksud asli S (sebagaimana digambarkan dalam G1), dan
- G3: S masih lebih jauh bermaksud agar A dalam berpendapat bahwa P paling tidak sebagian berdasarkan pengenalan maksud asli S.

Makna kalimat sebenarnya adalah apa yang dimaksud oleh pembicara.⁹ Kalimat yang diucapkan oleh seseorang dalam suatu percakapan tertentu memiliki maksud untuk mengungkapkan gagasan, keinginan, perasaan, keyakinan, serta kondisi mental tertentu agar dapat ditangkap oleh lawan bicara dan diikuti oleh tindakan yang dimaksudkan. Dari pemikirannya ini, Grice mengkonstruksi makna kalimat berdasarkan makna pembicara, berdasarkan kondisi mental psikologis pembicara. Dia menawarkan suatu elaborasi analitis tentang makna pembicara dalam kaitan dengan maksud-maksud, kepercayaan dan kondisi-kondisi psikologis yang dimiliki oleh pembicara dan analisis makna kalimat dalam hubungannya dengan makna pembicara.¹⁰ Dengan ini, makna pembicara adalah apa yang ingin disampaikan oleh pembicara kepada pendengarnya melalui kalimat yang ia ucapkan.¹¹

Implikatur Percakapan

1. Implikatur Percakapan—Prinsip Kerjasama (*Cooperative Principle*) dan kaidah-kaidah (*maxims*)

Dalam pandangan Grice, penggunaan bahasa merupakan suatu bentuk aktivitas rasional.¹² Manusia adalah pelaku tindakan rasional percakapan. Karena itu, *reason* menduduki peran penting dalam teori maknanya. Suatu ucapan dan makna berhubungan dengan suatu *reason* yang partikular. Percakapan bukanlah suatu yang acak (*random*), atau ucapan-ucapan yang tidak memiliki kaitan (*unrelated remarks*), melainkan setiap percakapan memiliki maksud. Karena itu, ketika seorang pembicara melanjutkan percakapannya, mereka harus melibatkan beberapa tingkat kerjasama dan beberapa konvergensi akan maksud-maksud.¹³

Dalam makna pembicara, seperti sudah diutarakan di atas, apa yang terucap tidak selalu sama dengan apa yang sebenarnya ingin dimaksudkan oleh seseorang melalui ucapannya tersebut. Kerap kali, seorang pembicara memaksudkan suatu makna tertentu di luar makna literer ucapannya. Ada suatu makna yang tidak langsung eksplisit terucap dalam suatu komunikasi.¹⁴ Hal inilah yang dibahas oleh Grice dalam teori implikatur percakapannya.

Grice memulai penjelasan implikatur percakapannya dengan terlebih dahulu mengartikulasikan Prinsip Kerjasama yang di dalamnya tercakup empat macam *maxim*. Bagi Grice, Prinsip Kerjasama dan kaidah-kaidah ini merupakan petunjuk untuk mekanisme pengenalan maksud atau makna sebenarnya dari suatu ucapan dalam suatu percakapan tertentu. Berikut Prinsip Kerjasama dan keempat kaidah tersebut:¹⁵

Prinsip Kerjasama :

Buatlah kontribusi Anda sebagaimana diperlukan pada saat percakapan itu terjadi, dengan maksud atau petunjuk yang diterima dari percakapan yang Anda

lakukan.

Kaidah-kaidah:

1. Kuantitas

1. Buatlah kontribusi Anda sebagai sesuatu yang informatif sebagaimana hal tersebut diperlukan untuk maksud-maksud percakapan yang ada saat itu.
2. Jangan buat kontribusi anda lebih informatif dari yang diperlukan.

2. Kualitas

Inti kaidah: usahakan agar kontribusi yang Anda buat benar

1. Jangan ucapkan sesuatu yang Anda percayai menjadi tidak benar.
2. Jangan ucapkan sesuatu yang buktinya kurang memadai.

3. Relevan

Buatlah kontribusi Anda relevan.

4. Cara

Inti kaidah: Buatlah kontribusi yang mudah dipahami

1. Hindari ketidakjelasan
2. Hindari ambiguitas
3. Singkat atau ringkas
4. Tertib

Prinsip Kerjasama dan kaidah-kaidah di atas ditawarkan oleh Grice sebagai piranti percakapan implikatur. Keduanya masuk akal untuk kita ikuti sebagai suatu model standar dalam praktek percakapan. Prinsip Kerjasama serta kaidah-kaidah dapat menjadi petunjuk umum untuk menginterpretasi dan memproduksi makna sebenarnya dari suatu ucapan.¹⁶

Grice, kemudian, menunjukkan ada 4 kemungkinan yang dapat terjadi terkait dengan Prinsip Kerjasama dan kaidah-kaidah di satu sisi dan implikatur percakapan di lain sisinya.¹⁷

a. *Amati (Observe)*. Pada kondisi ini, pembicara mematuhi kaidah yang ada.

Contoh: A : “Wah, buku absen tidak ada!”

B : “Segera ke sekretariat, mumpung masih buka.”

Respon yang diberikan oleh B memperlihatkan bahwa B memahami maksud ucapan A. B memberikan respon yang relevan (kaidah relevan) dan informatif kepada A (kaidah kuantitas).

b. *Hindari (Opt out)*. Pada kondisi ini, partisipan dalam percakapan memilih untuk keluar dari kaidah-kaidah atau Prinsip Kerjasama.

Contoh: A: “Tidak ada komentar”

c. Tabrak/langgar (*Clash*). Pada kondisi ini, terjadi konflik atau tabrakan di antara kaidah yang ada. Dengan pertimbangan Prinsip Kerjasama, partisipan percakapan dalam suatu ucapannya, bersamaan dapat mematuhi salah satu kaidah yang ada, namun serentak kalimat yang diucapkannya melanggar salah satu kaidah yang ada.

Contoh: A: “Ke mana Cila pergi?”

B: “Yah, ke mana-mana.”

Jawaban yang dilontarkan oleh B menunjukkan pelanggaran kaidah kuantitas (tidak memberikan informasi yang diperlukan oleh A). Namun, jawaban tersebut, memperlihatkan bahwa B menjalankan kaidah kualitas (jangan mengatakan dengan ‘salah’ apa yang diketahui). Jadi, respon yang diberikan oleh B kepada A sebenarnya, memperlihatkan implikatur bahwa B tidak tahu dengan pasti kemana Cila pergi.

d. Cemooh sinis (*Flout*). Pembicara dengan sengaja dan terang-terangan melanggar kaidah-kaidah yang ada, dengan anggapan bahwa ia sebenarnya mampu menjalankan kaidah-kaidah tersebut.

Contoh: A: “Cila, tulisanmu ini indah sekali!”

Implikatur: A menilai tulisan Cila itu sangat jelek dan sulit dibaca. A dengan sengaja melanggar kaidah kualitas untuk ‘memperkuat’ maksud sesungguhnya dari ucapan tersebut. Kalimat yang diucapkan oleh A dengan jelas adalah tidak benar atau tidak sesuai dengan kenyataan, dan bagi Grice, kalimat seperti ini mengandung sarkasme. Lebih jauh lagi, cemooh sinis ini juga menurut Grice dapat bernilai dalam kalimat metaforis.¹⁸

Dari uraian di atas, terlihat bahwa latar belakang pengetahuan dan informasi yang diandaikan secara timbal-balik atau mutual serta adanya informasi yang kontekstual menduduki peran yang penting untuk menolong proses pemahaman maksud sebenarnya dari suatu ucapan.¹⁹ Karakteristik makna suatu ucapan yang dihasilkan kemudian merupakan hasil dari yang sangat pragmatik dan terbatas pada konteks dari konsep apa yang dimaksudkan pembicara pada suatu pengucapan partikular tertentu.²⁰

Dalam kaitannya dengan Prinsip Kerjasama, implikatur percakapan dalam pemikiran Grice, dapat dilukiskan secara ringkas demikian²¹: implikatur percakapan dari seorang pembicara adalah q dengan mengucapkan, jika: (1) pembicara dianggap melakukan penyesuaian dengan Prinsip Kerjasama dan kaidah-kaidah; (2) supaya membuat ucapan pembicara bahwa p konsisten dengan apa yang terdapat dalam poin 1, maka pembicara harus percaya dengan q ; (3) pembicara berpikir bahwa dengan mengatakan p , pendengar mengenali maksud atau makna dari ucapannya yang sebenarnya (q).

2. Karakteristik Implikatur Percakapan

Grice menunjukkan ada beberapa karakteristik implikatur percakapan. Karakteristik-karakteristik ini sekaligus membedakan implikatur percakapan dengan implikatur konvensional.²²

- a. Dapat dibatalkan (*cancellability*). Suatu implikatur percakapan dapat dibatalkan dalam suatu keadaan partikular tertentu, baik secara eksplisit maupun secara kontekstual. Implikatur percakapan itu dibatalkan (*anceled*) ketika makna “ekstra” yang diambil melalui mekanisme Prinsip Kerjasama dan kaidah-kaidah (baik dengan menaati atau melanggar) tidak ditahan sebagai bagian dari makna ekspresi linguistik.²³
Contoh: A: “Beberapa lukisan yang kamu buat memuaskan”. Implikatur pernyataan ini adalah bahwa beberapa lukisan yang kamu buat tidak memuaskan. Implikatur ini dapat secara eksplisit dibatalkan atau dihapus jika A mengatakan, “Beberapa lukisan yang kamu buat memuaskan, tetapi beberapa lagi tidak memuaskan”.
- b. Tak terlepas (*non-detachability*). Pemahaman bahwa Implikatur digerakkan oleh makna dari suatu ucapan bukan oleh cara ucapan itu diekspresikan, memungkinkan penggantian elemen-elemen linguistik dalam suatu kalimat dengan elemen-elemen yang lain. Dengan kata lain, kata-kata dalam suatu kalimat atau pernyataan dapat diganti dengan kata-kata yang lain yang memiliki makna sama atau sejajar sehingga implikatur yang ada tetap bisa dipertahankan. Kondisi ini nampak dalam kalimat yang ironis.
Contoh: A: “Kulitmu bersih sekali.” Implikatur: Kulitmu itu kusam, tidak terawat. Kalimat “Kulitmu bersih sekali” bisa diganti dengan kalimat, “Kulitmu putih bercahaya”. Kedua kalimat ini merujuk pada implikatur yang sama.
- c. Bukan konvensional (*non-conventional*). Implikatur bukan bagian dari makna konvensional yang terdapat dalam suatu ucapan.
- d. Tak tergantung kebenaran ucapan (*calculability*). Kebenaran percakapan implikatur tidak diperlukan bagi kebenaran suatu ucapan. Implikatur dapat bekerja di luar makna linguistik suatu ucapan dan Prinsip Kerjasama serta kaidah-kaidahnya.²⁴

Penutup

Pemahaman Grice mengenai bahasa sebagai suatu aktivitas yang melibatkan pembicara dan pendengar tidak luput dari anggapannya bahwa manusia merupakan pelaku-pelaku rasional dalam suatu percakapan. Karena itu, permulaan implikatur percakapan Grice tergantung pada Prinsip Kerjasama yang rasional antara pembicara dan pendengar. Prinsip Kerjasama ini memuat empat macam kaidah yang membantu para peserta berkomunikasi sampai pada maksud atau pun makna

sesungguhnya dari suatu ucapan.

Fakta bahwa seorang pembicara telah memproduksi suatu ucapan dalam bentuk dan konteks tertentu, mengkondisikan seorang pendengar untuk memercayai bahwa pembicara tersebut melalui ucapannya memiliki maksud partikular tertentu terhadapnya. Penggapaian kepenuhan makna bahasa atau pun suatu ucapan kemudian hanya dapat dimungkinkan jika si pendengar bersedia masuk ke dalam kondisi mental atau pun psikologis si pembicara.

Dengan demikian, bahasa sebagai suatu fenomena sosial yang melibatkan pembicara dan pendengar pada suatu konteks tertentu mengandung kekayaan makna yang melampaui isi semantiknya. Teori implikatur percakapan Grice telah memperlihatkan bahwa makna suatu ucapan atau pun bahasa tidak dibatasi oleh makna literernya atau makna konvensionalnya sehingga memahami makna ucapan tidak melulu dalam analisis proposisi dan interpretasi makna literer.

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

¹ Richard E. Grandy, "On Grice on Language", dalam Bernard Beofsky (ed), *The Journal of Philosophy Vol. LXXXVI Januari-Desember* (New York: The Journal of Philosophy Inc, 1989), 514.

² Secara partikular akan terdapat ketidaksesuaian antara logika klasik dengan bahasa alamiah (*natural language*). Sehingga pertanyaannya kemudian ialah: Apakah makna dari bahasa yang digunakan sehari-hari selalu harus dapat dijelaskan dalam istilah-stilah yang terdapat dalam aturan-aturan linguistik formal ataukah dalam istilah variabel-variabel yang terdapat dalam komunikasi manusia? Terlihat dalam Bertrand Russell yang menggunakan logika sebagai piranti yang tepat untuk menjelaskan makna bahasa, tetapi bagi Grice aturan logika atau aturan formal semantik tidak cukup dapat menjelaskan seluruh makna bahasa yang digunakan dalam komunikasi sehari-hari. Lih Siobhan Chapman, *Paul Grice, Philosopher and Linguist* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 1-2.

³ Teori implikatur Grice ada 2 macam, yakni: implikatur percakapan dan implikatur konvensional. Lih Paul Grice, *Studies In The Way of Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 25-26. Lihat juga dalam, Bert Bultinck, *Numerous Meanings: The Meaning of English Cardinals and the Legacy of Paul Grice* (Boston: Elsevier, 2005), 15-17.

⁴ Siobhan Chapman, *Paul Grice, Philosopher and Linguist*, 1.

⁵ Teori implikatur Grice ada 2 macam, yakni: implikatur percakapan dan implikatur konvensional. Lih Paul Grice, *Studies In The Way of Words*, 25-26. Lihat juga dalam Bert Bultinck, *Numerous Meanings:...*, 15-17.

⁶ Paul Grice, *Studies In The Way of Words*, 349-368 dan Bert Bultinck, *Numerous Meanings:...*, 10.

⁷ Dalam tulisannya, Grace menggunakan beberapa macam istilah yang sebenarnya memiliki makna yang sama, yakni: makna standar=non-derivatif=makna literer=makna konvensional. Lih. Paul Grice, *Studies In The Way of Words*, 48, 216, dan Bert Bultinck, *Numerous Meanings:...*, 10. Dalam tulisan ini selanjutnya, penulis menggunakan beberapa istilah ini dan sengaja tidak menetapkan salah satu istilah saja. Hal ini disebabkan karena penulis mempertahankan istilah yang digunakan oleh pengarang, yang bukunya penulis jadikan sebagai acuan.

⁸ William G. Lycan, *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2008), 88.

⁹ William G. Lycan, *Philosophy of Language:...*, 87-88.

¹⁰ Makna kalimat didasarkan pada kondisi psikologis pembicara berarti mereduksi makna linguistik ke psikologi. Artinya, makna kalimat direduksi ke makna pembicara dan mereduksi makna

pembicara ke kompleks kondisi-kondisi mental pembicara atau maksud yang ingin disampaikan oleh pembicara. William G. Lycan, *Philosophy of Language*..., 87-88. Lihat juga dalam Bert Bultinck, *Numerous Meanings*..., 9.

¹¹ William G. Lycan, *Philosophy of Language*..., 86.

¹² "The use of language is one among a range of forms of rational activity." Paul Grice, *Studies In The Way of Words*, 341.

¹³ Richard E. Grandy, "On Grice on Language", 516.

¹⁴ "Implicate is Grice's technical term for this indirect means of communication." William G. Lycan, *Philosophy of Language*..., 159.

¹⁵ Paul Grice, *Studies In The Way of Words*, 26-27.

¹⁶ Lycan mengutip Grice: "He (the speaker) has said that *p*; there is no reason to suppose that he is not observing the maxims, or at least... (Cooperation principle); he could not be doing this unless he thought that *q*; he knows (and knows that I know that he knows) that I can see that the supposition that he thinks that *q* is required; he has done nothing to stop me thinking that *q*; therefore he intends me to think, or at least willing to allow me to think, that *q*; and so he has implicated that *q*." William G. Lycan, *Philosophy of Language*..., 159.

¹⁷ Paul Grice, *Studies In The Way of Words*, 30-37. Lihat juga dalam Richard E. Grandy, "On Grice on Language", 517-518 dan Bert Bultinck, *Numerous Meanings*..., 13-14.

¹⁸ Lycan mengutip Grice: "You are the cream in my coffee" characteristically involve categorical falsity. So the contradictory of what the speaker has made as I to say will, strictly speaking, be a truism; so it cannot be that that such a speaker is trying to get across. The most likely supposition is that the speaker is attributing to his audience some feature or features is respect of which the audience resembles (more or less fancifully) the mentioned substance." William G. Lycan, *Philosophy of Language*..., 161.

¹⁹ William G. Lycan, *Philosophy of Language*..., 160.

²⁰ Richard E. Grandy, "On Grice on Language", 524.

²¹ Grice mengatakan bahwa, "A man who, by (in, when) saying (or making as if to say) that *p* has implicated that *q*, may be said to have conversationally implicated that *q*, provided that (1) he is to be presumed to be observing the conversational maxims, or at least the Cooperative Principle; (2) the supposition that he is aware that or thinks that, *q* is required in order to make his saying or making as if to say *p* (or doing so in those terms) consistent with this presumption; and (3) the speaker thinks (and would expect the hearer to think that the speaker think) that it is within the competence of the hearer to work out, or grasp intuitively, that the supposition mentioned in (2) is required." Paul Grice, *Studies In The Way of Words*, 30-31.

²² Paul Grice, *Studies In The Way of Words*, 39-40. Lihat Bert Bultinck, *Numerous Meanings*..., 13-15.

²³ Bultinck mengutip Grice demikian, "...it may be explicitly canceled, by the addition of a clause that states or implies that the speaker has opted out, or it may contextually be canceled if the form of utterance that usually carries it is used in a context that makes clear that the speaker is opting out." Bert Bultinck, *Numerous Meanings*..., 13.

²⁴ Grice menulis: "...the implicature is not carried by what is said but only by the saying of what is said or by 'putting it that way.'" Paul Grice, *Studies In The Way of Words*, 39-40.

Daftar Pustaka

- Berofsky, Bernard (ed). 1989. *The Journal of Philosophy Vol. LXXXVI Januari - Desember*. New York: The Journal of Philosophy, Inc.
- Bultinck, Bert. 2005. *Numerous Meanings: The Meaning of English Cardinals and the Legacy of Paul Grice*. Boston: Elsevier.
- Chapman, Siobhan. 2005. *Paul Grice, Philosopher and Linguist*. New York: Palgrave Macmillan.
- Grice, H. P. 1989. *Studies In The Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lycan, William G. 2008. *Philosophy of Language: A Contemporary introduction*. New York: Routledge.

MAKNA DALAM DUNIA: Tinjauan Filsafat Bahasa, Hermeneutika, dan Epistemologi

Peter B. Devantara*

Abstrak: Filsafat bahasa menjelaskan apa itu makna dan bagaimana kita menangkapnya. Yang memungkinkan pemaknaan adalah pemahaman dan pengetahuan historis. Hermeneutika filosofis dari Gadamer menjelaskan karakter linguistik dan historis pemahaman. Manusia tidak dapat menjelmakan makna di luar bahasa dan sejarah. Kita menyampaikan makna yang selalu sudah berinkarnasi menjadi bahasa dalam dunia, meskipun kata-kata tidak senantiasa ekuivalen dengan kedalaman makna yang mau dipertukarkan oleh kata-kata itu. Setiap kata, setiap teks, memanggil penafsiran. Setiap tafsiran datang sebagai pengalaman dalam peristiwa yang integral dengan pengalaman konkret dalam dunia kehidupan. Objek penafsiran bukan hanya makna literal, melainkan juga makna metaforis. Yang puitis, bagi Heidegger, merupakan cara khas penyingkapan kebenaran. Kita menemukan dan menangkap makna teks dengan mengintegrasikan teks itu ke dalam suatu totalitas historis yang menyatukan cakrawala masa lalu teks dan cakrawala masa kini kita menjadi suatu cakrawala historis. Dalam cakrawala masa kini kita ada pengetahuan historis yang kita miliki. Epistemologi sosial dari Lonergan menjelaskan karakter sosial dan historis pengetahuan. Pengetahuan historis itu terbentuk dalam dunia kehidupan sosial melalui transmisi pengetahuan antar-generasi dan ratifikasi pengetahuan yang membutuhkan kepercayaan alias “prasangka.”

Kata-kata kunci: Makna, Teori Pernyataan, Teori Penggunaan, Teori Ilokusioner, substansi proposisional, dunia kehidupan, hermeneutika filosofis Gadamer, pemahaman, peleburan cakrawala, cakrawala historis, epistemologi sosial Lonergan, pengetahuan historis, karakter sosial pengetahuan, kepercayaan.

Dalam berbahasa, kita mengalami “fakta-fakta makna”: bahwa ada kebermaknaan (maka kata atau kalimat kita pahami; maknanya kita ketahui); bahwa ekspresi-ekspresi yang berbeda dapat bermakna sama (maka kata-kata atau kalimat-kalimat yang berbeda tetapi sinonim dapat dipertukarkan); bahwa satu ekspresi dapat memiliki lebih dari satu makna (maka dalam memahami atau menafsirkan kata atau kalimat yang ambigu, untuk menentukan makna mana yang harus ditangkap, konteks perlu diperhatikan); bahwa makna dari satu ekspresi dapat terkandung dalam makna dari ekspresi lain (misalnya, *Uskup* dan *Roma* terkandung dalam makna “Paus”).¹ Suatu teori mengenai makna mesti menjelaskan “fakta-fakta makna” itu.

Makna suatu ekspresi ditentukan secara konstitutif oleh hubungan-hubungannya dengan semua ekspresi lain dalam bahasa; hubungan-hubungan ini perlu mempertimbangkan fakta-fakta mengenai penggunaan ekspresi-ekspresi lain ini seperti hubungan-hubungan dengan dunia non-linguistik, tindakan, dan persepsi.² Claire J. Kramersch menjelaskan hubungan antara bahasa dan kebudayaan, “bahasa adalah suatu sistem **tanda-tanda** yang dilihat sebagai yang memiliki nilai kebudayaan sendiri. Para penutur mengidentifikasi diri mereka sendiri dan orang lain melalui penggunaan bahasa mereka; mereka memandang bahasa mereka sebagai simbol identitas sosial mereka. Larangan penggunaannya sering dirasakan oleh para penuturnya sebagai penolakan terhadap kelompok sosial mereka dan kebudayaan mereka. Jadi kita dapat mengatakan bahwa *bahasa melambangkan realitas budaya*.”³ Kebudayaan mencakup bahasa, adat istiadat, mitos-mitos, etika, macam-macam ekonomi dan teknologi, seni dan arsitektur, modus-modus hiburan, sistem-sistem hukum, agama, sistem-sistem pengajaran dan pendidikan, singkatnya: segala sesuatu yang memungkinkan para anggota suatu kelompok untuk beraktivitas secara bermakna dan relevan.

Sebagian besar perspektif pascamodern membela *holisme epistemologis*, yaitu bahwa kata-kata dan pernyataan-pernyataan tidak terpisahkan dari arus kehidupan yang lebih besar.⁴ Wittgenstein memperhatikan bagaimana kata-kata memiliki makna dalam arus kehidupan. Ia menunjukkan bagaimana kata-kata tidak memiliki makna-makna yang universal tetapi harus pertama-tama dipahami dalam “bentuk kehidupan” atau “permainan bahasa.” Ia menggagas bahwa konsep-konsep berakar di dalam “bentuk kehidupan”.⁵ Juga para *poststructuralist* (misalnya Julia Kristeva dan Roland Barthes) mengajukan “antartekstualitas” dan “wacana,”⁶ Gadamer mengemukakan “kesadaran yang terpengaruh oleh sejarah”⁷ dan antropolog kultural Clifford Geertz mengedepankan “deskripsi tebal”⁸ (yaitu gambaran yang dalam dan luas mengenai arus kehidupan) untuk menekankan praktik-praktik dan tradisi sebagai habitat konsep-konsep.

Untuk menjelaskan apa itu makna dan bagaimana pemaknaan terjadi, beberapa teori dari filsafat bahasa (yaitu Teori Pernyataan dari Moore, Teori “Penggunaan” dari Ludwig Wittgenstein, Teori Ilokusioner dari John Langshaw Austin), dari hermeneutika filosofis dari Hans-Georg Gadamer, dan dari epistemologi sosial dari Bernard Lonergan dipaparkan dalam tulisan ini.

Teori-teori mengenai Makna

Teori yang merefikasi makna kalimat—menganngap makna sebagai suatu entitas seperti suatu objek, benda, yang dimiliki, atau tidak dimiliki—disebut “teori entitas” mengenai makna.⁹ Dalam filsafat bahasa, ada sekurang-kurangnya dua teori entitas, yaitu Teori Ideasional (yang tidak akan diuraikan di sini) dari John Locke yang menganngap makna sebagai entitas mental dan Teori Pernyataan dari George Edward Moore yang menganngap makna sebagai entitas abstrak.

Teori Pernyataan merupakan teori tradisional mengenai makna. Menurut Moore, suatu kalimat sinonim dengan kalimat-kalimat lain, bahkan dalam bahasa-bahasa lain, jika kalimat-kalimat itu mengungkapkan “pernyataan,” konsep, atau makna yang sama. “Akulah jalan,” “*I am the way*” dan “*Sum via*” sinonim karena setiap kalimat itu mengungkapkan “pernyataan” bahwa aku ialah jalan. Moore menjelaskan bahwa “pernyataan” secara esensial merupakan kata lain bagi “makna.” Ketika mendengar atau membaca “*Sum via*,” orang yang tidak mengenal bahasa Latin tidak akan mengerti, tidak akan menangkap maknanya. Makna inilah yang oleh Moore disebut “pernyataan.” Suatu kalimat ambigu jika dan hanya jika kalimat itu mengungkapkan sekurang-kurangnya dua “pernyataan” yang berbeda. “Pernyataan”-lah yang menentukan benar atau salahnya kalimat. Suatu kalimat benar/salah hanya karena “pernyataan” yang diungkapkannya benar/salah ketika kalimat itu diujarkannya oleh pengujarnya.¹⁰ Mengenai ujaran apa pun yang dapat dipahami, Gareth Evans menyatakan, “ada pernyataan yang dapat dikatakan benar sehingga pengetahuan mengenai kebenarannya itu membentuk pemahaman ujaran itu.”¹¹

Memang Teori Pernyataan dapat menjelaskan fakta-fakta makna. Sampai saat ini, Teori Pernyataan belum tertandingi; belum ada teori alternatif mengenai makna yang dapat menjelaskan fenomena makna tanpa “pernyataan.” Tetapi “pernyataan” itu asing bagi pengalaman spasial-temporal manusia, padahal pemahaman dan pengetahuan memengaruhi perilaku manusia. Teori Pernyataan tidak menempatkan “pernyataan” dalam tradisi-tradisi (tradisi kebudayaan, tradisi politik, tradisi kesenian) mana pun. “Pernyataan” yang ahistoris ini supra-empiris, tidak dapat diciptakan atau dihancurkan, kekal, ada sebelum segala makhluk ada, dan akan tetap ada setelah makhluk yang terakhir mati. Kita membutuhkan teori-teori yang menjelaskan fenomena makna dalam hubungan dengan pengalaman manusia.¹²

Melawan anggapan Teori Pernyataan, Wittgenstein dan Austin berpendapat bahwa “makna” bukanlah entitas abstrak yang statis, yang strukturnya dapat diteliti di bawah mikroskop bagai spesimen. Menurut Wittgenstein, “makna” suatu ekspresi linguistik ditentukan oleh fungsi khas atau peran yang dimainkan oleh ekspresi itu dalam perilaku sosial manusia. Mengetahui makna ekspresi itu berarti mengetahui bagaimana menggunakan ekspresi itu secara tepat di tempat terjadinya komunikasi. Kita memahami suatu kalimat baru secara komposisional, karena kita tidak hanya memahami setiap kata dalam kalimat itu tetapi juga bagaimana komponen-komponen itu secara sintaktis terjalin bersama untuk membangun seluruh makna kalimat itu. Aktivitas linguistik merupakan “permainan-bahasa” yang aturannya adalah praktik-praktik yang lumrah dalam masyarakat. Wittgenstein juga menolak pandangan bahwa dalam makna secara esensial ada hubungan referensial antara ekspresi-ekspresi linguistik dan benda-benda di dunia ini, meskipun tentu ia tidak menyangkal adanya beberapa hubungan semacam itu.¹³

Wittgenstein dan Austin berpendapat bahwa kalimat, dan substansi proposisional atau substansi “lokusional” yang diungkapkannya, merupakan abstraksi dari ujaran seseorang dalam konteks dunia-nyata pada kesempatan tertentu. Bahasa dan entitas linguistik mawujud dalam perilaku, aktivitas, khususnya praktik sosial. Austin menunjukkan bahwa setiap ujaran memiliki “kekuatan ilokusional” yaitu maksud pengujarnya, dan secara esensial setiap ujaran juga memiliki substansi proposisional atau substansi “lokusional.”¹⁴ Ia memahami penuturan sebagai tindakan-tindakan, yaitu hal-hal yang kita lakukan dengan kata-kata. Pada umumnya, para filsuf menganggap bahwa dalam bertutur, orang pertama-tama membuat deskripsi. Anggapan ini disebutnya “kesesatan deskriptif.” Dalam kenyataan, orang melakukan banyak hal (tidak hanya membuat deskripsi) dengan kata-kata, bahkan dalam membuat deskripsi.¹⁵

Bahasa merupakan konsensus dan aset publik. Suatu (tetapi tidak setiap) kata dalam bahasa Indonesia dapat diketahui maknanya oleh seluruh masyarakat yang berbahasa Indonesia. Teori Pernyataan, Teori “Penggunaan” dan Teori Ilokusional sudah menunjukkan bahwa makna merupakan fenomena publik, intersubjektif, dan sosial. Saya membuat kalimat-kalimat yang bermakna, Anda membaca teks ini dan memahaminya. Mungkin, Anda menangkap makna-makna yang saya sampaikan. Mungkin juga, Anda menangkap makna-makna yang lain. Apa pun makna-makna yang Anda tangkap (dan makna-makna lain yang lolos tak tergapai), pemahaman terjadi dalam suatu totalitas makna yang berada di dalam (baris-baris kalimat) dan di luar teks (“alam pikiran” yang oleh Julia Kristeva disebut “teks historis dan sosial”).¹⁶ Bagaimana proses itu terjadi dapat dijelaskan dengan—beralih dari filsafat bahasa ke hermeneutika filosofis—pandangan Gadamer mengenai karakter linguistik dan historis pemahaman.

Pemahaman Yang Linguistik dan Historis menurut Gadamer

Keberanan, dalam pandangan Edmund Husserl, adalah makna realitas.¹⁷ Gadamer, sebagaimana Wittgenstein, meyakini bahwa suatu kebenaran terkondisikan oleh suatu bentuk kehidupan tertentu.¹⁸ Gadamer menekankan bahwa kita menghadapi apa pun dengan bahasa sebagai latarbelakang. Pengetahuan datang dalam bentuk linguistik dan tidak dapat dianggap terpisah dari bahasa. Gadamer melawan pandangan tradisional bahwa kita mengerti lebih dahulu, baru kemudian merumuskan apa yang kita pahami itu dengan kata-kata. Ia menyatakan karakter linguistik pemahaman: ketika kita memahami baik suatu teks maupun suatu dialog dengan orang lain yang mengangkat suatu topik dengan kita, pemahaman kita terjadi selalu sudah dalam bahasa.¹⁹

Bahasa menyingkapkan (meskipun mustahil membuat menjadi sepenuhnya jelas dan terang) suatu dunia bagi manusia. Bahasa bukanlah suatu konstruksi ideal melainkan konstruksi natural yang menghubungkan manusia dan dunia dalam dunia-kehidupan ini. Bahasa juga tidak memiliki kehidupan sendiri yang terpisah dari

manusia dan dunia. Bahasa yang beredar di medan umum merupakan bagian dari khazanah tradisi, maka kita menghadapi apa pun dengan tradisi juga sebagai latarbelakang. Tradisi senantiasa mengondisikan pemahaman kita. Sebagaimana kata selalu bertautan dengan ingatan, kita mengerti senantiasa dalam hubungan kita dengan tradisi dan situasi, atau dunia. Dan dunia tanpa bahasa bukanlah dunia.²⁰

Menggemakan Heidegger yang merumuskan, “Bahasa adalah rumah Ada,”²¹ Gadamer mengungkapkan, “Ada yang dapat dipahami adalah bahasa.”²² Tidak ada realitas praktis dalam masyarakat yang dapat dipikirkan dan disadari tanpa pernah diformulasikan dan diartikulasikan secara linguistik. Gadamer menekankan bahwa segala realitas terjadi di dalam bahasa.²³ “Linguistikalitas” menandai hubungan-hubungan antara kita dan masa lalu, antara kita dan dunia ini, serta antara kita dan manusia-manusia lain dengan karakter yang tidak dapat tidak linguistik. Bagi Gadamer, sebagaimana bagi Heidegger dan Wittgenstein, bahasa dan dunia saling membatasi, dan keduanya merupakan fenomena historis.²⁴

Setiap kata, setiap teks, memanggil penafsiran. Setiap tafsiran datang sebagai pengalaman dalam peristiwa yang integral dengan pengalaman konkret dalam dunia kehidupan. Gadamer menekankan bahwa dalam memahami atau menafsirkan teks, kita selalu menjawab secara simultan dua pertanyaan ini: “ketika ditulis, teks itu *dulu* bermakna apa” dan “ketika dibaca, teks itu *kini* bermakna apa.” Di satu pihak, cakrawala masa lalu tidak akan terakses tanpa masa kini. Ketika menghadapi cakrawala masa lalu teks, kita tidak dapat melepaskan cakrawala masa kini kita, asumsi-asumsi, latarbelakang (*milien*) kultural kita, tradisi kita. Cakrawala masa kini kita merentang dalam perjumpaan dengan cakrawala masa lalu teks sedemikian hingga kita memahami cakrawala masa lalu teks *melalui* cakrawala masa kini kita. Di lain pihak, cakrawala masa kini tidak akan terbentuk tanpa masa lalu. Sejak dulu, cakrawala masa kini kita terus terbentuk. Kita terus menguji segala prasangka kita dengan menjumpai masa lalu dan dengan memahami tradisi yang membentuk kita. Kita mengambil bagian dalam evolusi tradisi, dan karena itu ikut menentukan arahnya. Lingkaran pemahaman ini bukanlah lingkaran metodologis, tetapi menggambarkan suatu unsur dari struktur ontologis pemahaman. Aktivitas memahami, dalam pandangan Gadamer, senantiasa merupakan aktivitas produktif dan bukan sekadar aktivitas reproduktif. Makna suatu teks selalu melampaui pengarangnya. Proses sintesis kreatif yang dinamis ini oleh Gadamer disebut “peleburan cakrawala-cakrawala” dan hasilnya adalah suatu cakrawala historis.²⁵

Jika segala pemahaman terjadi di dalam medium bahasa dan dikondisikan oleh tradisi, yang terbentuk melalui proses penerjemahan yang menjembatani masa lalu dan masa kini, maka makna suatu teks bukanlah suatu makna tunggal yang tertutup, melainkan suatu sumber banyak kemungkinan bagi para penafsir untuk mengonkretkan makna itu pada masa depan sejauh mereka mencari makna itu dari perspektif yang berbeda-beda. Makna suatu teks terus terbuka terhadap retrospeksi-retrospeksi baru yang berangkat dari berbagai situasi hermeneutis. Untuk menerapkan suatu teks dalam situasi konkret masa kini, kita harus memahami teks

itu dengan mengintegrasikannya ke dalam suatu totalitas historis yang mencakup cakrawala teks dan cakrawala kita. Bagi Gadamer, integrasi itu merupakan syarat kemungkinan pengetahuan historis.²⁶

Karena itu, Gadamer berusaha untuk merehabilitasi konsep “prasangka.” Ia menyatakan bahwa dalam segala pemahaman historis tidak dapat tidak ada semacam prasangka. Pencerahan pada abad ke-18 mendiskreditkan prasangka sebagai sesuatu yang seluruhnya negatif (tidak memiliki dasar ilmiah yang kuat, menyesatkan, mengancam mendistorsi pengetahuan kita) dan harus dinetralkan dengan metode ilmiah, tetapi Gadamer melihat peralihan dari hermeneutika teologis ke hermeneutika Pencerahan tidak sebagai kemenangan budi atas prasangka tetapi sebagai perubahan dari struktur prasangka yang satu ke yang lainnya. Prasangka dasar Pencerahan adalah kepercayaan akan budi itu sendiri, yaitu bahwa budi dapat mengambil jarak dari segala tradisi dan kemudian memeriksa segala tradisi itu dalam terang budi yang jernih. Gadamer berpendapat bahwa ilusi rasionalisme itu berfungsi sebagai prasangka bagi Pencerahan. Usaha “tirani prasangka-prasangka tersembunyi” Pencerahan untuk melucuti tradisi dari kekuatannya pasti akan gagal, karena segala pengetahuan historis membutuhkan prasangka-prasangka. Untuk memahami suatu teks, kita harus sudah memiliki pemahaman tertentu mengenai isi teks itu, dan dengan memahami teks itu, pemahaman awal kita tadi teruji. Heidegger dan Gadamer menyebut proses ini “lingkaran hermeneutis.”²⁷ Faktisitas “situasi hermeneutis” atau struktur prasangka tidak pernah dapat dienyahkan seluruhnya oleh pengetahuan kritis.²⁸

Sebenarnya, objek penafsiran adalah makna teks (atau makna peristiwa historis).²⁹ Bukan hanya makna leksikal, literal, atau denotatif, melainkan juga makna metaforis (atau makna alegoris, figuratif, simbolis, atau konotatif), terutama dalam teks yang puitis. Karena tidak memiliki kekuasaan politis, ekonomis, dan sosial yang efektif, bahkan mungkin antipolitik dan antirevolusi, para penyair yang muak dan memberontak terhadap penindasan serta kesewenang-wenangan, hanya memiliki senjata bahasa. Para penyair menghadapi masalah bahasa. Bahasa tidak senantiasa memadai dan memuaskan karena sintaksis dan semantika membatasi penyingkapan makna realitas. Tetapi puisi menemukan solusi atas masalah itu dengan caranya sendiri.³⁰ Kenyataan lebih multidimensional dan lebih bernuansa, dan puisi bukanlah laporan yang objektif (di bawah langit adakah laporan yang objektif?) mengenai kenyataan, dan puisi dapat menimbulkan imaji yang lebih negatif dan emosi yang lebih murung, atau sebaliknya. Meskipun demikian, yang puitis, bagi Heidegger, merupakan cara khas penyingkapan kebenaran. Melalui yang puitis, Heidegger berusaha menemukan “kebenaran” Ada.³¹

Bagaimana orang dapat memahami kalimat metaforis? Dengan mula-mula mengetahui makna literalnya (untuk memahami—kita ambil contoh—”Di setiap jalan menghadang mastodon dan serigala” dalam syair “Paman Dobleng” yang digubah oleh Rendra dan dinyanyikan oleh Iwan Fals, harus diketahui apa itu mastodon), kemudian menemukan analogi antara metafor (misalnya “mastodon”

tersebut) dan yang disimbolkannya (tentu bukan *binatang gajah mastodon* yang menjadi objek referensial kata “mastodon” itu). Orang yang salah memahami—contoh lain—”Di antara bintang-bintang hanya wajahmu cemerlang” karena memilih makna secara naif, akan disebut berlagak pilon atau sedang melucu. (Apakah “wajahmu” berbentuk bintang, dengan lima titik atau berapa? Berapa lumen cahaya yang terpancar dari “wajahmu”?)

Setiap penulisan tidak pernah secara total mengatasi proses historis, tetapi makna teks semestinya tidak dijepit oleh kontigensi-kontigensi pengarangnya dan khalayaknya yang semula, tetapi ditentukan secara bersama oleh situasi historis kita dan oleh totalitas alur sejarah yang objektif. Kita dapat mengalami makna yang tidak dimaksudkan oleh pengarangnya. Intensi pengarang bukanlah tolok ukur untuk menilai kebenaran tafsiran kita.³² Marilah kita mengambil contoh lagi, dari Rendra dalam “Sajak Ibunda” (dikarang di Jakarta pada 1977): “Kamu adalah hujan yang kulihat di desa.”³³ Makna metaforis kalimat itu ditangkap tidak dengan berusaha menyelami pengalaman subjektif Rendra (melihat hujan entah apakah deras, kapan, dan di desa mana), tetapi dengan berusaha menyelami perspektif yang darinya Rendra membentuk pandangannya mengenai simbol itu. Dengan menempatkan diri di dalam cakrawala historis, saya (yang ditentukan oleh situasiku dalam waktu dan ruang) memahami kalimat (yang selalu sudah bermakna) itu sebagai pernyataan bahwa *ibu adalah pemelihara kehidupan, pembawa kesejukan, kedamaian, keselarasan, tanpa macam-macam manipulasi atau rekayasa*. Jika Anda (mungkin juga Rendra) menerima pemahamanku itu, persekutuan kita dalam suatu makna bersama itu merupakan konsekuensi peleburan cakrawala kita dan cakrawala teks ke dalam suatu makna bersama.³⁴

Setiap teks ditulis oleh penulisnya dalam bahasa dan tradisi *historis*. Latar belakang Katolik Jawa Rendra sejak kecil, membantu Rendra menciptakan sajak-sajak yang bagus. Ia tidak dapat begitu saja melepaskan perbendaharaan pengalamannya dengan agama Katolik itu—perbendaharaan yang sah—juga ketika ia menggubah cerita lakon teater “Mastodon dan Burung Kondor” (1972) dengan pilihan latar Amerika Latin, setelah ia tidak lagi Katolik—sebagaimana Sanusi Pane yang menganut teosofi memilih latar India dalam lakon “Manusia Baru.”³⁵ Kita mengapropriasi³⁶ makna-makna, baik yang literal maupun yang metaforis, juga dalam bahasa dan tradisi *historis*. Paul Ricoeur menerangkan bahwa mengapropriasi adalah membuat isi teks yang asing menjadi milikku sendiri,³⁷ dan penafsiran suatu teks membuat aku semakin memahami diriku di depan teks itu,³⁸ tetapi hermeneutika apropriasi Ricoeur, yang tidak sama dengan hermeneutika peleburan cakrawala Gadamer dalam memperlakukan jarak kontekstual yang terbentang antara teks dan pembaca, tidak akan dimasuki secara lebih dalam oleh tulisan ini. Menurut Heidegger bahwa historisitas *Dasein* (*Being* ‘Ada’) bukanlah sumber kekeliruan yang harus diatasi demi ideal (lebih tepat: ilusi) objektivistis. “Keterlemparan” *Dasein* dalam dunia *historis* merupakan syarat kemungkinan *pengetahuan historis*.³⁹ Pengetahuan historis yang kita miliki ada dalam cakrawala masa kini kita.

Tetapi bagaimana pengetahuan historis itu mungkin? Di sini, kita beranjak dari hermeneutika filosofis ke epistemologi sosial.

Pengetahuan Yang Sosial dan Historis menurut Lonergan

Pengetahuan historis terbentuk dalam dunia kehidupan sosial. Karakter sosial pengetahuan manusia dijelaskan oleh Bernard Lonergan dengan menunjukkan bagaimana hasil penelitian seorang ilmuwan digunakan dan dikembangkan oleh ilmuwan-ilmuwan lain yang sezaman.⁴⁰ Teori-teori yang baru dihasilkan, jika tidak diragukan kesahihannya, biasanya akan digunakan dalam karya yang lebih lanjut. Jika dalam karya yang lebih lanjut itu berfungsi tanpa kesulitan, teori-teori baru itu akan dianggap meyakinkan. Jika karya yang lebih lanjut itu membentur kesulitan-kesulitan, teori-teori baru itu akan dianggap meragukan, diperiksa, diuji bagian-bagiannya yang tampak sebagai titik lemah. Proses verifikasi dan falsifikasi ini terjadi secara terus menerus dan bersifat kumulatif. Proses ini memperhatikan hipotesis dari teori baru itu dengan segala asumsi dan konsekuensinya. Proses ini berulang setiap kali suatu teori baru digunakan sebagai asumsi. Proses ini terus mengembangkan suatu konfirmasi bahwa hipotesis itu memuaskan.⁴¹ Jadi tampak bahwa perkembangan pengetahuan kolektif memungkinkan kemajuan sains.

Sains (yang merupakan *power* 'kekuatan' dan diakui kemampuannya untuk mengendalikan banyak hal) sering dikontraskan dengan kepercayaan. Padahal, menurut Lonergan, kepercayaan amat menentukan tidak hanya dalam sains tetapi juga dalam bidang-bidang lain aktivitas manusia. Memang, sumbangan khas seorang ilmuwan kepada masyarakat bukanlah kepercayaan melainkan pengetahuan. Dan ketika ia mengulangi pengamatan dan percobaan ilmuwan lain, ketika ia menggunakan teorema-teorema yang diperlukan untuk merumuskan hipotesis, asumsi-asumsinya, dan implikasi-implikasinya, ketika ia memegang bukti untuk menolak pandangan-pandangan alternatif, bagi Lonergan, ia tidak *percaya* tetapi *tahu*. Tetapi kelirulah membayangkan bahwa para ilmuwan hanya mengulangi karya ilmuwan lain. Sebaliknya, tujuan ilmuwan adalah kemajuan sains.⁴² Pendapat Lonergan mengimplikasikan bahwa sains berkembang secara evolusioner dan kumulatif.

Lonergan menganalogkan proses kemajuan sains dengan proses pembuatan peta suatu negara. Orang mengetahui posisi relatif suatu kota di suatu negara. Orang mencermati peta dan melihat nama kota itu di dekat lingkaran kecil yang menunjukkan posisi kota itu. Tetapi apakah peta itu akurat? Mengenai akurasi peta itu, orang tidak *tahu* tetapi *percaya*. Sang pembuat peta pun tidak tahu karena petanya hanyalah kompilasi dari banyak peta wilayah yang lebih kecil (di negara Indonesia: provinsi, kota, kecamatan, kelurahan) buatan para surveyor yang masing-masing secara rinci memetakan konfigurasi suatu kawasan. Jadi, akurasi seluruh peta itu tidak *diketahui* tetapi *dipercayai*. Para surveyor saling percaya dan kita percaya saja kepada para surveyor itu. Akurasi peta diverifikasi dengan cara yang terhitung

banyaknya. Atas dasar peta, pesawat terbang menempuh angkasa dan kapal menempuh laut, jalan tol dibangun dan kota direncanakan, orang bepergian dan gedung dibeli dan dijual. Berulang-ulang dengan cara yang tak terhitung banyaknya, transaksi berdasarkan peta terbukti berhasil. Tetapi jika orang yakin akan peta, dasarnya yang sesungguhnya adalah kepercayaan.⁴³ Sebagaimana peta suatu negara dihasilkan merupakan kompilasi dari banyak peta wilayah yang lebih kecil yang *dipercaya* sebagai akurat, begitu juga kemajuan sains yang dicapai melalui banyak proses verifikasi dan falsifikasi yang *terus menerus* dan *kumulatif* merupakan hasil *konsensus intersubjektif di kalangan para peneliti*.

Gottlob Frege menyebut bahwa umat manusia memiliki suatu gudang bersama yang berisi banyak hasil pemikiran; gudang itu diteruskan dari generasi ke generasi.⁴⁴ Gudang hasil pemikiran milik bersama itu dapat dibandingkan dengan “dunia 3” dari tiga macam dunia yang dibedakan oleh Karl R. Popper. Frege menjelaskan bahwa hasil pemikiran bukanlah entitas mental seperti ide subjektif yang hanya ada dalam pikiran pribadi individual melainkan substansi objektif pemikiran yang dapat menjadi milik bersama banyak pemikir.⁴⁵

Separadigma dengan Frege, Lonergan menjelaskan karakter historis pengetahuan manusia. Kemajuan dalam pengetahuan dari yang primitif ke yang modern merentang hingga puluhan abad hanya karena setiap generasi meneruskan apa yang ditinggalkan oleh pendahulunya. Tetapi generasi-generasi penerus dapat melakukan itu hanya karena mereka bersedia untuk percaya. Dengan hanya mengandalkan pengalaman, kemampuan untuk mengerti, dan pandangan mereka sendiri, tanpa kepercayaan (alias “prasangka”), mereka akan senantiasa menjadi pemula, dan pengetahuan tidak akan maju dari tahap primitif, dan kalau pun ada kemajuan, hasil dari kemajuan itu tidak akan terwariskan.⁴⁶

Pengetahuan manusia dimiliki tidak secara individual tetapi merupakan aset bersama. Aset bersama ini dapat menjadi sumber bagi setiap orang dengan memercayai pengetahuan itu. Setiap orang juga dapat memberikan kontribusinya kepada aset publik ini dengan melakukan aktivitas kognitifnya secara memadai dan melaporkan hasil aktivitas itu secara akurat. Seseorang belajar tidak *hanya* dengan menggunakan pikiran, perasaan, dan hatinya sendiri, tetapi juga ia belajar dari orang-orang lain, tidak hanya dengan mengulangi proses yang mereka lakukan, tetapi terutama dengan meratifikasi pengetahuan yang sudah mereka hasilkan. Melalui komunikasi dan kepercayaan terbentuklah akal sehat (*common sense*), pengetahuan umum (*common knowledge*), sains yang tersebar luas (*common science*), nilai-nilai bersama (*common values*), suatu iklim publik bagi pendapat (*a common climate of opinion*). Ketika meratifikasi pengetahuan, orang menyadari bahwa ia mungkin memercayai pengetahuan yang salah. Modal bersama ini mungkin tidak sempurna karena mengandung ketidakjelasan, ketidaklengkapan, ketidaktepatan, bias. Tetapi cacat dan kekurangan yang ada dalam modal publik ini semestinya diatasi tidak dengan menolak kepercayaan atau “prasangka” dan dengan demikian kembali ke

primitivisme, tetapi dengan bersikap kritis dan berjiwa besar untuk memaksimalkan kemajuan dan meminimalkan kelemahan.⁴⁷

Kesimpulan

Filsafat bahasa menjelaskan apa itu makna dan bagaimana kita menangkapnya. Yang memungkinkan pemaknaan adalah pemahaman dan pengetahuan historis. Hermeneutika filosofis dari Gadamer menjelaskan karakter linguistik dan historis pemahaman. Manusia tidak dapat menjelmakan makna di luar bahasa dan sejarah. Di sini relevan ungkapan Maurice Merleau-Ponty, “Karena kita berada dalam dunia, kita *dibukum untuk menjelmakan makna (condemned to meaning)*⁴⁸ dan kita tidak dapat melakukan atau mengatakan sesuatu pun yang tak dikenal dalam sejarah.”⁴⁹ Kita menyampaikan makna yang selalu sudah berinkarnasi menjadi bahasa dalam dunia, meskipun kata-kata tidak senantiasa ekuivalen dengan kedalaman makna yang mau dipertukarkan oleh kata-kata itu.

Setiap kata, setiap teks, memanggil penafsiran. Setiap tafsiran datang sebagai pengalaman dalam peristiwa yang integral dengan pengalaman konkret dalam dunia kehidupan. Objek penafsiran bukan hanya makna literal, melainkan juga makna metaforis. Yang puitis, bagi Heidegger, merupakan cara khas penyingkapan kebenaran. Kita menemukan dan menangkap makna teks dengan mengintegrasikan teks itu ke dalam suatu totalitas historis yang menyatukan cakrawala masa lalu teks dan cakrawala masa kini kita menjadi suatu cakrawala historis. Dalam cakrawala masa kini kita ada pengetahuan historis yang kita miliki. Epistemologi sosial dari Lonergan menjelaskan karakter sosial dan historis pengetahuan. Pengetahuan historis itu terbentuk dalam dunia kehidupan sosial melalui transmisi pengetahuan antar-generasi dan ratifikasi pengetahuan yang membutuhkan kepercayaan alias “prasangka.”

Catatan Akhir

*Mahasiswa Program Pascasarjana Filsafat, STF Driyarkara (e-mail penulis: peterbdevantara@gmail.com)

¹ Fokus kita dalam tulisan ini adalah makna atau arti yang bersifat linguistik, bukan yang eksistensial seperti yang, misalnya, dialami oleh Abraham J. Heschel di bab empat bukunya *Who Is Man?* (California: Stanford University Press, 1965, 50-80).

² Christopher Peacocke, “Holism” dalam Bob Hale dan Crispin Wright, *A Companion to the Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell Publisher Ltd, 1997), 227.

³ Claire J. Kramsch, *Language and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 3.

⁴ Hubert L. Dreyfus, “Holism and Hermeneutics” dalam Robert Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1985), 227-47.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (terj. G.E.M. Anscombe), edisi ketiga (New York: Macmillan Co., 1958), nomor 19, 23, 241.

- ⁶ Roland Barthes, *Image-Music-Text* (terj. Stephen Heath) (London: Fontana, 1977), 142, 160. Lihat Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (terj. Thomas Gora, Alice Jardine, dan Leon S. Roudiez, ed. Leon S. Roudiez) (New York: Columbia University Press, 1980), 37, 66.
- ⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (terj. rev. J. Weinsheimer dan D.G. Marshall), edisi kedua (London: Continuum, 1989), 300-307. Lihat Hans-Georg Gadamer, "Classical and Philosophical Hermeneutics" (1977) dan "Hermeneutics Tracking the Trace [On Derrida]" (1994) dalam *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (ed. Richard E. Palmer) (Illinois: Northwestern University Press, 2007), 70, 384.
- ⁸ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 33-30.
- ⁹ William G. Lycan, *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, edisi kedua (New York dan Oxon: Routledge, 2008), 65-66.
- ¹⁰ William G. Lycan, *Philosophy of Language*, 65, 68-70. Lihat G.E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy* (New York: Collier Books, 1953/1962), 73-74.
- ¹¹ Gareth Evans, *The Varieties of Reference* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 330.
- ¹² William G. Lycan, *Philosophy of Language*, 72-74.
- ¹³ William G. Lycan, *Philosophy of Language*, 76-77.
- ¹⁴ William G. Lycan, *Philosophy of Language*, 76, 144, 148, 154.
- ¹⁵ John L. Austin, *How to Do Things with Words* (ed. J.O. Urmson dan Marina Sbisa), edisi kedua (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975), 1.
- ¹⁶ Julia Kristeva, *Desire in Language*, 37.
- ¹⁷ Enzo Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man* (terj. P. Piccone & J.E. Hansen) (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1972), 456.
- ¹⁸ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), 52.
- ¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 378.
- ²⁰ Hwa Yol Jung, "A Hermeneutical Accent on the Conduct of Political Inquiry" dalam *Human Studies*, Vol. 1, No. 1 (Jan. 1978), 51.
- ²¹ Martin Heidegger, "Letter on Humanism" dalam David Farrell Krell (ed.), *Martin Heidegger: Basic Writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)* (terj. Frank A. Capuzzi, with J. Glenn Gray and David Farrell Krell) (New York: Harper & Row, 1977), 271.
- ²² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 474.
- ²³ Hwa Yol Jung, "A Hermeneutical Accent...", 56.
- ²⁴ Akan Ergüden, "Truth and Method in Gadamer's Hermeneutic Philosophy" dalam *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 8, Interpretation and Hermeneutics (Spring, 1988), 10.
- ²⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 293-296, 306-311.
- ²⁶ Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate" dalam *New German Critique*, No. 18 (Autumn, 1979), 53-56.
- ²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 266, 293.
- ²⁸ Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", 53, 60. Lihat Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 238, 270-285.
- ²⁹ Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", 52.
- ³⁰ M. Dufrenne, *Language and Philosophy* (terj. H.B. Veatch) (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1963), 101.
- ³¹ Hwa Yol Jung, "A Hermeneutical Accent...", 57-58.
- ³² Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", 65. Lihat Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 292, 296.
- ³³ Rendra, *Potret Pembangunan dalam Puisi* (Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan, 1980), 61.
- ³⁴ Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", 56, 65. Lihat Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 292.

- ³⁵ Goenawan Mohamad, "Sang Penyair dan Sang Panglima" dalam <http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/1973/11/TER/mbm.19731124.TER63397.id.html>.
- ³⁶ Kata "apropriasi" datang dari kata Latin *appropriare* 'membuat (sesuatu) menjadi milik (seseorang) sendiri.'
- ³⁷ Paul Ricoeur, "Phenomenology and Hermeneutics" dalam *Hermeneutics and the Human Sciences* (ed. John B. Thompson) (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 113.
- ³⁸ Paul Ricoeur, "What is a Text? Explanation and Understanding" dalam *ibid.*, 158 dan "The Hermeneutical Function of Distanciation" dalam *ibid.*, 143.
- ³⁹ Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", 52-53.
- ⁴⁰ Sains tentu bukanlah satu-satunya bentuk pengetahuan. Lihat Hans-Georg Gadamer, "Collected Works and Their Effective History" dalam *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (ed. Richard E. Palmer) (Illinois: Northwestern University Press, 2007), 423.
- ⁴¹ Bernard J.F. Lonergan, S.J., *Method in Theology* (London: Darton, Longman & Todd, 1973), 43.
- ⁴² Bernard J.F. Lonergan, S.J., *Method in Theology*, 42-43.
- ⁴³ Bernard J.F. Lonergan, S.J., *Method in Theology*, 42-43.
- ⁴⁴ Gottlob Frege, "On Sense and Meaning" dalam Steven M. Cahn (ed.), *Philosophy for the 21st Century: A Comprehensive Reader* (New York: Oxford University Press, 2003), 507-508.
- ⁴⁵ Gottlob Frege, "On Sense and Meaning", catatan di hlm. 511.
- ⁴⁶ Bernard J.F. Lonergan, S.J., *Method in Theology*, 43.
- ⁴⁷ Bernard J.F. Lonergan, S.J., *Method in Theology*, 43-44.
- ⁴⁸ Ungkapan Merleau-Ponty ini mengingatkan kita akan pernyataan Sartre "kita dihukum untuk mewujudkan kebebasan (*condemned to freedom*)."
- ⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (terj. Colin Smith) (London: Routledge, 2002), xxii.

Daftar Pustaka

- Austin, John L. 1975. *How to Do Things with Words* (ed. J.O. Urmson dan Marina Sbisa), edisi kedua. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Barthes, Roland. 1977. *Image-Music-Text* (terj. Stephen Heath). London: Fontana.
- Dreyfus, Hubert L. 1985. "Holism and Hermeneutics" dalam Robert Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Dufrenne, M. 1963. *Language and Philosophy* (terj. H.B. Veatch). Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Ergüden, Akan. (Spring) 1988. "Truth and Method in Gadamer's Hermeneutic Philosophy" dalam *Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 8, Interpretation and Hermeneutics*.
- Evans, Gareth. 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press.
- Frege, Gottlob. 2003. "On Sense and Meaning" dalam Steven M. Cahn (ed.), *Philosophy for the 21st Century: A Comprehensive Reader*. New York: Oxford University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1989. *Truth and Method* (terj. rev. J. Weinsheimer dan D.G. Marshall), edisi kedua. London: Continuum.
- . 2007. *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (ed. Richard E. Palmer). Illinois: Northwestern University Press.

- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Heidegger, Martin. 1977. "Letter on Humanism" dalam David Farrell Krell (ed.), *Martin Heidegger: Basic Writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)* (terj. Frank A. Capuzzi, with J. Glenn Gray and David Farrell Krell). New York: Harper & Row.
- Jung, Hwa Yol. 1978. "A Hermeneutical Accent on the Conduct of Political Inquiry" dalam *Human Studies*, Vol. 1, No. 1, January.
- Kramsch, Claire J. 1998. *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kristeva, Julia. 1980. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (terj. Thomas Gora, Alice Jardine, dan Leon S. Roudiez, ed. Leon S. Roudiez). New York: Columbia University Press.
- Lonergan, Bernard J.F., S.J. 1973. *Method in Theology*. London: Darton, Longman & Todd.
- Lycan, William G. 2008. *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction, second edition*. New York dan Oxon: Routledge.
- Mendelson, Jack. (Autumn) 1979. "The Habermas-Gadamer Debate" dalam *New German Critique*, No. 18.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *Phenomenology of Perception* (terj. Colin Smith). London: Routledge.
- Mohamad, Goenawan. "Sang Penyair dan Sang Panglima" dalam <http://majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/1973/11/TER/mbm.19731124.TER63397.id.html>.
- Moore, G.E. 1953/1962. *Some Main Problems of Philosophy*. New York: Collier Books.
- Paci, Enzo. 1972. *The Function of the Sciences and the Meaning of Man* (terj. P. Piccone & J.E. Hansen). Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Peacocke, Christopher. 1997. "Holism" dalam Bob Hale dan Crispin Wright, *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell Publisher Ltd.
- Rendra. 1980. *Potret Pembangunan dalam Puisi*. Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan.
- Ricoeur, Paul. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences* (ed. John B. Thompson). Cambridge: Cambridge University Press.
- Stiver, Dan R. 2001. *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations* (terj. G.E.M. Anscombe), *third edition*. New York: Macmillan Co.

RUANG, GERAK, DAN TUBUH PEREMPUAN *Meninjau Fenomenologi Feminis Iris Marion Young*

Trisno S. Sutanto*

*“One is not born a woman, one becomes one”
Simone de Beauvoir, The Second Sex (1949)*

Abstrak: Fenomenologi mengajarkan pada kita untuk melihat fenomena kebertubuhan secara baru, dengan keluar dari dualisme badan-jiwa Cartesian. Kebertubuhan tidak dilihat hanya sebagai *badan*, melainkan sebagai cara mengada di dalam dunia yang unik dan personal. Tulisan ini mengangkat pengalaman kebertubuhan perempuan sebagaimana dianalisis oleh Iris Marion Young (1949–2006), seorang filsuf perempuan dari Amerika, lewat esainya yang sudah klasik, *“Throwing Like a Girl”*. Berangkat dari inspirasi Merleau-Ponty dan Simone de Beauvoir, Young memperlihatkan bagaimana perempuan dikonstruksi oleh latar sosial-historis dan kultural masyarakat di mana ia ada.

Kata-kata kunci: Fenomenologi, Kebertubuhan, Perempuan sebagai Sang Liyan, Tatapan, Relasi Kuasa.

Semenjak karya akbar Maurice Merleau-Ponty tentang fenomenologi persepsi (1962; asli: 1945), persoalan “tubuh” mendapat tilikan baru yang keluar dari cara pandang dualisme Cartesian. Di situ, tubuh tidak lagi dilihat hanya sebagai “badan”, yakni sekadar wahana dan sarana “jiwa”, melainkan sebagai keseluruhan cara berada kita sebagai manusia di dalam dunia. Kita mengada bukan saja *melalui* tubuh, tetapi kita *adalah* tubuh itu sendiri.

Terobosan Merleau-Ponty itu sesungguhnya sangat radikal. Selama ini, dalam tradisi filsafat Barat dan diperkuat oleh hampir seluruh tradisi keagamaan, tubuh selalu memperoleh status ontologis yang lebih rendah ketimbang *nous*, rasio, jiwa, roh, dan lainnya. Maka, “tubuh” tidak lain dari sekadar “badan”¹ dan kerap dipandang sebagai kendaraan atau bahkan penjara jiwa. Pada suatu saat, ketika malaikat maut menjemput, jiwa akan meninggalkan kendaraannya di dunia ini, yakni tubuh yang didiaminya, yang akhirnya akan melapuk dan hancur ditelan perputaran waktu.

Analisis fenomenologis Merleau-Ponty mengajar kita untuk melihat bahwa dualisme tersebut tidak dapat dipertahankan lagi. Pelbagai kajian psikologi *Gestalt* yang dirujuk Merleau-Ponty, seperti misalnya kasus Schneider², memperlihatkan kelindan yang sangat erat sehingga tubuh tidak bisa lagi dipandang sebagai sekadar “kendaraan jiwa”. Tubuh bukanlah sekadar badan, suatu “objek” (*en-soi*) di antara

objek-objek lain, di mana “kesadaran” (*pour-soi*) mendiami dan memakainya sebagai kendaraan di dunia ini. Bagi Merleau-Ponty, pada tubuh kita, ditemukan pertalian erat antara *pour-soi* dan *en-soi*. Tubuh adalah badan yang saya hayati sebagai keseluruhan cara mengada saya di dalam dunia (*être-au-monde*), sementara badan adalah tubuh sejauh saya mengambil jarak dengannya.

Seluruh cara keberadaan saya di dalam dunia ini adalah *melalui* dan sekaligus *sebagai* tubuh yang saya hidupi dan hayati. Tubuh saya itulah yang memberi saya orientasi tindakan dan gerak yang melaluinya saya mengolah dan memberi makna pada lingkungan sekitar. Karena itu, tubuh juga merupakan kehadiran yang membuka berbagai kemungkinan, jangkar dari titik mana saya meruang dan mewaktu. Singkatnya, tubuh merupakan cara saya mendunia.

Pengalaman kebertubuhan yang dianalisis Merleau-Ponty itu, dan analisis eksistensial klasik Simone de Beauvoir melalui karyanya *The Second Sex* (asli: 1949), menjadi inspirasi dasar esai mahsyur Iris Marion Young, seorang perempuan filsuf dari Amerika yang meninggal mendadak pada usia 57 di tahun 2006. Lewat esai mahsyurnya, “Throwing Like a Girl” (1980) yang menjadi fokus bahasan saya dan esai-esai lain³, Young memulai babakan baru analisis fenomenologis terhadap “tubuh perempuan”. Seperti diingatkan oleh Sandra Lee Bartky⁴, sekalipun pengalaman kebertubuhan telah menarik perhatian para fenomenolog, akan tetapi mereka masih melihat fenomena tubuh sebagai sesuatu yang tunggal; dengan kata lain, seakan-akan tubuh lelaki dan perempuan tidak memiliki perbedaan mendasar.⁵ Posisi “netral” itu, yang menafikan perbedaan mendasar antara tubuh lelaki dengan perempuan, pada gilirannya menafikan kekhasan tubuh perempuan, yakni tubuh yang mengalami menstruasi secara berkala, tubuh yang memiliki payudara dan rahim serta dapat mengandung, dan sebagainya.

Boleh jadi, seperti dikatakan Bartky, kekhasan tubuh perempuan tersebut tidak menjadi perhatian para fenomenolog karena mereka mengambil alih tubuh lelaki sebagai paradigma pengalaman kebertubuhan — suatu bias lelaki yang endemik dalam tradisi filsafat Barat. Dalam konteks inilah, esai-esai Young merupakan retasan awal bagi suatu kajian fenomenologis pengalaman kebertubuhan yang khas perempuan. Di sini, saya akan memfokuskan bahasan pada esai klasik Young, “Throwing Like a Girl”.⁶

Perempuan sebagai Sang Liyan

Dalam esainya, Young bertitik tolak dari hasil kajian berbagai kalangan yang memperlihatkan bahwa pola tingkah laku dan tindakan sehari-hari perempuan berbeda sama sekali dari lelaki, walaupun mereka berusia sama dan bahkan menjalani pendidikan atau pelatihan yang sama. Ini tercermin dari berbagai tindakan sehari-hari, seperti melempar bola, cara duduk, cara membawa buku, dan sebagainya.

Sementara tubuh lelaki bebas bergerak dan mencurahkan seluruh tenaga dan perhatiannya pada aktivitas yang ia lakukan, perempuan cenderung mengekang dirinya dan seakan-akan terus berusaha menutupi tubuhnya. Contoh menarik terlihat dalam pola duduk yang berbeda antara lelaki dan perempuan. Seorang lelaki cenderung dengan seandainya menyilangkan kaki, atau bahkan membuka lebar-lebar kedua pahanya ketika duduk. Perempuan berbeda sama sekali. Walau sekarang perempuan sudah terbiasa memakai celana panjang, tetapi ketika ia duduk, ia akan berusaha merapatkan kedua pahanya seakan-akan ia tetap memakai rok.⁷

Pola semacam ini dapat ditemukan pada banyak kegiatan sehingga Young⁸ menyimpulkan, “Tidak saja ada gaya melempar tertentu khas anak perempuan, tetapi juga ada gaya yang kurang lebih sama saat berlari, memanjat, berayun, maupun memukul yang khas anak perempuan. Kemiripannya dapat dilihat. Pertama, tidak seluruh bagian tubuh mereka larut di dalam tindakan, namun misalnya, saat berayun dan memukul, tindakan itu hanya dipusatkan pada bagian tubuh tertentu. Kedua, tindakan perempuan cenderung bukan untuk merengkuh, memperluas, dan mengikuti arah kehendak mereka.”

Bagaimana menjelaskan perbedaan tingkah laku dan gerakan yang sangat gamblang dalam banyak penelitian psikologis ini? Selama ini, menurut Young, orang mencari penjelasannya pada perbedaan anatomi biologis antara kedua jenis kelamin,⁹ atau dalam “sikap feminin” yang khas perempuan. Di sini, terselip asumsi bahwa seakan-akan ada “esensi keperempuanan” (*feminine essence*) yang kodrati dan abadi sehingga setiap perempuan menampilkan esensi tersebut di dalam seluruh tingkah lakunya.

Dengan mengambil alih kajian klasik Simone de Beauvoir (1983; asli: 1949), Young menolak penjelasan esensialis itu dan meminjam asumsi dasar analisis eksistensial, bahwa seluruh eksistensi manusia dibentuk oleh *situasi* yang melingkupinya; eksistensi manusia selalu berada di dalam kebersituasian (*situatedness*) tertentu. Begitu juga, eksistensi perempuan (dan “keperempuanan”) merupakan hasil bentukan situasi sosial, historis, kultural dan ekonomis yang melatarinya.¹⁰ Atau, dalam rumusan Beauvoir yang kerap dijadikan slogan kaum feminis, “*One is not born a woman, one becomes one.*” Seseorang tidak dilahirkan sebagai perempuan, tetapi dikonstruksikan oleh situasi sosial, historis, kultural dan ekonomisnya menjadi perempuan!

Kajian Beauvoir memperlihatkan bagaimana tahap-tahap konstruksi keperempuanan itu berlangsung. Di situ, menjadi jelas bahwa perempuan menghayati tubuhnya sebagai “beban” karena perubahan hormonal dan fisiologis yang dialaminya saat pubertas, menstruasi, dan kehamilan dirasa sebagai pengalaman yang menakutkan dan misterius. Pengalaman kebertubuhan perempuan ditandai oleh pengalaman dasar ini: alih-alih merasakan tubuhnya sebagai sarana di mana seorang perempuan menjalani aktivitas guna mencapai cita-citanya, tubuh itu justru dirasa sebagai “beban yang serba rentan” (*fragile encumbrance*). “Kita merasa,” kata Young,¹¹ “seakan-akan kita harus mencurahkan perhatian pada tubuh kita untuk

meyakinkan bahwa tubuh kita itu melakukan apa yang ingin kita lakukan, alih-alih menaruh perhatian pada apa yang ingin kita lakukan melalui tubuh kita.”

Karena itulah perempuan cenderung melindungi tubuhnya yang dirasa sebagai beban serba rentan tadi. Apalagi di dalam masyarakat patriarkhis perempuan, memakai analisis Beauvoir yang mahsyur, selalu dikonstruksikan sebagai “Sang Liyan” (*the Other*), suatu objek yang tidak memiliki posisi penting ketimbang lelaki. “Bagi lelaki, perempuan adalah objek seks yang absolut, tak ada yang lain,” kata Beauvoir.¹² “Lelaki adalah Sang Subyek, ia adalah yang Absolut, sementara perempuan adalah Sang Liyan.” Karenanya, baik dalam ranah budaya maupun sosial, perempuan tidak memiliki subyektivitas, otonomi, dan kreativitas yang konstitutif bagi menjadi manusia. Ini semua membuat banyak perempuan merasa tak mampu dan frustrasi. “Kita lebih cenderung merendahkan kemampuan tubuh kita ketimbang lelaki,” kata Young.¹³

Kontradiksi Dasar

Analisis klasik Beauvoir tentang situasi sosio historis kultural yang membentuk keperempuanan,¹⁴ menjadi dasar Young dalam merumuskan kontradiksi mendasar antara transendensi dan imanensi yang selalu harus dihidupi perempuan. Pada satu sisi, sebagai manusia, perempuan merupakan subyek bebas yang ikut berpartisipasi di dalam transendensi; namun, pada sisi lain, situasinya sebagai perempuan dalam masyarakat patriarkhis justru menjadikannya Sang Liyan, yakni sekadar objek (*en-soi*) yang tidak memiliki otonomi, subyektivitas, maupun kreativitas.

Kontradiksi dasar inilah yang tampak jelas dalam tingkah laku dan pola gerak perempuan, yang menurut Young¹⁵ dicirikan oleh tiga modalitas: transendensi yang ambigu (*ambiguous transcendence*), intensionalitas yang terbatas (*inhibited intentionality*), dan kesatuan yang terpotong (*discontinuous unity*) dengan lingkungan sekitarnya. Ketiganya memperlihatkan keterbatasan analisis fenomenologis Merleau-Ponty yang masih bias lelaki. Jika dalam uraian Merleau-Ponty, tubuh yang dihidupi (*lived body*) mampu melangkaui keterbatasannya dengan “keluar dari tubuh” dalam keterarahan yang jelas, pengalaman perempuan memperlihatkan bahwa proses pelangkauan (transendensi) itu selalu ambigu, selalu dibebani oleh imanensinya. Ini tampak pada tingkah laku perempuan yang enggan dan menahan diri untuk sepenuhnya terlibat dengan apa yang ingin direngkuhnya.

Merleau-Ponty juga meletakkan kesadaran tidak lagi pada prinsip Cartesian, yakni pada “aku berpikir”, melainkan pada “apa yang dapat kulakukan (lewat tubuhku)”. Kata Merleau-Ponty¹⁶, “*Consciousness is in the first place not a matter of I think that’ but of I can.*” Tetapi, pengalaman perempuan memperlihatkan bahwa intensionalitas kesadaran ini, yang dicirikan oleh “*I can*” selalu juga dibatasi oleh “*I cannot*”. Menurut Young¹⁷, hal ini terlihat pada arah berlawanan yang sering diperlihatkan oleh gerak perempuan. Dalam melakukan kerja fisik, tubuh perempuan tidak secara langsung terarah ke tujuan yang ingin dicapai, tetapi cenderung berputar-

putar karena selalu berusaha menguji dan mencari orientasi, yang sering merupakan konsekuensi dari keenggannya.

Analisis Merleau-Ponty menunjukkan bagaimana tubuh berperan sebagai titik yang menyatukan dan menyintesis seluruh pengalaman, sama seperti subjektivitas transendental Kantian. Seluruh relasi manusia dengan benda-benda dan lingkungan sekitarnya selalu bertitik tolak dan akan kembali pada tubuhnya. Dan, proses itu berlangsung seketika, bukan tahap per tahap. Kata Merleau-Ponty¹⁸, “*I do not bring together one by one the parts of my body; this translation and this unification are performed once and for all within me: they are my body itself.*” Pengalaman kebertubuhan perempuan, menurut Young, memperlihatkan pola berbeda. Ketika seorang perempuan melibatkan diri ke dalam aktivitas, ia cenderung hanya menggunakan bagian tertentu saja dari tubuhnya. Karena itu, pengalaman kebertubuhan perempuan melahirkan kesatuan yang terpotong-potong dengan lingkungan sekitarnya.

Karena pengalaman kebertubuhan yang berbeda itu, yang tampak nyata di dalam pola tingkah laku dan gerak perempuan, ruang yang dihidupinya (atau ruang fenomenologis yang tidak sama dengan ruang objektif) pun berbeda. Perempuan, menurut Young¹⁹, menghidupi tiga modalitas ruang fenomenologis: ruang yang *terbatas*, memiliki *struktur ganda*, dan eksistensinya selalu *diposisikan* dalam ruang tertentu. Kita sudah melihat di atas bagaimana perempuan cenderung berusaha melindungi tubuhnya yang dirasa sebagai “beban yang serba rentan” dan karenanya lebih memilih ruang yang terbatas (*enclosed space*) di mana ia merasa nyaman dan terlindungi dari invasi orang lain. Kontradiksi dasar yang dihidupinya juga membuat ruang perempuan berstruktur ganda (*double spatiality*), di mana apa yang jauh dan melangkahi dirinya (*yonder*) selalu terkait dan tak pernah lepas dari yang dekat di sini (*here*).

Modalitas ketiga ruang perempuan punya dimensi penting yang membawa Young, pada akhir esainya, ke dalam analisis relasi kuasa yang tampak pada persoalan tatapan. Bagi Merleau-Ponty²⁰, tubuh merupakan titik tolak yang membentuk ruang karena sesungguhnya ruang tidak akan ada tanpa tubuh. Di sini, tubuh merupakan subjek yang posisinya tidak dapat digantikan oleh objek-objek lain di sekitarnya. Justru, karena tubuh merupakan subjek, keberadaan manusia di dalam dunia tidaklah sama, misalnya dengan air yang ada di dalam gelas.²¹ Akan tetapi, dalam masyarakat patriarkhis, eksistensi perempuan justru dikonstruksikan sebagai “Sang Liyan”, yakni sebagai objek yang *diposisikan* (*positioned*) dalam ruang, dan bukan subjek yang mengkonstruksikan ruang. Posisi inilah yang menjadi kontradiksi keberadaan perempuan: sejauh ia bertindak sebagai subjek, tubuh perempuan secara aktif mengkonstruksikan ruang; namun pada saat bersamaan tubuh perempuan juga merupakan objek yang diposisikan dan dikonstruksikan oleh ruang sekitarnya.²²

Analisis ini membawa Young pada persoalan tatapan (*gaze*) yang mencerminkan penguasaan di mana tubuh perempuan diobjektifikasikan. Bagian terakhir tulisan saya akan mengelaborasi soal ini sembari menempatkan analisis fenomenologi feminis Young dalam perspektif sekarang.

Tatapan dan Obyektivikasi

Young yakin, modalitas pengalaman kebertubuhan perempuan yang tercermin dalam tingkah laku, gerak-gerik dan ruang yang diciptakannya itu dapat ditemukan pada hampir seluruh masyarakat kontemporer, walaupun mungkin bentuk konkretnya berbeda-beda. Namun, seperti sudah diperlihatkan sepanjang esainya, modalitas itu tidak bersumber pada perbedaan anatomi biologis, atau “esensi keperempuanan”, melainkan pada *situasi* yang membentuk perempuan. Akar modalitas ini, menurut Young²³, terletak pada kenyataan bahwa perempuan menghidupi tubuhnya sekaligus sebagai subyek maupun obyek.

Kita sudah melihat kontradiksi dasar tersebut di atas yang, menurut Young, ditanamkan lewat proses sosialisasi sejak sangat dini, baik dalam kehidupan rumah tangga maupun sekolah. Anak perempuan selalu diperlakukan berbeda ketimbang anak lelaki sebayanya, mulai dari jenis permainan yang mereka lakukan sampai jenis tugas, pekerjaan dan tanggungjawab yang harus diemban. Young mengalaminya sendiri. “*When I was about thirteen, I spent hours practicing a ‘feminine’ walk which was stiff, closed, and rotated from side to side,*” katanya²⁴. Tidak banyak kesempatan terbuka bagi perempuan untuk kerja-kerja fisik yang melibatkan seluruh tubuhnya.²⁵ Di situ, perempuan “dipandang” hanya sebagai obyek, yakni sebagai badan, bentuk dan daging yang dapat dimanfaatkan demi kepuasan seksual lelaki.

Mengambilalih analisis mahsyur Sartre tentang “tatapan” (*gaze*) sebagai obyektivikasi dan penguasaan, menurut Young salah satu bagian penting dari situasi kebertubuhan perempuan adalah kenyataan bahwa selalu ada kemungkinan di mana perempuan dipandang hanya sebagai badan atau objek potensial demi manipulasi subjek yang lain. Proses obyektivikasi, yakni dijadikan objek lewat tatapan orang lain itu, menumbuhkan kesadaran dalam diri perempuan bahwa ia berjarak dengan tubuhnya sendiri. Begitu juga tatapan orang lain, yang “menempatkan perempuan pada tempatnya”, menjadi dasar modalitas ruang di mana perempuan merasa dirinya hanyalah objek yang diposisikan (*being positioned*) di dalam ruang, bukan sebagai subjek yang menciptakan ruang. Ini pada gilirannya membuat perempuan lebih memilih ruang terbatas di mana ia merasa aman, sekaligus ia selalu merasa terancam.²⁶

Sepuluh tahun setelah esai itu diterbitkan, Young meninjau ulang posisinya dalam pengantar ke dalam kumpulan esai yang memakai judul yang sama. Pada satu sisi, seperti dijelaskan Bartky, Young mengaku memang sudah ada kemajuan semenjak ia menulis esainya yang mahsyur itu. Makin banyak ruang terbuka di mana perempuan dapat berpartisipasi penuh sebagai subyek yang mengolah dunia dan mengambil peran setara dengan lelaki. Walaupun begitu, bagi Young, “Masih banyak anak gadis dan perempuan yang hidup dalam pengalaman ruang dan gerak yang tertutup dan terbatas.”

Yang menarik, dalam tinjauan ulang itu, Young juga melakukan kritik serius terhadap pandangan Beauvoir yang menjadi landasan bagi esainya terdahulu:

“Dalam esai itu (“Throwing Like a Girl”—TS) saya mengikuti analisis Beauvoir perihal keperempuanan sebagai pengalaman ganda subyek yang diobyektivisasikan. Analisis dalam esai itu, karenanya, mengasumsikan kerangka kerja feminis-humanis yang nantinya saya kritik. Kerangka itu mengkonstruksikan keperempuanan hanya sebagai beban (*liability*), menunjukkan pengalaman perempuan hanya sebagai proses viktimisasi dan, karenanya, mengasumsikan pola gerak dan tingkah laku maskulin sebagai norma standar”²⁷

Menurut Bartky, kritik Young terhadap posisi metodologis yang dulu dianutnya mencerminkan pergeseran penting yang menandai pengembaraan filosofisnya saat ia berjumpa dan bergulat dengan para pemikir pasca-modernis Prancis, seperti Lacan, Foucault, Derrida, Kristeva, dstnya yang juga sangat kritis terhadap Merleau-Ponty, Sartre maupun Beauvoir.²⁸

Jauh di luar jangkauanlah tulisan sederhana ini untuk menelusuri pergulatan teoretis tersebut. Lepas dari soal itu, esai klasik Young telah membuka banyak perspektif riset baru guna memetakan pengalaman kebertubuhan khas perempuan, pola tingkah laku dan gerak, serta ruang fenomenologis yang diciptakannya. Riset-riset mengenai hal ini memberi kontribusi penting di dalam upaya teoretisasi demokrasi yang lebih terbuka, juga pada pengalaman dan ruang khas perempuan, yang menjadi fokus perhatian Young sebab ia yakin,

“To the extent that feminine existence lives her body as a thing, she remains rooted in immanence, is inhibited, and retains a distance from her body as transcending movement and from engagement in the world’s possibilities”²⁹

Penulis kira itulah warisan terpenting yang ditinggalkannya: bagaimana menciptakan struktur-struktur masyarakat yang membuka ruang bagi perempuan guna melangkaui keterbatasannya dan ikut terlibat sepenuhnya mengolah dunia ini.

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

¹ Untuk memakai distingsi F. Budi Hardiman, *Filsafat Fragmentaris* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 45 dstnya.

² Lihat F. Budi Hardiman, *Filsafat Fragmentaris*, 35 - 37 untuk deskripsi kasus ini.

³ Dimuat dalam Iris Marion Young, *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

⁴ Sandra Lee Bartky, “Iris Young and the Gendering of Phenomenology”, dalam Ann Ferguson dan Mechthild Nagel (eds.), *Dancing With Iris: The Philosophy of Iris Marion Young* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 41 dstnya.

⁵ Bartky melihat cara pandang ini sebagai contoh *par excellence* dari “logika identitas” yang menjadi fokus kritik Young selama ini dalam bidang filsafat politik. Semenjak kematiannya yang mendadak, pengaruh pemikiran Young makin sering dibicarakan, khususnya karya akbarinya, *Inclusion and Democracy* (Young, 2000), yang dianggap memberi sumbangan sangat penting bagi pengembangan

- teori politik demokrasi. Dalam karya itu, Young memperlihatkan bagaimana “logika identitas” diam-diam membatasi demokrasi sehingga “inklusi”, yang pada dasarnya menjadi daya gerak demokrasi, hanya bersifat “eksternal”. Maka, inklusi bagi suatu kelompok malah kerap menjadi “eksklusi” kelompok-kelompok lain. Mengingat tulisan ini terbatas hanya pada analisis fenomenologis Young terhadap tubuh perempuan, saya tidak akan masuk lebih jauh ke dalam debat mutakhir karya Young itu. Untuk kajian menarik tentang tema ini, lihat misalnya Simone Chambers, “Public Reason that Speaks to People: Iris Marion Young and the Problems of Internal Exclusion”, *Les Ateliers de L'Éque*, Vol. 2. No. 1, Printemps/Spring 2007, h. 36-40. Edisi elektronik, ada dalam http://www.creum.umontreal.ca/IMG/pdf_05_Vol.2N1_Chambers.pdf
- ⁶ Sepuluh tahun setelah esai itu diterbitkan, Young menulis semacam tinjauan kembali terhadap karya Beauvoir yang melandasi esainya. Saya akan kembali pada tinjauan kembali ini nanti. Dalam membaca esai Young, saya sangat terbantu oleh esai Bartky yang sudah saya rujuk di atas.
- ⁷ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality”, *Human Studies*, Vol. 3, No. 2 (April, 1980), 140, dimuat ulang dalam Young (2005).
- ⁸ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 143.
- ⁹ Penjelasan yang didasarkan pada perbedaan anatomi biologis antara lelaki dengan perempuan juga memengaruhi penelitian klasik Erik Erikson tahun 1964. Erikson meminta sekumpulan anak pra-remaja, lelaki dan perempuan, untuk membayangkan suatu latar film berdasarkan mainan mereka. Ia menemukan, anak-anak perempuan cenderung menekankan apa yang ia sebut “ruang dalam” (*inner space*), yakni ruang yang tertutup dan terbatas, sementara anak lelaki cenderung membayangkan “ruang luar” (*outer space*) atau orientasi spasial yang terbuka. Dalam analisisnya, Erikson mengasalkan perbedaan imajinasi ini pada perbedaan anatomi biologis: anak perempuan membayangkan ruang yang lebih tertutup sebagai proyeksi rahimnya, sedang anak lelaki membayangkan ruang yang terbuka sebagai proyeksi *phallus*. Lihat Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl..”, 1980, 149.
- ¹⁰ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 138.
- ¹¹ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 144.
- ¹² Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (Penguin Modern Classic, 1983), 16.
- ¹³ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 144.
- ¹⁴ Lihat khususnya Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, 608 – 639.
- ¹⁵ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 145 – 148.
- ¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge, 1962), 137.
- ¹⁷ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 147.
- ¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 150.
- ¹⁹ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl..”, 1980, 149 – 152.
- ²⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 102; 142.
- ²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 139 - 140.
- ²² Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 150 – 151.
- ²³ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 153 dstnya.
- ²⁴ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 153.
- ²⁵ Young sendiri memberi catatan penting. Banyak deskripsinya lebih tepat mencerminkan proses sosialisasi pada masyarakat industrial di mana ideal “perempuan borjuis” makin diterima sebagai ideal bagi banyak perempuan. Pada masyarakat di mana laki-laki maupun perempuan harus melakukan pekerjaan fisik yang keras, deskripsi Young terasa kurang relevan. Di Aceh atau Bali, misalnya, kaum perempuan terbiasa mengerjakan “pekerjaan kasar” yang meminta seluruh tenaga mereka, seperti membelah batu, memacul sawah, dan sebagainya.
- ²⁶ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 154
- ²⁷ Sebagaimana dikutip Sandra Lee Bartky, “Iris Young and the Gendering “, 49.
- ²⁸ Bdk. tuturan Young sendiri, dalam pengantar untuk kumpulan esainya, Iris Marion Young, *On Female Body Experience*.
- ²⁹ Iris Marion Young, “Throwing Like a Girl”, 148.

Daftar Pustaka

- Bartky, Sandra Lee. 2009. "Iris Young and the Gendering of Phenomenology", dalam Ann Ferguson dan Mechthild Nagel (eds.), *Dancing With Iris: The Philosophy of Iris Marion Young*, Oxford: Oxford University Press.
- Beauvoir, Simone de. 1983. *The Second Sex*, Penguin Modern Classic (asli: 1949).
- Hardiman, F. Budi. 2007. *Filsafat Fragmentaris*, Yogyakarta: Kanisius.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*, London: Routledge (asli: 1945).
- Young, Iris Marion. 1980. "Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality", *Human Studies*, Vol. 3, No. 2 April.
- _____. 2000. *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2005. *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press.

KETIDAKPATUHAN SIPIL SEBAGAI TINDAKAN POLITIK Sebuah Pemikiran John Rawls¹

Effendi Kusuma Sunur*

Abstrak: Dalam sebuah masyarakat demokrasi yang majemuk, sebuah mekanisme tertentu diperlukan agar keadilan yang diangankan setiap individu dan kelompok tetap dapat dijaga. John Rawls, mengajukan sebuah pemikiran tentang ketidakpatuhan sipil sebagai usaha menjaga rasa keadilan dalam sebuah masyarakat demokrasi yang majemuk. Melalui ketidakpatuhan sipil, dalam pemikiran Rawls, sebuah individu atau kelompok minoritas dapat memperjuangkan hak-hak mereka berhadapan dengan hukum dan peraturan yang tidak adil. Dalam iklim demokrasi, setiap hukum dan peraturan yang terbaik didasarkan pada hasil kesepakatan mayoritas. Ketidakpatuhan sipil diperlukan sebagai sebuah bentuk yang dimungkinkan untuk menggugah rasa keadilan kelompok mayoritas oleh kelompok minoritas.

Kata-kata kunci: keadilan, *fairness*, posisi asali, ketidakpatuhan sipil, publik, tanpa kekerasan, tindakan politis

Pendahuluan

Konsep keadilan sebagai *fairness*¹ yang dikemukakan John Rawls adalah konsep keadilan yang berhubungan dengan distribusi hak dan kewajiban. Bagi Rawls, keadilan menuntut adanya pengakuan akan hak dan kewajiban yang dapat dipertanggungjawabkan secara moral maupun legal. Itu berarti bahwa konsep keadilan selalu dibicarakan dalam masalah relasi sosial. Rawls mencoba untuk memberikan sebuah konsep keadilan yang memperhatikan pola-pola hubungan, termasuk pola-pola hubungan institusional, yang saling menguntungkan di antara warga masyarakat. Bagi Rawls, pola-pola hubungan yang adil selain diciptakan oleh hukum dan peraturan yang didukung oleh mayoritas melalui prosedur yang *fair*, juga memberikan ruang perlindungan kebebasan politik bagi setiap orang dengan rasa keadilan yang secara natural dimilikinya. Dengan demikian bukan hanya kewajiban yang dituntut dari setiap warga negara tetapi juga haknya juga diakui dan diberi ruang dalam sebuah negara demokrasi.

Pengakuan terhadap hak warga negara, termasuk hak politik, menuntut adanya penentuan diri dan kemerdekaan individu. Rawls, mengikuti Kant, berpendapat bahwa prinsip moral adalah obyek bagi pilihan rasional.² Lebih jauh ia mengatakan bahwa apabila manusia dianggap sebagai makhluk rasional dan *person* moral, maka setiap individu yang rasional niscaya menginginkan keadilan.³

Dalam sebuah negara yang berjuang untuk mencapai keadilan, penentuan diri dan kebebasan pribadi tidak dapat dihilangkan begitu saja kecuali bahwa penentuan diri tersebut mengancam seluruh kebebasan sebagai sistem dan bila pembatasan tersebut dianggap perlu bagi kepentingan bersama serta menguntungkan yang paling kurang beruntung. Ini berarti bahwa kebebasan individu mendapatkan tempat yang istimewa dalam sebuah masyarakat demokratis.

Pengakuan terhadap hak dan kebebasan warga negara –dalam menentukan diri dan mengekspresikan kebebasan pribadinya- berimplikasi munculnya konflik gagasan dalam suatu masyarakat yang plural. Konflik dengan pemerintah merupakan fenomena alami yang dapat dipahami dan karena itu juga mempunyai tempat yang dapat dipertanggungjawabkan dalam dinamika sebuah negara demokrasi.

Dalam sebuah negara dengan sistem demokrasi, dengan masyarakat yang plural, apabila terjadi konflik gagasan dengan pemerintah, setiap warga memiliki hak untuk tidak patuh terhadap negara. Ketidapatuhan itu adalah sebuah konsekuensi logis dan moral demi demokrasi. Dari sini timbul pertanyaan-pertanyaan berkaitan dengan hak warga untuk tidak patuh. *Pertama*, apakah yang menjadi latar belakang konsep Ketidapatuhan Sipil? *Kedua*, apakah yang dimaksud dengan Ketidapatuhan Sipil? *Ketiga*, situasi dan kondisi macam apa yang memungkinkan Ketidapatuhan Sipil dapat dibenarkan? *Keempat*, apa peran dan manfaat dari Ketidapatuhan Sipil? Dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, tulisan ini bermaksud menjelaskan secara singkat konsep John Rawls mengenai Ketidapatuhan Sipil dalam sebuah negara demokratis sebagaimana yang tertuang dalam bukunya *A Theory of Justice* dan memberikan sedikit tanggapan kritis terhadapnya

Latar Belakang Konsep Ketidapatuhan Sipil

Dari sudut pandang teori keadilan, tugas asasi yang paling penting adalah mendukung dan meningkatkan lembaga-lembaga yang adil. Selanjutnya, jika struktur dasar masyarakat⁴ adalah adil atau mendekati adil, seorang warga negara mempunyai kewajiban natural untuk melakukan apa yang diharapkan atau diharuskan baginya. Rawls berpendapat bahwa anggota-anggota dari sebuah masyarakat demokratis rasional mempunyai sebuah *prima facie* dari moral untuk mematuhi hukum dan peraturan dalam sebuah masyarakat.⁵

Berkaitan dengan usaha memperoleh keadilan, Rawls berpendapat bahwa hukum dan peraturan terbaik yang dapat dibuat dalam sebuah negara demokratis adalah hukum dan peraturan yang dihasilkan oleh mayoritas. Dikatakan sebagai terbaik karena mayoritas mempunyai kemungkinan lebih besar menghasilkan keputusan yang tepat dengan semakin banyak pihak yang terlibat, semakin transparan sebuah proses, dan semakin *fair* proses yang ditempuh untuk menghasilkan keputusan politik. Di sini ada pengandaian bahwa dengan sejumlah besar manusia rasional yang berusaha menjalankan prinsip-prinsip keadilan prosedural ideal dan

melakukan penalaran dalam diskusi yang melibatkan semua pihak akan menghasilkan keputusan yang hampir pasti benar. Hampir pasti benar berarti bahwa hukum dan peraturan yang dibuat mempunyai otoritas tetapi bukan tidak mungkin hukum dan peraturan tersebut tidak berhasil menjamin keadilan bagi pihak tertentu dalam warga masyarakat.

Walaupun hukum dan peraturan yang dicapai melalui persetujuan mayoritas yang mendukung prinsip keadilan pada dasarnya akan memiliki otoritas, hukum dan peraturan tersebut tidak definitif.⁶ Tidak definitif karena sebuah hukum atau peraturan yang dihasilkan bisa dikenai revisi atau dicabut oleh karena adanya ketidakadilan di dalamnya. Kemungkinan adanya hukum dan peraturan yang tidak adil menandakan bahwa kekuasaan mayoritas itu sendiri mempunyai kemungkinan berbuat salah. Dalam realitas politik, tidak ada proses politik yang sempurna, maka tidak akan ada yang dapat menjamin bahwa hukum dan peraturan yang dihasilkan, bahkan oleh mayoritas sekalipun, adalah hukum dan peraturan yang adil. Mayoritas dapat berbuat kesalahan karena kurangnya pengetahuannya atau mengabaikan kepentingan minoritas dan hanya mengejar kepentingan diri sendiri. Jadi, hukum dan peraturan yang dihasilkan mayoritas -walaupun mempunyai kekuasaan yang mengikat warga negara- belum tentu hukum dan peraturan yang adil.

Jikalau hukum dan peraturan yang dibuat oleh mayoritas dirasakan melukai rasa keadilan sebagai warga negara, maka setiap warga negara dapat mengekspresikan ketidaksetujuannya terhadap hukum atau peraturan yang dirasakan tidak adil tersebut. Di sini, mengikuti prinsip keadilan sebagai *fairness*, Rawls menegaskan bahwa pentingnya menjaga kebebasan dasar dari setiap individu sekaligus bahwa setiap hukum dan peraturan haruslah menjaga agar prinsip perbedaan tidak dilanggar. Apabila sebuah hukum dan aturan melanggar kedua prinsip keadilan sebagai *fairness*, maka ketidakpatuhan terhadap hukum dan aturan diperbolehkan demi menjunjung tinggi keadilan bersama. Jadi ketidaktaatan terhadap hukum dan peraturan dapat dilakukan oleh warga negara apabila secara rasional ditemukan ketidakadilan dalam hukum atau peraturan.

Manakala ketidaktaatan diperlukan, menurut Rawls, hak warga untuk tidak patuh memperoleh tempatnya dalam sebuah negara demokratis demi mencapai keadilan bersama. Hak warga untuk tidak patuh itulah yang dirumuskan oleh Rawls ke dalam konsep Ketidakpatuhan Sipil. Sebuah konsep tindakan yang mempunyai ciri dan kondisi-kondisi tertentu demi mencapai sebuah keadilan bersama.

Arti Ketidakpatuhan Sipil

Rawls mendefinisikan Ketidakpatuhan Sipil sebagai suatu tindakan publik, tanpa kekerasan, berdasarkan hati nurani sekaligus tindakan politis yang bertolak belakang dengan hukum, dan yang biasanya dilakukan dengan tujuan menghasilkan perubahan hukum atau kebijakan-kebijakan dari pemerintah.⁷ Oleh Rawls, Ketidakpatuhan Sipil dibedakan dari tindakan Penolakan Berdasarkan Hati Nurani.

Penolakan Berdasarkan Hati Nurani adalah ketidaktaatan yang kurang lebih langsung terhadap sebuah perintah legal atau tatanan administratif yang karena situasinya, diketahui oleh pemegang otoritas.⁸ Menurut Rawls, Penolakan Berdasarkan Hati Nurani berasal dari prinsip-prinsip moral dan religius. Sebagai contoh, penolakan untuk menghormati bendera oleh penganut agama tertentu karena dianggap menyembah berhala. Rawls mengakui pentingnya pengakuan hak individu untuk menolak hukum atau peraturan yang disadari bertentangan dengan hati nurani individu. Sebagai suatu tindakan pribadi, penolakan seperti ini tidak membutuhkan pembenaran atau dukungan publik. Bahkan, suatu saling pengertian yang sebetulnya sangat penting demi keberhasilan suatu sikap politik pun tidak terlalu diperlukan.⁹

Akan tetapi, menurut Rawls, Penolakan berdasarkan Hati Nurani dapat juga bersifat politis. Seseorang yang menolak untuk ikut berperang karena negaranya menginvasi negara lain demi sumber daya alam negara yang diinvasi adalah sebuah tindakan hasil dari pertimbangan politik. Meskipun demikian, tindakan ini bukan suatu bentuk tindakan politik –walaupun bermotif politik- karena tidak dilakukan dalam ruang publik. Dengan demikian Penolakan Berdasarkan Hati Nurani dapat saja berdasarkan suatu konsep politik tanpa menjadi suatu tindakan politik.

Berbeda dari Penolakan Berdasarkan Hati Nurani, Rawls menegaskan bahwa Ketidakpatuhan Sipil mempunyai ini ciri-ciri utama yaitu bersifat politis, publik, dan tanpa kekerasan. Sebagai tindakan politis, Ketidakpatuhan Sipil ditujukan pada aturan atau hukum yang tidak adil. Ketidakpatuhan Sipil tidak harus dimengerti sebagai tindakan yang berasal doktrin keagamaan walaupun sebuah keyakinan religius dapat mempengaruhi pertimbangan-pertimbangan politis. Ketidakpatuhan Sipil juga tidak harus dimengerti sebagai sebuah tindakan moral. Dengan demikian, terlepas dari kemungkinan pengaruh yang ditimbulkannya, tindakan-tindakan moral dan atau religius tetap harus dibedakan dari tindakan politis karena basis tindakan politis adalah prinsip-prinsip yang dihasilkan dalam Posisi Asali.¹⁰ Urusan politis, menurut Rawls, harus didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan, dengan catatan bahwa semuanya berkaitan dengan peraturan dan hukum.¹¹ Karena itu, Ketidakpatuhan Sipil harus dimengerti sebagai tindakan yang berkaitan langsung dengan tuntutan untuk mengoreksi atau menyingkirkan hukum yang tidak adil.

Sebagai tindakan publik, Ketidakpatuhan Sipil diarahkan pada prinsip-prinsip yang berkaitan dengan kepentingan umum sekaligus bahwa tindakan itu juga dilakukan secara terbuka. Karena itu, Ketidakpatuhan Sipil haruslah mendapat pengakuan umum sebagai ungkapan keyakinan politis yang mendalam dan yang sungguh-sungguh disadari. Bentuknya dapat berupa pidato atau ekspresi keyakinan politis tertentu di depan umum. Dengan publisitas inilah ada jaminan bahwa tindakan Ketidakpatuhan Sipil itu berlangsung secara *fair*.

Sifat tanpa kekerasan menunjukkan bahwa Ketidakpatuhan Sipil merupakan ekspresi kebebasan yang juga menjamin kebebasan pihak lain. Kekerasan dilihat Rawls sebagai sesuatu yang bertentangan dengan keadilan yang pada dasarnya

ingin dicapai oleh Ketidapatuhan Sipil. Rawls berpendapat bahwa,

“Melakukan tindakan kekerasan seperti mencelakakan atau mencederai adalah tidak sesuai dengan Ketidapatuhan Sipil sebagai sebuah bentuk teguran... Ketidapatuhan Sipil merupakan suatu ungkapan keyakinan yang dipegang secara teguh dan mendalam; ia bisa merupakan peringatan dan teguran, akan tetapi dalam dirinya sendiri bukanlah suatu ancaman.”¹²

Selain alasan yang berkaitan dengan keadilan, Rawls juga menegaskan bahwa Ketidapatuhan Sipil tidak diarahkan pada pribadi atau kelompok melainkan pada hukum atau peraturan yang disetujui mayoritas akan tetapi dirasakan tidak adil. Oleh karena itu, Ketidapatuhan Sipil haruslah tetap berada dalam batas-batas prinsip hukum yang adil.

Syarat-syarat bagi Ketidapatuhan Sipil

Sebagai tindakan politis, Ketidapatuhan Sipil mempunyai syarat-syarat yang memungkinkan tindakan tersebut dapat dibenarkan. Menurut Rawls, ada 3 kondisi utama yang memungkinkan Ketidapatuhan Sipil mendapatkan pembenaran dalam sebuah masyarakat demokrasi yang mendekati adil.

Pertama, terkait dengan keadilan sebagai *fairness*, Ketidapatuhan Sipil boleh dilakukan manakala ada pelanggaran yang nyata-nyata dilakukan terhadap prinsip kebebasan serta prinsip kesempatan yang sama bagi semua orang. Dengan mengemukakan syarat ini, Rawls tampak memberikan penekanan atas kesamaan status kewarganegaraan dalam rezim konstitusional.

Kedua, adanya sikap tidak peduli mayoritas terhadap minoritas. Kelompok minoritas wajib mematuhi konstitusi¹³ serta hukum dan peraturan yang adil. Namun di lain pihak, minoritas mempunyai hak untuk tidak memenuhi tuntutan-tuntutan sebuah hukum dan peraturan apabila hukum dan peraturan tersebut mengabaikan kepentingan mereka. Dengan demikian pelaksanaan hak untuk tidak patuh pada dasarnya merupakan koreksi atas rasa keadilan mayoritas dan dengan itu juga mengoreksi lembaga-lembaga yang berlaku tidak adil. Dalam kasus ini, Ketidapatuhan Sipil merupakan jalan terakhir untuk mendapatkan keadilan bagi kaum minoritas.

Ketiga, terkait dengan perlakuan dan kesempatan yang sama bagi semua warga, jika satu minoritas dibenarkan dalam Ketidapatuhan Sipil maka semua minoritas lain dalam keadaan relevan juga dibenarkan untuk terlibat. Dua minoritas sama-sama dibenarkan untuk menggunakan hak tidak patuhnya jika mereka menderita sama lamanya karena tingkat ketidakadilan yang juga sama dan jika seruan politis mereka yang sama tulus dan wajar juga tidak menolong.¹⁴ Prinsip dasarnya adalah bahwa setiap warga mempunyai kedudukan yang sama dan karenanya semua berhak untuk mendapatkan perlakuan yang sama.

Sebagai catatan tambahan, Rawls juga menegaskan bahwa walaupun ditujukan untuk melawan hukum dan aturan yang tidak adil, Ketidapatuhan Sipil tidak menghilangkan tanggung jawab warga negara untuk menerima konsekuensi hukum dari tindakannya. Dengan kata lain, pelaksanaan hak ini tidak boleh mengurangi kesetiaan seseorang terhadap hukum karena kesetiaan kepada hukum merupakan sebuah dukungan terhadap sebuah konstitusi yang adil. Warga yang menjalankan hak tidak patuhnya harus bersedia menerima konsekuensi hukum dari tindakannya. Dengan menjalankan Ketidapatuhan Sipil, menurut Rawls, warga masih menunjukkan kesetiiaannya terhadap hukum atau peraturan dalam batas-batas terluar dengan menerima konsekuensi hukum dari tindakannya.

Manfaat Ketidapatuhan Sipil

Bagi Rawls, demi menjaminnya tegaknya keadilan dalam partisipasi politik, ia menegaskan pentingnya pembatasan kebebasan politik melalui konstitusi yang disetujui mayoritas. Hak warga untuk tidak patuh terutama dimaksudkan sebagai kritik atas rasa keadilan mayoritas. Hak warga untuk tidak patuh dibutuhkan sebagai alat koreksi atas hukum dan peraturan yang pada akhirnya membawa koreksi pula terhadap lembaga-lembaga yang tidak adil. Ketidapatuhan Sipil sebagai cara mengoreksi dan membangun hukum dan peraturan dalam batas-batas terluar kesetiaan pada hukum dan peraturan demi mendukung dan menjaga sebuah konstitusi yang adil.

Rawls menegaskan bahwa minoritas yang menggunakan haknya untuk tidak patuh memiliki kekuatan yang sama dengan yang lain. Penggunaan hak tidak patuh ini merupakan upaya secara konstitusional untuk mengatasi dua hal. *Pertama*, ancaman kekuasaan mutlak para penguasa terhadap harkat dan martabat manusia warga negara. *Kedua*, keunggulan sebuah pandangan atau nilai di dalam masyarakat yang plural dengan pandangan dan nilai yang plural pula. Ketidapatuhan Sipil menjadi sebuah batu ujian apakah dalam sebuah negara demokratis hak-hak setiap orang dijamin sama baiknya.

Dengan usaha menjamin hak setiap orang, Rawls mengingatkan kita akan pentingnya netralitas yang diambil dalam Posisi Asali. Bagi Rawls, Ketidapatuhan Sipil hendaknya kembali membawa orang dalam Posisi Asali manakala terjadi perundingan. Dengan menempatkan diri dalam Posisi Asali, menjadi jelas bahwa setiap warga mempunyai hak untuk mempengaruhi dan menentukan kebijakan politik sedemikian rupa sehingga kebijakan-kebijakan itu dapat menjamin kerja sama yang adil di antara anggota masyarakat dalam sebuah konstitusi yang adil, dengan sebuah prosedur dasarnya yakni aturan mayoritas, di negara yang mendekati adil.

Beberapa Pertanyaan untuk Rawls

Pertanyaan mendasar bagi Rawls adalah apa dasar Rawls untuk mempercayai bahwa individu/warga bertindak benar dalam tindakan Ketidapatuhan Sipil (dan Penolakan Berdasarkan Hati Nurani)? Walaupun manusia adalah makhluk moral dan rasional, bukankah ia juga selalu dipengaruhi oleh kepentingan-kepentingan juga hasrat-hasratnya sehingga tindakan-tindakannya tidak selalu murni selalu berasal dari keinginan untuk mencapai keadilan sosial? Tampak bahwa untuk dapat diyakinkan oleh Rawls, orang harus mempunyai keyakinan bahwa orang akan selalu menghendaki yang secara moral baik dan bukan yang sebaliknya.

Masih dalam kaitan dengan keberatan di atas, konsep Ketidapatuhan Sipil Rawls akan membangkitkan ketidaktaatan manakala seseorang merasakan bahwa sebuah hukum dan aturan bertentangan dengan rasa keadilan seseorang. Apa yang menjadi kriteria yang dapat menjamin bahwa keberatan seseorang terhadap sebuah hukum atau aturan dapat dibenarkan berhadapan dengan sebuah hukum dan aturan yang dibuat oleh pemerintah? Apa yang menjadi standar bagi warga negara untuk menilai bahwa hukum dan aturan yang ditetapkan oleh pemerintah adalah hukum dan peraturan yang tidak adil? Rawls tidak menyediakan jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan ini. Ia hanya menyatakan bahwa dengan melihat pada prinsip-prinsip politis yang mendasari dan menuntun konstitusi serta melakukan interpretasi atasnya, seseorang dapat sampai pada kesimpulan bahwa Ketidapatuhan Sipil bisa dibenarkan.¹⁵ Tampaknya Rawls dengan begitu saja menyerahkan interpretasi atas hukum dan peraturan pada intuisi seseorang untuk membayangkan sebuah keadilan sosial bersama.¹⁶ Bukankah hal ini pada akhirnya akan dapat mengantar pada ketidakstabilan bahkan kekacauan dalam pemerintahan manakala banyak pihak mengklaim adanya ketidakadilan dalam hukum dan peraturan yang dibuat oleh mayoritas? Sesuatu yang ditakutkan oleh Rawls sendiri seperti yang diutarakan olehnya,

“... bahwa uraian sebelumnya tidak menetapkan siapa yang berhak memberi keputusan ketika keadaan sudah sedemikian rupa untuk menjustifikasi Ketidapatuhan Sipil. Ia memicu anarki dengan mendorong setiap orang untuk membuat keputusan publik sendiri, dan meninggalkan pemakaian publik atas prinsip-prinsip politik.”¹⁷

Pertanyaan lain berasal dari pernyataan Rawls yang menyatakan bahwa salah satu syarat untuk melakukan Ketidapatuhan Sipil adalah adanya ketidakpedulian mayoritas terhadap minoritas. Apakah mungkin dalam sebuah masyarakat yang mendekati adil terdapat mayoritas yang mengabaikan minoritas? Pengabaian mayoritas terhadap minoritas tampaknya bertentangan dengan kondisi ideal masyarakat yang mendekati adil sebagaimana yang dipikirkan Rawls.

Kesimpulan

Penekanan pada keadilan menunjukkan bahwa satu-satunya tujuan yang hendak dicapai dalam sebuah negara demokratis adalah keadilan itu sendiri. Di satu sisi, kekuasaan untuk menentukan keputusan diserahkan pada mayoritas tidak berarti bahwa mayoritas dengan sendirinya selalu dapat membuat keputusan yang adil. Keadilan suatu hukum dan peraturan yang didukung oleh mayoritas seluruhnya tergantung dari seberapa baiknya mayoritas ini dibatasi dan apakah pembatasan-pembatasan konstitusional memang efektif dan dapat dipertanggungjawabkan dalam rangka memelihara keadilan. Penekanan ada pada prosedur yang melahirkan hukum dan peraturan. Dengan demikian tampak usaha Rawls untuk menghindari terjadinya ditaktor mayoritas dan mengatasi prinsip utilitarianisme.

Di sisi yang lain, walaupun Rawls melihat bahwa rasa keadilan natural yang dimiliki oleh setiap orang, sebagai *person* moral, perlu dijunjung tinggi, ia tidak mempercayakan begitu saja perlindungan kebebasan politik melulu pada rasa keadilan natural tersebut. Diperlukan upaya konstitusional untuk memelihara dan menjaga kebebasan dasar semua orang. Hal itu diperlihatkan saat Rawls tidak mengaitkan sikap patuh atau tidak patuh warganya pada negara atau pemerintah. Pelaksanaan hak seperti itu selalu ditujukan pada hukum dan peraturan. Dengan konsep Ketidapatuhan Sipil-nya, Rawls menuntut pentingnya suatu konstitusi yang adil demi menjamin pelaksanaan hak setiap orang. Dengan demikian, di satu pihak, ia menegaskan pentingnya pengakuan terhadap hak-hak politik warga, di lain pihak, semua warga harus memikul beban kewajiban dan tanggung jawab yang sama serta terikat pada hukum dan peraturan.

Akhirnya, walaupun konsep Ketidapatuhan Sipil tampak seperti sebuah konsep politik idealis, Rawls menyumbangkan sebuah pemikiran penting dalam sebuah negara demokratis. Rawls berusaha mendasarkan pemikirannya tentang keadilan pada rasionalitas etis suatu persetujuan intersubjektif dan melalui kriteria-kriteria prosedur yang memungkinkan suatu dialog bagi semua pihak dalam posisi yang sederajat. Ketidapatuhan Sipil merupakan sebuah konsep yang penting dalam mencapai keadilan di tengah pluralitas. Melalui ciri-ciri utamanya yakni bersifat politik, publik, dan tanpa kekerasan, sebuah Ketidapatuhan Sipil merupakan sebuah tindakan politik untuk memperbaiki hukum dan peraturan demi rasa keadilan bersama dalam sebuah masyarakat yang plural.

Catatan Akhir

¹ John Rawls (1921-2002), filsuf moral dan politik. Pengajar di Universitas Harvard dari tahun 1962-1991.

² Keadilan sebagai *fairness*, menurut Rawls, memuat dua prinsip yaitu [1] Prinsip kebebasan. Prinsip ini menghendaki hak yang sama atas kebebasan berpartisipasi dalam politik, bebas berpendapat,

- bebas berkeyakinan tertentu, bebas menjadi diri yang utuh, bebas dari tindak penangkapan dan penahanan yang sewenang-wenang, dan bebas mempertahankan hak milik pribadi. [2] Prinsip perbedaan yang menuntut agar pengaturan perbedaan sosial dan ekonomi hendaknya keuntungan bagi semua orang. Prinsip pertama selalu mendahului prinsip kedua. Ini berarti bahwa prinsip pertama tidak bisa dikalahkan atau dikompensasi oleh keuntungan sosial dan ekonomi. Lih. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971), 60-61.
- ³ Lih. John Rawls, *A Theory of Justice*, 251.
- ⁴ Lih. Andre Ata Ujan, *Keadilan Dalam Praktek Politik: Telaah Etika Politik John Rawls*, dalam majalah *Melintas* no. 40 tahun 1997, 50.
- ⁵ Struktur dasar masyarakat yang adil terkait dengan lembaga-lembaga dan peraturan-peraturan yang dihasilkan dari prosedur yang adil. Rawls mendefinisikan struktur dasar masyarakat sebagai cara yang di dalamnya institusi-institusi sosial utama mendistribusikan hak-hak dan kewajiban-kewajiban fundamental serta menentukan pembagian keuntungan dari kerjasama sosial. Lih. John Rawls, *A Theory of Justice*, 7.
- ⁶ Lih. Daniel M. Farrel, "Dealing with Injustice in a reasonably Just Society: Some Observations on a Rawls' Theory of Political Duty", dalam H. Gene Blocker dan Elizabeth H. Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction*, (Athens: Ohio University Press, 1980), 187.
- ⁷ Lih. John Rawls, *A Theory of Justice*, 362.
- ⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, 364.
- ⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, 368.
- ¹⁰ Andre Ata Ujan, *Keadilan dan Demokrasi: Telaah Filsafat Politik John Rawls*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), 111.
- ¹¹ Posisi Asali adalah sebuah kondisi hipotetis yang harus diandaikan untuk mencapai suatu keadilan. Yang mau dicapai dalam Posisi Asali adalah kesamaan, kebebasan, dan rasionalitas. Di dalam Posisi Asali ini setiap orang diharapkan untuk melepaskan semua kepentingan dan latar belakang pribadi atau kelompoknya. Dengan kondisi ini, Rawls mau menciptakan suatu iklim kontraktarian dalam proses pemilihan untuk mencapai keadilan dimana setiap pihak yang berada dalam perundingan mempunyai posisi yang sama dan sederajat. Lih. John Rawls, *A Theory of Justice*, 17-22.
- ¹² Andre Ata Ujan, *Keadilan Dalam Praktek Politik*, 51.
- ¹³ John Rawls, *A Theory of Justice*, 366.
- ¹⁴ Bdk. John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1996), 337, 339. Konstitusi yang dimaksud Rawls adalah sebuah prosedur politik yang adil dan mampu bekerja tanpa larangan-larangan konstitusional pada hasil yang dicapai badan legislatif. Konstitusi menetapkan sebuah prosedur politik yang adil dan memasukkan batasan-batasan yang melindungi kebebasan dasar dan mengamankan prioritas kebebasan dasar tersebut. Yang dimaksud Rawls mengenai kebebasan dasar, sebagaimana yang penulis interpretasikan, terkait dengan *social primary good*. Yang termasuk *social primary good* adalah kebebasan mengemukakan pendapat, kebebasan berkumpul, kebebasan politik. Selain itu kebebasan dasar itu mencakup kebebasan bergerak dan kebebasan memilih profesi, kuasa dan keuntungan yang berkaitan dengan jabatan-jabatan dan posisi-posisi penuh tanggung jawab, pendapatan dan milik pribadi, dan kehormatan diri.
- ¹⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, 374.
- ¹⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, 389.
- ¹⁷ Lih. David Lewis Schaeffer, *Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's Theory of Justice*, (London: Kennikat Press, 1979), 61.
- ¹⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, 389

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Utama

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Sumber Pendukung

Barry, Bryan. 1973. *The Liberal Theory of Justice: A critical examination of the principal doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*. Oxford: Clarendon Press.

Farrel, Daniel M. 1980. "Dealing with Injustice in a reasonably Just Society: Some Observations on a Rawls' Theory of Political Duty", dalam H. Gene Blocker dan Elizabeth H. Smith (eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction*. Athens: Ohio University Press.

Magnis-Suseno, Franz. 2005. *Pijar-pijar Filsafat: dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Müller ke Postmodernisme*. Yogyakarta: Kanisius.

Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press

Schaeffer, David Lewis. 1979. *Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's Theory of Justice*. London: Kennikat Press.

Ujan, Andre Ata. 1997. *Keadilan Dalam Praktek Politik: Telaah Etika Politik John Rawls* dalam majalah Melintas no. 40 tahun 1997.

Ujan, Andre Ata. 2001. *Keadilan dan Demokrasi: Telaah Filsafat Politik John Rawls*. Yogyakarta: Kanisius.

Dapatkan edisi **Jurnal DRIYARKARA** sebelumnya

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
Edisi th. XXIX No 3	: Kebaruan Teori Sistem Nikhlas Luhmann
Edisi th. XXX No 1	: Ateisme Modern
Edisi th. XXXI No 1	: Alam Pikiran Indonesia

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:

- o Tunai Rp. diserahkan di STF Driyarkara, Jakarta, tgl.
- o Transfer uang ke no rekening 706.030.3694 atas nama Yayasan Pendidikan Driyarkara, BCA Cempaka Putih Raya.

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

Langganan Bayar di Depan:
 3 edisi (1 tahun) Rp. 45.000
 6 edisi (2 tahun)

