

DRIYARUKARA

Th. XXXI no. 1 / 2010

JURNAL FILSAFAT



ALAM PIKIRAN INDONESIA

ISSN: 0216-0243

JURNAL FILSAFAT

DRIYARUKARA

ALAM PIKIRAN INDOENSIA

DAFTAR ISI JURNAL DRIYARKARA

Alam Pikir Indonesia

Tenggelamnya Pancasila

Gerardus Hadian Panamokta 3

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

L. Kristianto Nugraha 13

Sebuah Pemahaman Mengenai Etika Jawa

Clarimundo Castelo Gusmao 27

Prinsip Kerukunan dan Prinsip Hormat dalam Etika Jawa

Mateus Lesnanto 35

Menerawang Falsafah Jawa

..... 43

Surat dari Rawasari

Binhad Nurrohmat 61

Politik Keselarasan: Membaca Ulang “Etika Jawa”

Trisno S. Sutanto 65

Artikel Lepas

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

Nikolas Kristiyanto 73

Zarathustra Berkata, “Saya Orang Gila.”

Leslie Joseph Bingkasan 81

MENCARI EKSISTENSI MANUSIA

Sebuah Tanggapan Driyarkara terhadap “Kritik terhadap Publik” Kierkegaard

L. Kristianto Nugraha*

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

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

PENDAHULUAN

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

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

KIERKEGAARD: KRITIK TERHADAP PUBLIK

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

(The Point of View, p. 114)¹

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

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

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

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

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

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

Kierkegaard —“bapak” dari aliran eksistensialisme— berpandangan bahwa perjuangan untuk menghidupi eksistensi yang otentik, selain melepaskan diri dari segala bentuk kepalsuan dan kepura-puraan, juga menuntut usaha untuk keluar dari “kerumunan” (*crowd*) atau “publik” (*the public*). Gagasan tentang kerumunan¹¹ ini memang secara hakiki bertentangan dengan ide mengenai keunikan pribadi. Publik tidak mengenal keunikan pribadi. Individu tidak dikenal satu demi satu melainkan dikenal sebagai sebuah kelompok (yang anonim). Di dalam publik, identitas pribadi menjadi hilang. Mengapa demikian? Karena di dalam kerumunan, orang cenderung untuk mengikuti arus massa. Dalam *The Point of View*, Kierkegaard menegaskan: “Kawanan —bukan kawanan ini atau itu, kawanan yang sekarang masih hidup atau yang sudah lama mati, kawanan bangsa yang ternista atau yang unggul, bangsa yang kaya atau yang miskin— dalam pengertian ini adalah ketidakbenaran, dengan alasan bahwa kawanan itu membuat individu sama sekali tidak bersalah dan tidak bertanggung jawab, atau setidaknya memperlemah tanggung jawabnya dengan mereduksikannya ke dalam sebuah kelompok.” Dengan kata lain, bagi Kierkegaard, orang hidup di dalam kerumunan karena cenderung takut dengan eksistensinya sendiri.¹² Pergulatan akan eksistensi ini menjadi terlupakan —paling tidak untuk sementara waktu— ketika seseorang bertemu atau berkumpul dengan yang lain di dalam kerumunan.¹³

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

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

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

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

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

DRIYARKARA: SOSIALITAS DALAM EKSISTENSIAL

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

Dalam *Sosialitas sebagai Eksistensial*, buku keempat Driyarkara yang terdiri dari dua bagian besar ini —bagian pertama buku ini terdiri dari tujuh tulisan²⁰ yang dipadatkan dalam tema “Memasyarakat-Menegara”, sementara bagian kedua mengangkat tema “Sosialitas sebagai Eksistensial” yang menyajikan cara pandang baru Driyarkara atas sosialitas— akan terlihat bagaimana pandangan filsafat sosial seorang Driyarkara. Jika seorang Kierkegaard menekankan aspek individual, Driyarkara mengikuti pandangan Gabriel Marcel dan Martin Heidegger yang menekankan unsur komunal dalam filsafat sosialnya.

a. Sosialitas dalam Alam Indonesia

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

berangkat dari konteks di mana ia ingin meneliti lebih dalam perihal *Grundform* kehidupan manusia Indonesia yang populer pada masa itu, yakni tentang sosialitas²¹. Pandangan ini bertolak dari suatu keyakinan bahwa dalam gerak bersama sebagai kesatuan, Indonesia membutuhkan sosialitas untuk mencapai tujuan bersama.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c. Sosialitas Macam Apa? *Homo Homini Socius*

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

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

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

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

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

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

KESIMPULAN DAN PENUTUP

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

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

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

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

bersama.⁴⁶ Jadi, sosialitas.

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

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

(Martin Buber)

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

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

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

³ Macquarrie, *Existentialism*, 76.

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

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

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

⁷ Beiser, *Hegel*, 228.

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

⁹ Copleston, *A History of Philosophy*, 213

¹⁰ Copleston, *A History of Philosophy*, 341

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

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

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

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

¹⁴ Bdk. Thomas Hidy Tjaya, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*, 77.

¹⁵ Thomas Hidy Tjaya, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*, 79.

¹⁶ Thomas Hidy Tjaya, *Kierkegaard dan Pergulatan Menjadi Diri Sendiri*, 80.

¹⁷ Macquarrie, *Existentialism*, 45-46

¹⁸ Macquarrie, *Existentialism*, 83

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

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

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

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

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

²⁴ Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 655.

²⁵ Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 655.

²⁶ Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 655.

²⁷ Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 657.

²⁸ Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 657.

²⁹ Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 657.

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

³¹ Driyarkara, “Sosialitas sebagai Eksistensial”, 663.

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

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

DAFTAR PUSTAKA

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