MAJALAH FILSAFAT

DRIYARKARA

ISSN 0216-0243
Th. XIX No. 4

KRITIK ILMU DAN ILMU KRITIS

Ilmu-ilmu Sosial-Kemanusiaan dalam Sorotan Filsafat
Redaksi

Positivisme dan Modernisme
Setyo Wibowo

Fenomenologi dan Ilmu-Ilmu Sosial
da Silva Sarmento

Hermeneutik Hans Georg-Gadamer dan Ilmu-ilmu Sosial Kemanusiaan
J. Widiantoro

Postmodernisme Kritik atas Sains dan Filsafat Modern
Hendra Santoso

cov.:Leopold

DRIYARKARA

majalah filsafat
sekolah tinggi filsafat
driyarkara, jakarta

Th. XIX
No. 4
1992/1993

Penerbit
Seksi Publikasi
Senat Mahasiswa
STF DRIYARKARA, Jakarta

Pemimpin Umum
Bambang Rudianto

Staf Redaksi
Sudri, Hendra, Julius, Setyo, Puspo, Mispan, Charles, Satrio

Sekretaris/Administrasi
Puspo, Yanti, Anton

Keuangan
Retno

Distribusi
Desty, Guido, Bambang
John da Costa

Illustrator
Rubianto
Setyodarmono

Alamat Redaksi
Majalah DRIYARKARA
Jl. Percetakan Negara 31 A
Kotak Pos 1397, Jakarta 10013
Tel. 417129, 4209377

Terbit
4 (empat) nomor setahun

Harga Langganan
Rp. 7.500,- setahun (4 nomor)
bayar di muka, eceran Rp. 2.000,-

Dicetak Oleh
Siem Offset Printing
Kemayoran Utara 17 Jakarta
Tel. 4247576, 4248611

DAFTAR ISI

ILMU-ILMU SOSIAL-KEMANUSIAAN
DALAM SOROTAN FILSAFAT
Dari Redaksi 1

POSITIVISME
Arus Dasar Modernisme
yang Harus Diwaspadai
Setyo Wibowo 4

FENOMENOLOGI DAN ILMU-ILMU SOSIAL
J.F. da Silva Sarmento 23

PEMIKIRAN HERMENEUTIK HANS GEORG-GADAMER
DALAM ILMU-ILMU SOSIAL-KEMANUSIAAN
Julius Widiantoro 35

POST-MODERNISME
Kritik atas Sains dan Filsafat Modern
A. Hendra Santosa 49

RALAT 68

STF Driyarkara berdiri 1 Februari 1969. Nama STF diambil dari nama Prof. Dr. Nicolaus Driyarkara, SJ seorang pakar filsafat Indonesia dan pelopor perkembangan filsafat di kalangan perguruan tinggi. Logo melambangkan bahwa filsafat menuntut baik sifat analitik yaitu sanggup mendalami unsur-unsur permasalahan manusia, maupun sifat sintetik yaitu melihat unsur-unsur itu dalam kesatuannya serta artinya bagi manusia.

ILMU-ILMU SOSIAL-KEMANUSIAAN DALAM SOROTAN FILSAFAT

Locus Permasalahan di Indonesia

Dari Redaksi

Sudah tiga dasawarsa ini, Indonesia secara progresif telah mengadopsi "teori-teori modernisasi" dari Barat khususnya Amerika yang dikembangkan semenjak tahun 60-an sampai sekarang. Proses pembangunan pada kenyataannya menerapkan teori-teori sosial hasil olahan dari Barat. Proses penerapan teori-teori sosil *import* ini kenyataannya telah menghasilkan banyak kemajuan sosial. Akan tetapi mekanisme ini juga telah menghasilkan apa yang kita sebut patologi-patologi pembangunan seperti pencemaran lingkungan, materialisme, sekularisme, seksisme, ketidakadilan, dan dehumanisasi dalam beragam bentuk.

Baru pada akhir abad 20 ini, ilmuwan sosial mulai memikirkan secara serius sebuah teori modernisasi atau teori pembangunan yang cocok untuk sikon Indonesia atau suatu *indigenious theory of modernization*. Teori modernisasi *indigenious* ini diharapkan mampu menjadi teori pembangunan alternatif supaya sekurang-kurangnya patologi-patologi tersebut dapat dikurangi.

Dalam rangka membangun teori sosil *indigenious* ini, kritik epistemologis terhadap ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dari kacamata filsafat menjadi suatu upaya yang penting. Hal ini mengandaikan bahwa kemajuan ilmu (teori) akan mempengaruhi penerapan ilmu (praksis) dalam realitas sosial. Mungkin saja pandangan ini mengundang banyak keberatan. Sebab ilmu pengetahuan sosial sebagai suatu sistem yang memuat kaidah-kaidah paradigmatis yang valid berlandaskan disiplin ilmiah yang kuat *(self justifying)*, belum tentu efektif secara sosial. Dengan demikian validitas ilmiah belum tentu relevan bagi realitas sosial, atau hasil eksperimentasi teori dalam dunia epistemologis belum tentu relevan bagi kepentingan praktis dalam dunia sosial. Yang terjadi di Indonesia adalah bahwa kepentingan praktis, misalnya motif pembangunan, justru lebih mendorong

eksperimentasi teori, dan bukan sebaliknya. Bila hal ini memang benar adanya, bisa dipahami pengamatan banyak pihak bahwa kita memang sedang mengalami kemarau panjang intelektual, miskin eksplorasi, riset, dan eksperimentasi, tidak ada kreatifitas mencipta yang baru. Dan intelektual sosial-kemanusiaan tidak dikecualikan di sini.

Meskipun upaya lebih besar terserap untuk memecahkan masalah bagaimana "menggunakan ilmu" daripada bagaimana "memajukan ilmu", bukan berarti upaya membangun dunia epistemologis yang kuat dan sehat, yakni mempunyai validitas ilmiah meyakinkan dan tidak terlalu mudah tunduk pada dorongan-dorongan dan kepentingan-kepentingan praktis, adalah sia-sia belaka karena tidak ada jaminan bagi relevansi sosial. Justru sebaliknya, upaya memajukan ilmu, betapapun banyak tantangannya, akan menolong perkembangan realitas sosial yang sehat.

Riset-riset ilmu-ilmu sosial di Indonesia pada kenyataannya masih kuat mengandung muatan unsur-unsur naturalisme dan positivisme-empiris. Masyarakat dan gejala-gejala sosial sebagai objek penelitian ilmu-ilmu sosial dengan demikian dilihat sebagai atom sosial. Para peneliti kemudian dengan kepala dingin dapat bebas mengkalkulasi dan mengukur mereka sebagai fakta sosial beku menurut mekanisme hukum-hukum alam. Kemudian mereka dengan bebas pula dapat membuat prediksi-prediksi setepat mungkin menurut sebab-akibat hukum-hukum alam. Cara kerja demikian, akan mampu memperoleh prediksi yang tepat, statis, dan linear. Akibatnya, cara kerja ini tidak peka terhadap nilai-nilai pribadi dan masyarakat yang diteliti. Dengan demikian sulit pula dibayangkan apakah teori sosial ini akan mampu menjadi sebuah teori transformatif masyarakat yang memajukan sekaligus membebaskan.

Andaikan penelitian dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan di Indonesia masih berjalan demikian, tentu saja bahaya besar sudah dapat diraba, yaitu pengaruh penerapan ilmu-ilmu tersebut nantinya dalam realitas sosial. Riset yang positivistis ini tidak peka terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karena itu, upaya kritik atas positivisme ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan oleh filsafat sebagai ilmu kritis menjadi penting di sini. Harapan dari kritik ini adalah bagaimana mengatasi kecenderungan positivistis ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan sambil tetap mengusahakan metode ilmu yang dapat secara tepat menangkap dan mengarahkan gejala-gejala faktual masyarakat menurut segi-segi internalnya yang rasional.

Dalam rangka membangun metode ilmu sosial yang kita harapkan tersebut, akan menolong melihatnya dari beberapa pendekatan filsafat. Karangan pertama dalam edisi ini akan membahas masalah sentral positivisme ini, secara khusus mengenai implikasi metode positivistis ilmu sosial bagi realitas sosial modern. Kemudian dua karangan berikut menyumbangkan telaah dari sudut *fenomenologi* dan *hermeneutika*, khususnya hermeneutika linguistik-ontologi Gadamer. Tentu saja dua pendekatan ini belum sepenuhnya dapat tuntas memecahkan masalah positivisme. Karena terbatasnya ruang kami belum bisa menyajikan secara utuh. Namun dari dua karangan ini akan diperoleh kontribusi secara tidak langsung, meskipun masih dalam tahap awal, yang pantas diperhitungkan bagi cara kerja ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan.

Dalam edisi ini Anda juga dapat menikmati hasil refleksi post-modernisme tentang sains dan filsafat dalam karangan terakhir yang berjudul **"POST-MODERNISME: Kritik atas Sains dan Filsafat"**. Tidak kurang serunya bahwa sains dan filsafat pada masa kini mendapat gempuran hebat dari pihak post-modernisme dari sudut ontologi dan epistemologi. Telaah atas masalah ini menghantar kita untuk kritis bukan saja terhadap perkembangan sains dan filsafat sampai sekarang namun juga kritis terhadap bangunan modernisme dan proyek modernitas sekarang yang dibangun di atas fondasi sains dan filsafat modern tersebut. Mungkin karangan ini memiliki rangsangannya sendiri untuk dinikmati di tengah merebaknya pemikiran post-modernisme akhir-akhir ini.

Selamat menikmati!

J. Sudrijanta

POSITIVISME
Arus Dasar Modernisasi Yang Harus Diwaspadai

Setyo Wibowo

Pengantar

Pembangunan Jangka Panjang Tahap II yang dicanangkan sebagai momentum lepas landas mau mendasarkan diri pada napas ilmu pengetahuan dan teknologi. Melihat ini Mangunwijaya[1] secara kritis memberi pemikiran bahwa skenario semacam itu membawa bahaya tertentu. Ilmu pengetahuan dan teknologi mempunyai rasionalitas tertentu dalam cara kerjanya. Rasionalitas instrumentalis yang inheren dalam ilmu pengetahuan dan teknologi mengandung bahaya bahwa ia akan mereduksikan manusia menjadi sekedar alat atau sumber daya atau tenaga siap pakai belaka. Manusia akhirnya akan diperlakukan sebagaimana teknologi memperlakukan *software* atau *hardware*-nya.

Lebih lanjut Mangun mengemukakan bahwa dunia modern dan segala paradigma kemajuan dan pembangunannya - yaitu sains dan teknologi, industri dan bisnisnya - sampai hari ini masih dikuasai oleh akal budi subjektif dengan rasio instrumentalnya. Celakanya, paradigma ini (di sini) diberi predikat absolut. Teknologisasi, modernisasi menjadi tuhan baru. Maka, absolutisme paradigma ini kemudian menghasilkan antara lain *bolong*nya ozon, pencemaran lingkungan, hidup di pihak lingkungan alam, dan pelbagai keresahan sosial (pelecehan HAM, penggusuran, kampung kumuh, pemogokan, kekerasan, dll) di pihak lingkungan manusianya. Rasionalitas yang dipilih akhirnya menjadi sebuah irrasionalitas dalam skala besar yang mengerikan, demikian tambah Mangunwijaya. Padahal, dalam pembangunan manusia tetaplah sang tujuan dan sang penentu. Secara garis besar, pandangan Mangunwijaya ini menggambarkan secara gamblang problem positivisme dalam ilmu-ilmu sosial yang wajah paling mutakhirnya muncul dalam idiom-idiom modernisasi dan teknologisasi. Manusia tidak boleh dialienasikan, dijadikan instrumen belaka dari sasaran-sasaran di luar dirinya.

---

1 Lihat. "YB.Mangunwijaya: Pancasila Relevan Menjadi Pengarah dan Kontrol PJ1PT II", artikel dalam **Kompas**, Kamis 26 Agustus 1993, halaman 17.

Secara garis besar, pandangan Mangunwijaya ini menggambarkan secara gamblang problem positivisme dalam ilmu-ilmu sosial yang wajah paling mutakhirnya muncul dalam idiom-idiom modernisasi dan teknologisasi. Ada apa di situ? Mengapa Mangunwijaya begitu khawatir? Adakah kaitan antara problem teoritis seputar positivisme dengan soal-soal aktual mengenai "biaya-biaya manusiawi" dalam istilahnya Berger, atau menurut salah seorang menteri: "limbah produksi" dalam ddrap pembangunan-modernisasi?

1. Duduk Perkara: Masuknya Metode Ilmu Alam dalam Ilmu Sosial

Modernisasi secara intrinsik mengandung ilmu pengetahuan dan teknologi, lengkap dengan segala klaim netralitas dan bebas nilainya. Lewat dua perangkat tadi konsep-konsep dan praktik pembangunan kemudian dijalankan (entah itu dalam kebijakan teknologisasi, birokratisasi, pemanfaatan sehebat mungkin sumber daya alam dan manusia sebagai faktor produksi, dsm). Dua agen pokok modernisasi tadi sering dilihat sebagai entitas netral yang sangat bermanfaat. Konteks historis perkembangan dua agen tadi (yang adalah Barat) sering disingkirkan begitu saja. Banyak pihak sampai sekarang masih terpesona oleh klaim netralitas nilainya tadi.

Padahal, dalam perkembangannya di Barat teori-teori modernisasi adalah hasil ilmu-ilmu sosial yang secara konsisten mau menerapkan metode-metode ilmu alam terhadap realitas sosial. Usaha semacam ini lebih dikenal dengan istilah *naturalisme* (bila lebih menyangkut pada soal metodologi) dan *positivisme* (bila lebih menyangkut pada soal epistemologi). Asumsi naturalistis-positivistis ini memperlakukan realitas sosial sebagai "fakta" sosial, semacam sebagaimana Comte memperlakukan sosiologinya sebagai "fisika sosial". Usaha ini bukan tanpa dasar. Dalam kenyataan, metode ilmu alam telah terbukti handal dalam membawa kemajuan material bagi umat manusia. Berangkat dari situ ada harapan bahwa kalau ilmu sosial mau menjadi "ilmu pengetahuan", ia harus pula memiliki metode/ cara kerja ilmu alam.

Dalam kerangka ini, Anthony Giddens mengemukakan bahwa usaha adopsi metode ilmu alam dalam ilmu-ilmu sosial mempunyai tiga pengandaian yang saling berkaitan yaitu:

(a) Bahwa prosedur metodologis ilmu alam bisa langsung diterapkan dalam ilmu sosial kemanusiaan, termasuk di dalamnya konsep pendekatan objektif dan bebas nilai terhadap objek penelitan.

(b) Bahwa hasil penelitian ilmu sosial harus bisa dirumuskan dalam bentuk hukum-hukum sebagaimana ada dalam ilmu alam.
(c) Bahwa dengan demikian ilmu sosial harus bersifat teknis, yaitu mampu menyediakan sebuah pengetahuan instrumental murni yang bisa diterapkan secara universal.[2]

Posisi naturalistis-positivistis itu kemudian secara tajam dan tegas dirumuskan oleh Lingkungan Wina yang dalam berbagai riset bidang alam maupun kemanusiaan menganut apa yang disebut *positivisme logis*. Di sini posisi positivistik makin tegas. Hanya fakta-faktalah yang bisa diverifikasi dan bermakna. Yang tidak faktual berarti tidak bisa diverifikasi, berarti *non-sense* (metafisika, estetika dsm masuk dalam kategori *non-sense* ini).

2. Inti Soal Yang Akan Dibahas Makalah Ini

Kembali ke inti problematika seputar modernisasi: term modernisasi mengandung di dalamnya segala macam ilmu sosial yang diharapkan akan menghasilkan pertumbuhan ekonomi sosial sebagaimana dicita-citakan masyarakat modern. Masyarakat modern adalah masyarakat yang rasional, industrial, berteknologi maju dan yang metode berpikirnya memakai ilmu pengetahuan. Modernisasi yang positivistik (misalnya luas diketahui ada dalam kerangka teori Parsons) ini berusaha mendekati kenyataan dengan memakai metode ilmu alam. Asumsi di balik usaha itu adalah pengandaian bahwa masalah pembangunan adalah masalah teknis belaka. Dengan alat "netral" inilah mereka berusaha mengubah realitas sosial menuju sebuah masyarakat yang lebih modern.

Makalah ini mau menganalisis seputar positivisme dan dampak-dampaknya bila masuk dalam metode ilmu sosial. Dengan demikian kita bisa sedikit lebih jeli dalam memandang pesona modernisasi. Bisa bertanya: benarkah masyarakat hanya bisa didekati secara teknis saja? Apa bahaya dari pandangan ini? Dan, mungkinkah memajukan masyarakat dengan ilmu sosial dengan paradigma alternatif (bukan positivistik)? Mungkinkah/adakah metode ilmu sosial yang mampu

---

2 Lihat Giddens, A (ed.), **Positivism and Sociology**. Heinemann, London, 1975, hl.3-4. Teks ini bisa dilihat juga dalam makalah "Ilmu-Ilmu Sosial Dalam Sorotan Filsafat Dewasa Ini" yang merupakan catatan seminar "Filsafat Ilmu-Ilmu Sosial" yang diberikan oleh Fransisco B. Hardiman pada semester genap tahun ajaran 1992/1993.

menangkap gejala faktual secara tajam, namun sanggup mengarahkan perkembangan masyarakat menurut segi internalnya, dan bukan eksternal-teknisnya belaka, secara bebas dan rasional?

a. Pengantar Teknis: Beda Ilmu Alam dan Ilmu Kemanusiaan

Sebelum kita memasuki positivisme (sebagai arus besar dalam ilmu alam) secara ketat,supaya panoramanya menjadi lebih jelas, kita lihat dulu perbedaan mendasarnya dengan ilmu sosial-kemanusiaan[3].

Ilmu-Ilmu Alam yang mencakup fisika, biologi, kimia dan keturunannya objek kajiannya adalah: proses-proses objektif alam. Metode yang dipakainya adalah hipotetiko-deduktif-nomologis. Artinya, dari data empiris ditarik sebuah hipotesis. Bila hipotesis ini teruji, ia menjadi hukum. Hukum-hukum alam yang serumpun kemudian diabstraksikan lebih lanjut menjadi teori ilmiah. Dalam menjalankan metode ini, sikap subjek peneliti terhadap objek telitiannya - yang eksternal terhadap peneliti dan bersifat kausal - adalah: distansi radikal. Ini tampak dari peran kontrolnya terhadap objek observasional-eksperimentalnya. Motif penelitian adalah *erklaren*, pencarian kejelasan kausalitas objek telitian. Maka, informasi yang diperoleh dari ilmu ini bersifat informatif sekaligus prediktif.

Ilmu sosial-kemanusiaan yang mencakup antara lain sosiologi, antropologi, psikologi, dan sejarah, objek kajiannya adalah: fenomena manusia dan masyarakatnya. Metode yang dipakainya bersifat a posteriori. Ketika ia memakai metode pendekatan ilmu alam, ia mengalami kesulitan dalam mendekati "manusia dan masyarakatnya" karena soal interaksi subjek-"objek"-nya, soal ketidaknetralan, dan soal taraf objektifitas. Sejak Dilthey sampai Gadamer dicobalah sebuah metode lain yaitu metode hermeneutika. Tetapi, ia toh masih dikungkungi bahaya relativisme. Akhir-akhir ini Teori Kritis mencoba mengatasi relativisme itu dengan sebuah imperatif-emansipasi yang "universal dan objektif". Sikap subjek peneliti terhadap "objek" telitian (yang adalah setaraf dengan dengan subjek sendiri, sebagai sama-sama mahkluk tak-terdeterminasi) adalah partisipatif dan *sinnverstehen*. Maka, jenis pengetahuan yang dihasilkan di sini bersifat interpretatif.

---

3 Bandingkan seluruh pembedaan tersebut dengan Bab III "Cara Kerja Ilmu-Ilmu Empiris-'Induksi'" dalam **Filsafat Ilmu Pengetahuan** hlm. 27-80.

b. Analisis Atas Positivisme

Istilah positivisme digunakan pertama kali oleh Henri, Comte, de Saint Simon untuk menggambarkan sebuah metode ilmiah dan perluasannya ke dalam filsafat. Setelah diambil oleh August Comte, istilah ini merupakan julukan bagi sebuah gerakan filosofis yang sangat berpengaruh di dunia Barat terutama pada paruh akhir abad 19 sampai dekade pertama abad 20.

Tesis-tesis yang mencirikan positivisme antara lain: sains/ilmu alam adalah satu-satunya pengetahuan yang valid, dan fakta adalah satu-satunya dasar sah bagi pengetahuan; bahwa metode filsafat tidaklah berbeda dengan metode sains; bahwa tugas filsafat adalah menemukan sebuah prinsip umum sebagai dasar bagi segala pengetahuan dan menggunakan prinsip-prinsip tadi sebagai dasar pemajuan manusia serta sebagai dasar organisasi sosial. Konsekuensinya, positivisme menolak adanya sebuah daya atau substansi yang "melampaui" fakta dan melampaui hukum-hukum yang ditetapkan oleh sains itu sendiri. Positivisme menentang segala bentuk metafisika. Secara umum, ia juga menolak segala prosedur penyelidikan yang tidak bisa direduksikan kepada metode ilmiah.

Sumber positivisme ini secara filosofis dapat diasalkan kepada karya-karya Francis Bacon (tokoh empiris Inggris) dan kepada para filsuf Pencerahan. Suasana kultural abad 18, dimana revolusi industri dan gelombang besar optimisme akan idea *progress* sedang melanda akibat suksesnya teknologi industri, menyuburkan ide positivistik ini. Positivisme kemudian menjadi program filosofis, ia berusaha menjadikan dirinya sebagai proyek universal umat manusia. Ia mengagungkan sains tanpa menyadari keterbatasan validasi dirinya sendiri. Ia bahkan mengklaim dengan pasti bahwa politik, eetikaaa dan agama-agama pada akhirnya harus meruppakan disiplin ilmiah.

Secara dasariah, ada dua macam positivisme. Pertama, *positivisme sosial* - dengan tokohnya Comte dan Mill - yang karakter utamanya bersifat praktiko-politis, dan kedua, *positivisme evolusioner* - yang tokohnya adalah Herbert Spencer - dengan ciri utamanya yang bersifat teoritis. Keduanya sama-sama menganut idea *progress*. Sementara positivisme sosial mendeduksikan ide itu dari penelitiannya tentang masyarakat dan sejarah, positivisme evolusioner mendeduksikannya

dari fisika dan biologi[4]. Selain itu ada pula tipe *positivisme kritis* (biasa disebut kritisisme empiris) yang bisa dibedakan dari kedua aliran besar tadi. Dalam bentuk kontemporernya, positivisme kritis muncul dalam aliran yang disebut: *positivisme logis* atau *neopositivisme* atau *empirisme logis*. Aliran ini selalu dikaitkan dengan Lingkaran Wina, yang tokoh-tokohnya antara lain Neurath, Carnap dan Mach.

Aliran positivisme mengambil bentuknya yang kritis - pada dekade akhir abad 19 - terutama berkat karya Ernst Mach dan Avenarius. Aliran terakhir ini berbeda dengan positivisme sebelumnya dalam hal konsep, teori hukum-hukum ilmiah, dan teori kausalitas. Selain itu ia juga memberi tekanan pada pentingnya "kemampuan prediksi" pada segala sains sebagai prinsip veriabilitas empiris terhadap pernyataan-pernyataan ilmiah.

Secara umum, kaum positivis menolak metafisika, epistemologi, etika, dan bahkan menuduh filsafat sebagai *meaningless*[5]. Sikap anti metafisika ini selain karena pertimbangan intelektual - dalam posisinya melawan idealisme Jerman - juga diwarnai unsur politis[6].

Menurut mereka segala pernyataan harus bersumber dari fakta empiris. Setiap pernyataan yang tidak mempunyai isi faktual, menurut mereka, hanya bersifat tautologis dan tidak menambahi apa-apa pada dunia. Menurut aliran ini, setiap pernyataan haruslah bermakna. Prinsip untuk menentukan bermakna tidaknya sebuah pernyataan adalah: verifikasi. Dengan ini seluruh pernyataan ilmiah haruslah diverifikasikan dengan data empiris. Kelompok ini juga berambisi untuk menyusun sebuah bahasa untuk seluruh ilmu pengetahuan, sehingga semua pengetahuan diharapkan tidak akan terpisah-pisah lagi

---

4 Lihat. **The Encyclopedia of Philosophy**, vol VI. The Macmillan Company and The Free Press, New York. Pg.415-417.

5 Lihat. **The Encyclopedia of Philosophy**. Vol.V. The Macmillan Company and The Free Press, New York. Pg. 52-54.

6 Pada saat Lingkaran Wina terbentuk, Austria ada di bawah kekuasaan kelompok sayap kanan konservatif pimpinan pendeta Dalfuss. Partai oposisi yaitu kelompok kiri sosialis berusaha mengambil alih kekuasaan. Neurath dan Carnap termasuk dalam kelompok oposan ini. Juga, karena anggota Lingkaran Wina sebagian besar adalah orang Yahudi, maka oleh kelompok ini juga ditekan oleh penguasa diktatorial Nazi-Hitler. "Lingkaran Mach" ini bahkan pernah dituduh sebagai kelompok subversif. Ketika Nazi-Jerman makin represif para pendukung kelompok ini terpaksa berdiaspora ke Amerika, Inggris dan Belanda. (Dari makalah seminar epistemologi "Positivisme Logis"-nya **Bambang Agung**, yang diambil dari naskah wawancara dengan AJ Ayer dalam bukunya Bryan Magee **Men of Ideas**)

dan muncul sebuah ilmu pengetahuan terpadu (*unified sciences*). Ini dilakukan misalnya dengan mereduksikan semua pernyataan ilmiah ke dalam bahasa fisika (sebagaimana dilakukan oleh Neurath). Fisikalisme - bahwa ungkapan mengenai perasaan atau pikiran seseorang harus bisa direduksikan ke dalam bentuk pernyataan jasmaniah - ini adalah radikalisasi dari fenomenalisme-nya Ernst Mach. Contoh paling kena dari reduksi ini adalah munculnya psikologi Behavioristis.

Oleh karenanya, bagi mereka filsafat bukanlah ilmu empiris. Ia adalah ilmu tingkat dua. Justru kalau filsafat ikut campur dalam menyoroti dunia empiris, menurut kelompok ini, ia akan membuat banyak kesimpangsiuran dalam pernyataan-pernyataan filosofisnya, sebagaimana terbukti dalam sejarah filsafat. Kalau ilmu empiris itu pertama-tama "membicarakan dunia", maka ilmu filsafat itu "membicarakan" ilmu-ilmu empiris yang "membicarakan dunia". Filsafat adalah *talk about talk*.

Jadi, positivisme sebagai epistemologi ini berbicara mengenai bentuk-bentuk dan kondisi-kondisi yang mungkin dalam berpengetahuan.[7] Ia berkutat dengan soal hakekat pengetahuan yang benar. Ia mengklaim bahwa pengetahuan tentang realitas hanya bisa diperoleh lewat basis pengalaman; dan bahwa obyek pengetahuan hanyalah apa yang *given*/diberikan lewat pengalaman. Ciri utama ajaran ini tampak dalam kesetiaannya terhadap doktrin fenomenalisme dengan pretensi anti-metafisiknya. Ajaran ini merupakan idealisme subjektif, yang menerima dunia objektif sebagai berada bebas dari aktivitas kognitif dan bebas dari sarana berpengetahuan. Posisi ini menekankan pada pendasaran atas pengalaman empiris yang inderawi. Lebih jauh lagi, ia menolak kemungkinan adanya pengetahuan akan obyek yang supra-inderawi. Yang ada di luar fenomena pengalaman bukanlah objek pengetahuan, dan tuturan mengenainya tak-bermakna/*non-sense*. Pengalaman adalah dasar terakhir pengetahuan. Dan, pengetahuan faktual ini adalah sejati karena ia adalah pengetahuan mengenai kenyataan yang memberi potret secara jujur, intelektif, ilmiah, tanpa nilai dan tanpa *interest* tertentu. Dengan demikian ia menampakkan cirinya yang anti-metafisika.

---

7 Lihat. "Positivism: Fact and Theory" dalam Hindess, B. **Philosophy and Methodology in the Social Sciences**, The Harvester Press, Sussex. 1977, p.113-141. Bdk. juga dengan makalah seminar ilmu-ilmu sosial "Positivisme: Fakta dan Teori" yang dibuat oleh JF da Silva Sarmento.

c. Metodologi Positivistik

Jika epistemologi melibatkan konsep tertentu mengenai kondisi-kondisi dan bentuk-bentuk pengetahuan yang mungkin, metodologi adalah usaha untuk mengelaborasikan suatu sistem aturan definitif dan prosedur-prosedur bagi pembentukan pengetahuan secara umum dan secara khusus pengetahuan yang ilmiah. Suatu metodologi disebut positivistik kalau aturan-aturannya diturunkan dari epistemologi positivistik dan sesuai dengannya. Di sinilah muncul istilah naturalisme. Dalam kaitannya dengan ilmu sosial-kemanusiaan, paham ini mengatakan bahwa bila ilmu sosial mau mencapai status "ilmu", ia harus memakai metode ilmu-ilmu alam. Metode ilmu alam ini, menurut mereka, akan menghasilkan pengetahuan yang betul-betul faktual. Contoh dalam hal ini adalah John Stuart Mill. Mill, dalam *A System of Logic*-nya mendasarkan metode penelitian mengenai pengetahuan pada prinsip induksi. Keteraturan alam dan hukum sebab akibat universal mendasari pengetahuan manusia, demikian kesimpulannya[8].

d. Ilmu Sosial Positivistis[9]

Dalam kerangka usaha penerapan metode ilmu alam ke dalam ilmu sosial ini, kita akan berbicara soal ilmu sosial positivis. Ini adalah sebuah meta-teori ilmu sosial yang mendasarkan diri pada filsafat empirisisme tentang ilmu (dengan model ilmu hipotetiko-deduktif-nya). Beberapa tokoh penganut aliran ini antara lain: Carl Hemper, Karl Popper dan Ernst Nagel.

Empat ciri esensial meta teori yang mempengaruhi model penelitian sosial ilmu sosial positivis ini adalah:

a) Membuat pembedaan antara penemuan (*dascovery*) dengan validasi (*validation*), metode penjelasannya bersifat deduktif-

---

8 Lihat. "Sistem Logika John Stuart Mill" oleh Irianto dalam **Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-Ilmu** halaman 33-46. Menurut Mill, setiap data atas terjadinya suatu gejala haruslah dapat diamati secara empiris. Supaya data dan fakta bisa terkumpul secara lengkap, Mill mengajarkan konsepnya mengenai **the uniformity of nature**, sehingga dengan dasar keseragaman ini manusia berhak mengemukakan sesuatu yang berlaku umum (generalisasi) dan melampaui data dan faktanya.

9 Menurut parameter sosiologis yang dibuat oleh Tom Campbell dalam **Seven Theories of Human Societies**, sebuah teori sosial dikatakan bersifat positivistik (antinomi dari sifat interpretatif) bila asumsi-asumsi pendekatan terhadap objek telitian yang dibuat oleh teoritikus tidak berbeda dari pendekatan ilmu-ilmu alam (distansi penuh, objektivistis-mekanistis, deduktif-nomologis, dan meneliti eksternalitas faktual saja). Ini diantinomikan dengan pendekatan interpretatif-partisipatif, yang menolak pendekatan positivistik-ilmu alam, yang memperhatikan perihal motivasi, makna, kesadaran dan intensi objek telitiannya.

nomologis, menggunakan interpretasi Humean yang sudah dimodifikasi dengan gagasan mengenai "sebab-musabab".

b) Mempunyai keyakinan akan adanya bahasa pengamatan yang netral sebagai dasar bagi pengetahuan yang tepat.

c) Meyakini adanya paham kebebasan nilai dalam pengetahuan ilmiahnya.

d) mempunyai keyakinan akan adanya kesatuan metodologis antara ilmu-ilmu.

Dalam level praktisnya (dalam praktik politik), ilmu sosial positivis ini mengejawantahkan dirinya dalam apa yang disebut: ilmu kebijakan (*policy science*). Yang dimaksud dengan ilmu kebijakan adalah: seperangkat prosedur yang memungkinkan seseorang menentukan tindakan terbaik secara strategis sehingga dapat digunakan untuk menerapkan suatu keputusan atau mencapai suatu tujuan. Di sini si ahli kebijakan berkepentingan untuk memilih tindakan yang paling efesien sehubungan dengan informasi ilmiah yang tersedia. Jadi, si ahli kebijakan benaar-benar menjadi seorang perekayasa sosial, seorang yang mencari jawaban yang secara teknis betul - membuat keputusan instrumental atas dasar kaidah ilmu - terhadap masalah-masalah yang dihadapinya. Kita nanti akan memasuki lebih dalam lagi kaitan antara positivisme dan elemen rekayasa dalam perubahan sosial.

e. Implikasi Positivisme Dalam Konsepsi dan Praktik

Ada hubungan antara teori positivis mengenai pengetahuan sosial dengan konsepsi mengenai perekayasaan dalam praktik politik. Ini bisa dijelaskan dengan menganalisis inti teori ilmu positivis, yaitu keterkaitan antara penjelasan ilmiah dengan prediksi. Dari analisis itu nyatalah bahwa kontrol adalah elemen yang menentukan dalam kegiatan ilmiah.

Dalam proses penjelasan ilmiah, identitas struktural yang menciri-kan kegiatan ini adalah model penjelasan deduktif- nomologis.[10]

---

[10] Misalkan seorang ilmuwan mau menjelaskan keadaan E (**explanandum** = yang harus diterangkan). Bagaimana ia melakukan tugas ini? Umum diterima bahwa si ilmuwan dianggap mampu melakukannya apabila ia mampu menentukan faktor penentu penyebab yang mengakibatkan terjadinya E (atau menemukan **explanans** = yang menerangkan). Menemukan penyebab E berarti: menemukan sifat-sifat situasi yang secara bersama selalu mengakibatkan terdinya E. Ada gagasan mengenai keteraturan-tetap

Dalam proses ini unsur prediksi merupakan permukaan dari penjelasan kausal (yang merupakan model terpenting dalam penjelasan deduktif-nomologis). Jadi, sehubungan dengan identitas struktural penjelasan ilmiah - yaitu dalam soal hubungan antara penjelasan kausal dan prediksi - bisa dikatakan bahwa: *suatu penjelasan tidaklah lengkap bila tidak dapat berfungsi sebagai prediksi*. Suatu penjelasan dalam ilmmu layak diterima atau tidak disyaratkan oleh kemampuannya untuk memberikan prediksi. Di lain pihak hanya dengan kemampuan memprediksi itulah seseorang bisa mengatakan bahwa ia telah menjelaskan sesuatu. Apa relevansi analisis teoritis mengenai identitas struktural penjelasan ilmiah ini dengan praktik sosial?

Comte pernah menulis: *from sciences comes prevision, from prevision comes control*. Epigram ini menjelaskan dengan ringkas bagaimana konsepsi positivistis berkaitan erat dengan apa yang disebut kontrol. Karena penjelasan ilmiah merupakan sisi-depan dari prediksi, penjelasan ini meletakkan dasar bagi kontrol/pengendalian instrumental terhadap fenomena dihadapannya. Ini dilakukan dengan cara memberikan jenis informasi yang akan memungkinkan orang untuk memanipulasi variabel-variabel tertentu untuk menciptakan atau mencegah terciptanya keadaan tertentu. Jadi, sifat jenis pemahaman yang diberikan oleh penjelasan ilmiah ini memang memberikan sudut pandang tentang sebuah perekayasaan.

Jadi, *ada kaitan erat secara konseptual antara penjelasan ilmiah (positif) dengan pemakaian cara-cara instrumentalis dalam praksis kegiatannya (teknik pengendalian/kontrol, teknik manipulasi objek/rekayasa). Tidak bisa tidak, penjelasan ilmiah memberikan kepada manusia kekuatan dan pengetahuan untuk mengendalikan fenomena di hadapannya melalui manipulasi variabel-variabelnya.*

---

dalam metode penjelasan ini, bahwa E harus terjadi dengan adanya fakta-fakta eksplanatoris tertentu. Jika kita telah memahami hal itu, maka apa yan semula tampak sebagai teka-teki, sekarang bukan teka-teki lagi.

Bagannya sbb:

$L_1, L_2, ..., L_m$		Umum
$C_1, C_2, ..., C_n$	pernyataan[2]-explanans	Khusus
E	pernyataan-explanandum	

Bagan itu berbunyi: "Apabila L_1 (L_2 dan seterusnya) berlaku, dan apabila C_1 (C_2 dan seterusnya) mengemukakan sesuatu yang berlangsung, maka E menyatakan sesuatu yang terjadi". Bdk. **Filsafat Ilmu Pengetahuan** halaman 45-46.

Lebih dalam lagi, hubungan antara bentuk pengetahuan ilmiah dan konsepsi instrumentalis dalam ilmu dan praktik ternyata merupakan inti dari sifat kegiatan ilmiah itu sendiri. Pengendalian teknis rupa-rupanya merupakan bagian kerangka yang membentuk kegiatan ilmiah. Dalam proses penjelasan ilmiah, rupanya konsep "pemahaman" selalu berkaitan dengan pengetahuan mengenai peristiwa lain yang menjadi penyebabnya, atau yang mencegahnya terjadi. Ini dilakukan lewat serangkaian pengamatan hubungan-hubungan nomologis antara peristiwa-peristiwa. Memahami suatu peristiwa (secara ilmiah) hanyalah terjadi sejauh kita memiliki pengetahuan mengenai apa yang harus dilakukan untuk mengendalikannya. Jadi, kemampuan mengendalikan fenomena merupakan kerangka kerja penjelasan ilmiah.

Ini berkaitan dengan fenomenalisme yang ada dibalik kerangka kerja penjelasan ilmiah. "Dunia" dipandang hanya sebagai dunia fenomena yang dapat diamati (*observable phenomena*), yang tunduk pada hukum umum. Dengan dasar itu, ilmu lalu membentuk "dunia" tersebut dari sudut pandang tentang bagaimana orang dapat mengendalikan dunia itu. Ini kemudian mempengaruhi asumsi mengenai sifat kebenaran dan realitas. Bukan saja bahwa pengetahuan ilmiah itu memberikan dasar bagi pengendalian manipulatif, *tetapi juga bahwa apa yang disebut pengetahuan ilmiah hanyalah pengetahuan yang memberi kita cara untuk mengendalikan fenomena*. Kegiatan mengontrol suatu variabel adalah kegiatan yang mencirikan ilmiah tidaknya sebuah aktivitas kognitif. *Dengan demikian, pengendalian teknis merupakan elemen penting dalam kegiatan ilmiah tersebut.*

Jadi, mengulangi gagasan di atas sambil memperdalamnya, gagasan tentang pemahaman dalam ilmu erat kaitannya dengan gagasan mengenai pengendalian. Kemampuan mengendalikan ini kemudian membentuk salah satu kriteria atas dasar mana seseorang dianggap telah memberikan penjelasan ilmiah yang valid. Konsepsi positivis tentang pengetahuan mengenai kehidupan sosial di dalam dirinya mengandung suatu konsepsi perekayasaan-instrumentalis mengenai hubungan pengetahuan tersebut dengan tindakan sosial. Dan munculnya konsep mengenai ilmu kebijakan ini adalah konsekuensi dari pengadopsian ilmu sosial positivis yang dipilih. Inilah struktur a priori asumsi yang membentuk kegiatan ilmiah, dengan implikasi-implikasinya. Dan, ilmu sosial positivis, pengendalian teknis dan industrialisme inilah yang sekarang membentuk kehidupan sosial modern. Gagasan mengenai pertumbuhan masyarakat modern yang

dicirikan oleh pertumbuhan industri tidak bisa dilepaskan dari konsep teoritis mengenai penjelasan ilmiah dengan komponen intinya "pengendalian" dan ilmu kebijakan sebagai anaknya.

3. Kritik Atas Positivisme dan Ilmu Sosial Positivis

Sehubungan dengan konsepsi positivisme dan ilmu sosial positivis serta implikasi yang muncul darinya, ada beberapa kritik yang secara tajam mampu "mendudukkan" mereka pada porsi yang sewajarnya.

a. Beberapa Kritik Untuk Positivisme

a) Doktrin positivisme bahwa pengetahuan hanya bisa dibentuk dari apa yang ada dalam fenomena pengalaman (sudah barang tentu) didasarkan pada konsep-konsep mengenai syarat-syarat terjadinya pengalaman, dan di dasarkan pada suatu konsep mengenai proses pembentukan pengetahuan itu sendiri. Masalahnya kemudian, apakah prasyarat semacam itu sudah *given* dalam pengalaman? Sulit untuk membayangkannya! Jadi epistemologi ini sekaligus khas dan aneh. Epistemologi ini ternyata tetap tergantung secara logis pada konsep mengenai syarat-syarat terjadinya pengetahuan; sementara syarat-syrat itu sendiri tidak diakuinya sebagai objek pengetahuan yang sah/bermakna. Posisi ini tidak mempunyai argumen yang berarti, dan mempertahankannya berarti bersikap dogmatis. Di satu pihak, untuk mempertahankannya orang harus berargumen secara sirkular (dan ini argumentasi yang tidak berarti), di lain pihak dengan begitu orang juga terpaksa mengakui bahwa positivisme juga mempunyai sebuah "metafisika diam-diam". Positivisme yang berbicara mengenai hubungan antara pernyataan ilmu pengetahuan dengan isi *given* tidak bisa menghindarkan diri dari kehadiran sebuah metafisika diam-diam[11].

---

11 Lihat: **Positivism: Fact and Theory**. Selain itu, dengan menganggap hakekat metafisis sebagai tidak real, positivisme ternyata jatuh dalam sebuah "ontologi" juga: yaitu ontologi tentang yang faktual. "Epistemologi yang telah ditolak membalas dendam dengan masalah yang tak terpecahkan yang sekarang harus dihadapi oleh suatu ontologi tentang yang faktual yang secara ironis dipulihkan kembali" (dikutip dari Habermas, J. **Knowledge and Human Interest** dalam buku **Kritik Ideologi**-nya F. Budi Hardiman halaman 127-131).

b) Sebagai prinsip dasar untuk menentukan bermakna tidaknya sebuah pernyataan: prinsip verifikasi sendiri belum pernah dirumuskan secara eksak, dan statusnya tidak jelas. Lagipula, tidak jelas juga apakah prinsip ini berdasarkan data empiris? Bila tidak berdasarkan data empiris, apakah bermakna? Positivisme menyatakan bahwa "arti sebuah pernyataan adalah metode verifikasinya", sedangkan pernyataan ini sendiri bukanlah pernyataan ilmiah. Jadi?

c) Upaya reduksionis tidaklah berhasil. Mereduksi hal sehari-hari saja susah, apalagi hal-hal yang kompleks. Bahkan, dalam ilmu alam sendiri ada banyak pernyataan yang bersifat abstrak, dan tidak bisa diobservasi langsung misalnya, elektron, nukleus, proton, gelombang elektromagnetik, dst.

d) Dalam perkembangan pemikiran selanjutnya, segala usaha untuk menarik proposisi umum dari suatu data yang terbatas dianggap tidak sah. Terbukti, menurut Popper, logika induktif seperti itu tidak bisa dipertahankan. Oleh karena itu prinsip verifikasi sebagai dasar epistemologis positivisme logis juga sukar dipertahankan. Sebagai alternatif untuk verifikasi, Popper mengajukan falsifikasi yaitu metode eliminasi kesalahan secara terus-menerus sehingga keabsahan sebuah proposisi umum semakin kuat. Dengan sikap ini, Popper sekaligus menolak ambisi besar kaum positivis untuk menciptakan sebuah ilmu pengetahuan terpadu yang kokoh dan *unified*. Tidak ada ilmu yang lestari. Ilmu selalu bersifat tentatif. Suatu ilmu justru bersifat ilmiah karena kesadaran diri dan pengakuan akan sifat tentatifnya itu.

b. Bahaya Positivisme Dalam Ilmu Sosial

a) Ilmu semacam ini banyak dianut sekarang. Ia memandang bahwa dunia sosial terbentuk melalui hukum-hukum sosial yang dianggap memiliki kekuatan sendiri dan bekerja dengan caranya sendiri, terlepas dari kehendak manusia. Ini persis mengambil alih prinsip dan metode ilmu alam. Konsekuensi terpenting dari sikap ini tampak dalam kegiatan kontrol dan rekayasa sosial terhadap masyarakat. Peran manusia dalam pembentukan realitas sosial, dalam penentuan kebijakan sosial (partisipasi, demokratisasi) terabaikan. Upaya pembangunan demi kesejahteraan umum kadang menjadi proyek segelintir orang yang "lebih ahli" yang

menamakan diri perekayasa sosial. Ruang dialog umum, demokratisasi, keterbukaan diremehkan di sini.

b) Dengan logika bahwa "apa yang ada" itu berbeda dari "apa yang seharusnya" - sementara kita menyadari bahwa ilmu hanya menjelaskan kepada kita mengenai "apa yang ada" saja - kita akan segera tahu bahwa yang namanya ilmu tidak bisa memberi penjelasan kepada kita mengenai tujuan atau arah atau nilai-nilai yang harus kita ambil. Dengan demikian seorang ahli ilmu kebijakan pun tidak bisa memutuskan mengenai "apa yang harus dituju" masyarakat. Secara teknis instrumental mengenai caranya ya, secara normatif tidak! Bilamana konsepsi pembangunan hanya diserahkan kepada ahli-ahli rekayasa sosial - yang nota bene hanya menguasai rasionalitas teknis instrumental -, sembari mengangkat topi atas kepakaran teknis mereka itu, kita patut bertanya "kemanakah arah pembangunan manusia seutuhnya, yang berdimensi ekstern-teknis dan intern-batin?"

4. Beberapa Jalan Alternatif

Positivisme dengan elemen kontrol-teknis dan kontradiksi-internalnya pada faktanya sudah merasuki dalam apa yang disebut ilmu sosial positivis. Lalu, bagaimana menghadapi modernisasi yang tak lain adalah buah penuh "pesona" anak dari teori sosial positivis tadi?

a. Usulan Normatif Habermas

Habermas - berbeda dengan para pendahulunya, seperti Marcuse, dari Mazhab Frankfurt generasi I yang menolak teknologi - tidak menolak modernisasi dengan 2 agen pokoknya yaitu ilmu pengetahuan dan teknologi. Bagaimanapun juga, 2 agen modernisasi itu telah berhasil mengemansipasikan manusia dari kendala alam objektif. Perkembangan ilmu dan teknologi - dengan rasionalitas bertujuan (*Zweckrationales Handeln*) sebagai asumsi paling dasarnya - telah menghasilkan kemakmuran ekonomis saat ini. Tetapi, ia tidak setuju bila penitikberatan rasionalitas positivistis ini diteruskan. Berdasarkan analisisnya atas krisis masyarakat kapitalis lanjut (soal keseimbangan ekologis, antropologis dan internasional), ia mengusulkan suatu program penyeimbangan terhadap model modernisasi teknis saat ini. Ia mengusulkan sebuah upaya konstruksi normatif paradigmatis bagi

rasionalisasi bidang praksis komunikatif (moral), untuk mencapai sebuah masyarakat cerdas yang kritis terhadap pembentukan dirinya sendiri menuju masyarakat otonom dan dewasa (*mundigkeit*)[12].

b. Usulan Teori Sosial Brian Fay: Model Kritis[13]

Setelah menelanjangi teori sosial positivis, ia mengajukan "model kritis" ilmu sosial. Kata "kritis" ini jangan terlalu cepat dikaitkan dengan teori sosialnya Marx, ataupun pendirian politis Mazhab Frankfurt yang neo-Marxis. Dalam arti tertentu ia bisa dikaitkan dengan para praktikus mazhab "kritis" sebelumnya, yaitu bahwa ia tidak mengandaikan suatu teori tentang struktur dan perkembangan sosial tertentu atau konsepsi tertentu tentang sifat manusia.

Yang dimaksud "ilmu sosial kritis" adalah ilmu sosial yang berusaha memperhitungkan penderitaan dan kebutuhan yang dirasakan para pelaku di dalam suatu kelompok sosial, dengan cara melihatnya sebagai akibat konflik struktural tertentu di dalam tatanan sosial yang ada. Ilmu sosial ini berusaha menjelaskan konflik tersebut dengan cara memberikan penjelasan historis secara kuasi-kausal mengenai kontradisksi laten antara kebutuhan, keinginan, dan maksud yang diakibatkan oleh tatanan sosial yang ada, dan pemuasan (yang tidak memadai) yang diberikannya. Ilmu sosial yang demikian ini mencoba menunjukkan bahwa *hanya dengan mengkonseptualisasikan tatanan sosial yang ada dengan cara demikianlah, bisa dikatakan bahwa seseorang dapat memahami ketidakpuasan yang dialami oleh anggota tatanan sosial tersebut.*

Model kritis ini akan menjadi bagian dari kehidupan sosial melalui apa yang disebut *peran edukatif* teori sosial: *memberi pene-*

---

12 Sehubungan dengan ini Habermas mengusulkan agar unsur-unsur - selain pengembangan rasionalitas teknis -kognitif, evaluatif dan ekspresif dari kebudayaan juga diterjemahkan secara memadai dan seimbang ke dalam sistem dan pranata sosial yang ada. Repotnya, untuk sebuah negara yang masih sibuk dengan pengatasan kendala alamiah objektif seperti Indonesia ini, di mana peran perekayasa sosial dari penguasa sangat kental, konsep "pembangunan" masih berjalan satu arah (atas ke bawah). Belum ada ruang dialog, di mana rakyat bisa berperan dalam diskursus pembangunan ini.(Bdk."Quo Vadis Proyek Modernisasi" oleh F.Budi Hardiman dalam **Driyarkara** Th.XVIII No.3; "Apa Arti Krisis Dewasa Ini: Masalah-Masalah Legitimasi Dalam Kapitalisme Lanjut" oleh Edi Mulyono dan "Teknologisasi Di Indonesia Dan Upaya Pembangunan Manusia Seutuhnya" oh Tim Redaksi dalam **Driyarkara** Th.XVIII No.4). Nada serupa juga bisa dilihat pada "Teknologi dan Sains sebagai Ideologi" dalam **Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan** suntingan Tim Redaksi Driyarkara, Gramedia: 1993, halaman 89-112.

13 Lihat. **Teori Sosial dan Praktek Politik,** hlm. 101-126.

rangan kepada pelaku sosial sedemikian sehingga, dengan melihat diri dan situasi mereka secara baru, mereka sendiri dapat memutuskan untuk mengubah kondisi represif yang mereka temukan itu. Di sini, ilmuwan sosial bertugas "membangkitkan kesadaran" para pelaku sosial yang ia teliti, melakukan transformasi kesadaran para pelaku sosial agar makin otonom. Peran sang ahli dalam hal ini adalah: melakukan proses pendidikan subjek-subjek. Inilah letak perbedaannya dengan model positivis. Model positivis, dengan manipulasi instrumentalnya di dalam ilmu kebijakan berusaha mewujudkan agar serangkaian hubungan tertentu dapat bekerja untuk kepentingan dirinya sehingga dapat mencapai tujuan tertentu dengan efisien. Dalam praktiknya, model kritis ini menuntut adanya aliran bebas ekspresi alami tanpa paksaan baik dari pihak pelaku sosial maupun si ahli teori sosial kritis yang bersangkutan. Wacana semacam ini hanya dapat diinstitusionalisasikan dalam bentuk diskusi awam yang demokratis antar rakyat jelata[14].

c. Usulan Perbaikan Internal dari Campbell

Di samping kritik yang tajam terhadap ilmu sosial positivis, harus disadari juga bahwa teori-teori sosial yang ada selama ini memang tidak selalu memadai dalam usahanya menjelaskan kenyataan sosial. Teori sosial tidak pernah mencapai kebenaran mutlak, kesulitan ini muncul baik dari sudut subjek peneliti maupun objek telitiannya yang senantiasa berubah. Meski begitu, bila teori sosial ini mau mencapai derajat ilmiah, Tom Campbell mengajukan 5 kriteria yang bisa dipakai bila teori sosial ini mau mengupayakan koherensi dan koresponden-sinya sekaligus.

a) Ia harus lebih jelas, mudah dipahami, menggunakan *language-game* sehari-hari tanpa jatuh ke bahasa yang "terlalu longgar".

b) Mengusahakan konsistensi diri artinya, memiliki koherensi internal, dan tidak kontradiktif.

---

14 Di sini, Brian Fay memperkuat lagi pendapatnya bahwa tidak ada penjelasan mengenai sifat ilmu sosial yang dapat memadai kecuali secara eksplisit memperhatikan pertumbuhan dan perkembangan politik. Filsafat ilmu sosial tidak bisa dipisahkan dari filsafat ilmu politik, lebih daripada ketidakbolehan teori sosial dipisahkan dari praktek sosial. (**Teori Sosial dan Praktek Politik** halaman. 126).

c) Mempunyai kecukupan data empiris, dan sembari mengakui keterbatasan optiknya ini, tidak memudahkan diri jatuh dalam generalisasi berlebihan atas datanya yang terbatas.

d) Mempunyai kecukupan eksplanatoris, mengusahakan penjelasan "mengapa"-nya sebuah data secara koresponden.

e) Akhirnya, bersikap terbuka dalam mengungkapkan muatan rasionalitas-normatif dibalik teorinya, dan bukannya menyembunyikannya.

Epilog

Ada hubungan erat antara apa yang menjadi pemikiran kita dan apa yang kita jalankan dalam kehidupan kita. Maka dalam menilai suatu alur pemikiran (dari pihak lain), sikap manusia tidaklah bisa bersifat netral. Pengetahuan/konsep seseorang tentang kehidupan sosial mempengaruhi bagaimana ia menjalankan kehidupan sosialnya[15]. Jadi dengan ringkas bisa dikatakan bahwa teori sosial yang dianut seseorang/kelompok orang akan mempengaruhi praktik politiknya. Di sinilah letak penting sikap kritis terhadap tokoh-tokoh *the man behind the gun* segala konsepsi pembangunan-modernisasi. Kaitan erat antara teori sosial positivis-modernisasi dengan praktik rekayasa sosial serta biaya perusakan alam dan manusia yang terjadi di Indonesia akhir-akhir ini merupakan fakta "sewajarnya" konsekuensi proposisi di atas.

Lebih lanjut lagi, ada keresahan mendalam bahwa gagasan tentang ilmu mempunyai kaitan erat dengan gagasan tentang penggunaannya. Model ilmu positivistik ternyata melahirkan konsep politik dengan pandangan teknologis. Positivisme yang meneriakkan klaim bebas nilai, pada praktiknya ternyata melahirkan model politik yang teknologistis - yang meng-kemuka-kan rasio instrumental - juga. Maka, ilmu-ilmu apa yang sedang dipelajari di Indonesia sekarang ini? Berbahayakah sikap yang mengagung-agungkan ilmu alam, teknologi sembari menekan dan meremehkan ilmu-ilmu sosial budaya yang bersifat ekspresif-intepretatif?

Maka, dalam konteks ini, kita bisa bertanya secara proporsional terhadap pernyataan-pernyataan para *decision makers* di negeri ini yang begitu mengagung-agungkan teknologi, mekanisme pasar, konsep *link*

---

15 Lihat Fay, Brian. **Teori Sosial dan Praktek Politik**. London: George Allen & Unwin, 1984, hlm. 2. Bandingkan juga dengan Lobkowize, N. **Theory and Practicey**.

and match antara dunia pendidikan dan dunia usaha (baca:industri), dan konsep penyediaan sumber daya manusia yang siap pakai (dipakai siapa, untuk kepentingan siapa?, untuk apa?).[16]

Memang, ilmu alam telah memberikan jenis pengetahuan tertentu yang membuat manusia bisa mengendalikan lingkungan alami mereka demi kemajuan kemanusiaan. Oleh karena itu, ilmu sosial (yang menjadi begitu penting saat ini) diharapkan juga akan memberi jenis pengetahuan tertentu yang akan memungkinkan manusia mengendalikan lingkungannya, melakukan *social arrangement* supaya menjadi lebih harmonis dan sesuai dengan kebutuhan dan keinginan para anggotanya.

-oo0oo-

16 Menarik untuk menyingkap pernyataan-pernyataan Mendikbud Wardiman Djojonegoro dalam **Tempo** 29 Mei 1993 halaman 80-81 berikut ini. Sehubungan dengan kemungkinan adanya kesenjangan penyediaan pendidikan di kota besar dan daerah ia menjawab: "Jadi, saya berpedoman, biarkan saja bahwa nanti pasarlah yang akan menjawab.... Jadi, sekali lagi, ini persoalan pasar." Dalam kaitan antara pendidikan dan pembangunan, (konsep **link and match**) ia berujar: " Secara jelas, GBHN mencantumkan diadakannya hubungan antara pendidikan dan dunia usaha.... Saya juga menghubungi Menteri Tungky Aribowo, menanyakan rencana perindustrian." Lebih jelas lagi bagaimana **konsep pendidikan** yang mau ia tanamkan di negeri ini, tampak ketika ia berkomentar soal NKK/BKK yang disinyalir wartawan Tempo sebagai membungkam kegiatan politik mahasiswa: "Kalau ada orang yang mengatakan bahwa program NKK/BKK itu menganggu, saya minta dibuktikan dulu. Apakah bila program itu dihilangkan lalu kesiapan mahasiswa masuk ke sektor ekonomi makin baik? Bagi saya yang penting adalah bagaimana menyiapkan mahasiswa mandiri. Misalnya mahasiswa dididik untuk mendapatkan teknologi. Sejauh mana dia bisa menyerap teknologi dan kemudian dengan cepat membaktikan diri pada kegiatan ekonomi. Itu yang penting.... Yang penting kan itu, ekonomi.... Jadi lebih baik ya belajar yang ada hubungannya dengan kegiatan ekonomi."

Pernyataan senada itu, dengan tekanan pada teknologisasi, juga amat sering kita dengan dari Menristek Habibie. Lebih mengherankan lagi, ketika ternyata pandangan semacam itu bukan sekedar pandangan para **decision makers** negeri ini tetapi bahkan telah merasuk dalam diri seorang mahasiswa tingkat I (Komentar, "NKK/BKK: Jangan Berpikir Negatif", **Tempo** 26 Juni 1993). Tentu saja tidak semua mahasiswa "terasuki" ide-ide positivistik seperti itu (bdk Komentar "NKK/BKK: jawaban Wardiman Sangat Sederhana", **Tempo** 12 Juni 1993). Pernyataan berbau teknologistis semacam itu memang sedang **nge-trend** sekarang ini. Ini memang tidak mengherankan bila melihat latar belakang dua tokoh menteri di atas yang memang berasal dari =ebuah institut teknik terkenal Aachen di Jerman. Tetapi lebih mengherankan lagi, ternyata Mangunwijaya pun berasal dari institut yang sama. (**Kompas**, 1 September 1993). Rupa-rupanya "sikap masing-masing" intelektuallah yang akhirnya menjadi tolok ukur penglihatan, bukan latar belakangnya.

Daftar Pustaka:

Budi Hardiman, F.
1990 *Kritik Ideologi*. Yogyakarta: Kanisius.

Fay, Brian.
1991 *Teori Sosial dan Praktik Politik* (terj). Jakarta: PT Pustaka Utama Graffiti.

Tim Redaksi Driyarkara.
1993 *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
1993 *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-Ilmu*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

The Encyclopedia of Philosophy,
---- Vol. V dan VI. New York: The Macmillan Company and The Free Press.

Verhaak, C & Imam, Haryono.
1991 *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Majalah Filsafat Driyarkara,
1993 Th.XVIII No.3.
Th.XVIII No.4.

Majalah Tempo,
1993 Th.XXIII No.13. (29 Mei)
1993 Th.XXIII No.15. (12 Juni)
1993 Th.XXIII No.17. (26 Juni)

Kompas,
Kamis, 26 Agustus 1993.
Rabu, 1 september 1993.

Tim Mahasiswa STF Driyarkara,
Makalah-Makalah kuliah "Seminar Filsafat Ilmu Sosial" dan kuliah "Epistemologi" semester genap th. 1992/1994 yang dibimbing oleh F. Budi Hardiman.

-oo0oo-

FENOMENOLOGI DAN ILMU-ILMU SOSIAL

J.F. da Silva Sarmento

Pengantar

Sebagaimana kita ketahui, fenomenologi merupakan sebuah aliran yang menduduki posisi cukup penting dalam seluruh tradisi filsafat, khususnya sejak Edmund Husserl (1859-1938). Menurut Maurice Merleau-Ponty, fenomenologi sebelum Husserl sudah merupakan sebuah istilah yang mulai disinggung. Jauh sebelum Husserl, fenomenologi merupakan sebuah istilah yang sudah digunakan dalam arti yang amat luas, misalnya oleh J.H. Lambert dalam **Neues Organon** (1764), Hegel dalam **Phenomenology of the Spirit** (1807), dan banyak yang lain. Malahan lebih jauh lagi, menurut Michael Landmann (**Socrates as a Precursor of Phenomenology**), sebagai disitir oleh Herbert Spiegelberg[1], fenomenologi sudah disadari 2.400 tahun dalam sejarah filsafat. Namun, Husserl memberi makna filosofis yang lebih dinamis dan kaya kepada istilah tua itu. Husserl mengangkatnya ke taraf lebih sistematis menjadi sebuah sistem tersendiri, sebagai cara berfilsafat dan metode pencarian, yang selanjutnya berkembang.

Harus dikatakan bahwa fenomenologi pada dirinya merupakan sebuah aliran filsafat, jadi ia bermain pada tataran filosofis. Maka, sangat bisa dimaklumi bahwa banyak orang bertanya-tanya mengenai sumbangan khasnya bagi dunia kehidupan sendiri, pada epistemologi, ilmu-ilmu sosial atau taraf yang lebih konkrit lagi. Itulah suatu sikap mempertanyakan yang biasa diajukan terhadap peran filsafat terutama oleh mereka yang awam dalam bidang filsafat.

Sebagaimana ditegaskan oleh Maurice Natanson, fenomenologi tidak akan menghasilkan riset empiris apapun, tetapi lebih mau mencapai pemahaman tentang pengalaman pra-reflektif, bidang-bidang intensionalitas, aspek-aspek pengalaman yang tak teramati namun disadari. Memang fenomenologi menentang empirisme, namun ia tidak bermaksud menggantikan kedudukan dan peran ilmu-ilmu empiris. Apa yang harus dimiliki adalah kesadaran bahwa keduanya beroperasi

---

1 Herbert Spielberg, **Phenomenological Movement**, Vol. I, Martinus Nijhoff/The Hague, 1971, hlm. 20.

pada taraf yang berbeda, yang satu pada tataran filosofis dan yang lain pada tataran empiris.

Dalam tulisan ini, kita mau melihat secara umum dan masih dalam taraf awal, kaitan antara fenomenologi dengan ilmu-ilmu sosial, atau lebih melihat sumbangan aliran ini kepada *social sciences* yang berkembang dewasa ini. Hubungan antara keduanya secara panjang lebar dibahas dalam sebuah buku tebal, dua volume **Phenomenology and Social Sciences**. Tulisan ini terutama mengambil titik acuan pada kata pengantar ke dalam buku itu yang ditulis oleh editornya, Maurice Natanson. Dalam tulisan sederhana ini, pertama-tama kita akan mencoba memahami apa hakikat fenomenologi itu sendiri dan kemudian kaitannya dengan ilmu-ilmu sosial.

1. Permasalahan: Fenomenologi sebagai Anti Naturalisme

Sejak muncul dan berkembangnya positivisme, klasik maupun yang lebih diperbaharui (seperti Lingkungan Wina), ilmu-ilmu sosial mengalami kesulitan memurnikan diri dari sentuhan pengaruhnya. Interaksi epistemologis antar keduanya mau tidak mau terjadi lengkap dengan berbagai diskusi, penolakan, penerimaan, dan sebagainya.

Pada dirinya, positivisme berusaha menyingkirkan setiap teori yang berbau metafisis yang dinilai tidak mempunyai kontribusi bagi pengetahuan yang memadai. Baginya, makna (*meaning*) semata-mata adalah sebuah epiphenomenon. Konsekuensi terpenting dari pandangan semacam itu adalah bahwa positivisme memutuskan pertalian antara ilmu-ilmu sosial dengan filsafat.

Merleau-Ponty, yang menurut Laurie Spurling juga memperjuangkan integrasi antara fenomenologi dan ilmu-ilmu sosial, menilai pemisahan semacam itu memiliki konsekuensi-konsekuensi yang serius. Dalam bukunya, **Signs**, ia menulis bahwa pemisahan itu berarti menolak titik temu apapun antara kedua bidang. Tidak ada ide atau konsep yang saling menyuburkan, dan karenanya condong menjerumuskan kebudayaan ke dalam *'a situation of permanent crisis'*. Malahan bukan saja tidak ada saling pengertian , tetapi ilmu-ilmu itu sendiri kehilangan pengertian akan dirinya sendiri, sebab pengetahuan mereka diputuskan dari pemahaman filosofis mengenai kaitan antara *knowing* (subjek yang mengetahui) dan *being* (ada yang diketahui), diputuskan dari akar-akarnya sendiri dalam pengalaman pra-reflektif,

common-sense knowledge, jadi dalam hidup dan komitmen para teoritikus sendiri[2].

Sudah sejak Husserl, fenomenologi muncul sebagai reaksi terhadap ilmu-ilmu kemanusiaan masa itu (psikologi, sosiologi, dan sejarah) yang cenderung menjadi isme yang menekankan sebab-sebab dan kebenaran-kebenaran luar (*external causes and truth*) yang merusak *raison d'etre*-nya sendiri. Mereka terperangkap dalam irrasionalisme, sebab rasio dideterminasi oleh kondisi-kondisi eksternalnya. Inilah yang oleh Husserl disebut 'krisis ilmu sebagai ilmu'.

Menurut Merleau-Ponty, usaha Husserl menanggapi krisis ini adalah menengahi dua ekstrem, antara metode deduktif dan empiris (induktif) yang diandalkan ilmu-ilmu dengan *Wesensschau* (intuisi) yang diandalkan filsafat. *Status questionis*-nya menjadi: bagaimana menemukan metode yang memungkinkan kita berpikir serentak menyangkut eksternalitas (yang menjadi prinsip ilmu-ilmu kemanusiaan) dan internalitas (yang menjadi syarat bagi filsafat) dan kesalingtergantungannya, yang tanpa hal itu, tidak akan ada kepastian rasional dan dengan demikian juga tidak mungkin ada ilmu pengetahuan.

2. Fenomenologi

Jauh sesudah Husserl mencapai kematangan dalam filsafat fenomenologisnya sekitar awal abad ini, pertanyaan mengenai 'apa itu fenomenologi' masih dimunculkan oleh Merleau-Ponty sebagai kalimat pembukaan dalam prakata untuk bukunya, *Phenomenology of Perception*. Natanson melihat bahwa, kendati paparan Merleau-Ponty cukup jelas, pertanyaannya sendiri tetap tak terjawab secara definitif dan memuaskan.

Meskipun demikian diakui oleh Natanson bahwa kini fenomenologi berkembang menjadi sebuah pola pencarian yang secara filosofis lebih canggih dibanding tahun 40-an ketika Merleau-Ponty menulis bukunya. Perubahan ini menyusul banyaknya penerjemahan dan komentar, berkembangnya minat akan pemikiran eksistensial dan hubungannya dengan fenomenologi, tercapainya beberapa titik singgung antara fenomenologi dan bentuk tertentu filsafat bahasa, makin digandrunginya *insight-insight* filsafat fenomenologis, dan sebagainya.

---

2 Laurie Spurling, **Phenomenology and Social World**, Rotledge & Kegan Paul, London, 1977, hlm. 84-86

Bagi Natanson, bertanya mengenai apa itu fenomenologi tak ubahnya mempertanyakan motif filosofis Husserl dengan menelusuri sejarah perkembangan intelektualnya. Atau, memahami perkembangan filsafat Husserl dengan menganalisis secara sistematis karya-karyanya. Temuan pertama menunjukkan bahwa, bagi Husserl, fenomenologi, sebagai sebuah disiplin tentang deskripsi dan analisis fenomen, senantiasa lebih memperhatikan aspek-aspek formal fenomen. Sebenarnya ia juga memperhatikan isi empiris fenomen, maka forma itu lebih dimengerti sebagai *the truth of the given* (yang hakiki itu imanen dalam yang partikular). Husserl melihat bahwa dalam fenomen yang konkrit dan individual, terdapat dimensi universal atau hakikinya. Sedangkan temuan kedua menunjukkan bahwa sepanjang pengembaraan filosofisnya, pada setiap tahap, Husserl mencari suatu pemikiran arsitektural (*architectonic of thought*): menemukan 'logika yang memperhatikan asal-usul dan perkembangan fenomen dari akar-akarnya yang paling primordial dalam kesadaran pra-reflektif sampai pada sofistikasinya dalam ilmu pengetahuan'.

Natanson menyebutkan tiga aspek, yang pada hemat dia, akan membantu kita memahami daya kekuatan fenomenologi. Pertama, fenomenologi selalu menekankan pencarian hakikat, intensionalitas kesadaran, bermetodekan reduksi fenomenologis, mengajukan pertanyaan-pertanyaan transendental, menolak psikologisme, mentematisasikan sikap natural, dan merefleksikan *lebenswelt*. Barangkali dipertanyakan bagaimana fenomenologi memberi tekanan pada begitu banyak tema. Hal ini bisa dipahami dengan mengakui bahwa tema-tema itu tak terpisahkan satu dari yang lain. Tetapi, setiap tema itu bersifat dinamis yang berkembang dan mencapai kematangan dalam perkembangan keseluruhan. Memilih untuk memulai dengan salah satu tema itu menunjukkan hakikat fenomenologi sendiri: tekanan pada inisiatif si pemikir fenomenologis sendiri.

Kedua, fenomenologi dapat dipahami sebagai *a science of beginnings*. Titik berangkatnya adalah diri sendiri sebagai pusat pengalaman filosofis. Ini melawan kecongkakan filosofis (*philosophic hubris*): menerima bahwa tanpa kembali kepada diri sendiri tanpa kesadaran penuh akan hidup kesehariannya, seseorang tidak bisa memiliki klaim validitas tertentu. Bagi Husserl, fenomenologi terikat pada pengalaman si filsuf.

Ketiga, fenomenologi dapat dilakukan kalau seorang peneliti mempelajari maksud sikap natural, mempraktikkan *epokhe*, dan

mendeskripsikan fenomen secara murni tanpa prasangka terhadap sejarah, kausalitas, intersubjektivitas, dan nilai yang biasanya kita asosiasikan dengan pengalaman. Terhadap yang terakhir ini, peneliti harus menguji dengan penuh perhatian sampai menggenggam sumber dan arahnya.

Dalam prakata yang ditulisnya, Natanson membahas beberapa pengertian dasar dalam fenomenologi yakni sikap natural (Husserl), tipikasi (Alfred Schutz), metode fenomenologis, dan dunia kehidupan (*lebenswelt*). Yang terakhir tidak dibahas dalam tulisan ini.

3. Sikap Natural dalam Fenomenologi

Apa yang diistilahkan dengan sikap natural (*natural attitude*) oleh Husserl adalah sebuah dimensi hakiki dari semua kemungkinan pengalaman di dalam dan tentang dunia sosial. Istilah ini sangat penting dalam diskursus fenomenologis yang berusaha menginterpretasikan makna manusia sebagai makhluk sosial. Dengan itu mau ditunjuk suatu kepercayaan yang diterima begitu saja agar pengalaman sosial menjadi mungkin. Kepercayaan itu menegaskan bahwa dunia luar itu sudah ada 'di sana' dan kutemukan di luar sana, dapat dilibati oleh semua orang, serta menjadi acuan mereka.

Berada dalam dunia natural berarti (1) secara naif menghayati keseharian atau (2) bisa saja memikirkan keseharian itu namun dengan mengandaikan saja dunia keseharian itu. Singkatnya, orang secara pra-reflektif percaya kepada realitas sehari-hari sebagai sesuatu yang sudah barang tentu. Sikap natural ini sering diacu dengan istilah *'we-character'* pengalaman, atau juga *'animal faith'* (Santayana).

Kedua taraf kesadaran di atas menunjukkan bahwa kita memiliki suatu kepercayaan pra-reflektif, semacam keterarahan primordial kepada realitas sebagai akar bagi manusia sebagai makhluk sosial. Dalam pengertian ini termuat aspek intersubjektif. Fenomen yang kita hadapi tersedia bagi kita dan bagi orang lain. Secara sederhana dapat dilukiskan: kalau kita berhadapan dengan sebuah rel kereta api, kita bisa menyadari kereta yang akan membawa kita, tanda-tanda yang dipasang, bahwa rel itu dibuat dari besi oleh tukang, secara berkala diperiksa, dan sebagainya.

4. Fenomenologi dan Tipifikasi

Satu konsep lain yang penting dalam rangka fenomenologi adalah tipifikasi dari Alfred Schutz. Dengan itu mau dinyatakan bahwa kita mengalami dunia dalam pengalaman faktual, dapat disentuh dan diamati. Pengalaman faktual ini kemudian membimbing kita kepada pengalaman lain yang pernah kita persepsikan. Jadi, kita terbuka terhadap horison kemungkinan-kemungkinan pengalaman sebelum pengalaman aktual kita sekarang. Misalnya, kalau kita berhadapan dengan sebuah meja kita akan dapat memperkirakan bahwa bahannya adalah kayu yang baik, tukangnya ahli, bahwa meja itu memiliki nilai seni yang tinggi yang kalau dijual akan mahal harganya, dan sebagainya.

Dengan tipifikasi kita dihadapkan pada dua idealisme Husserlian yang saling berkaitan mengenai susunan logis pengalaman, yakni *and so forth (und so weiten)* dan *one can always again (man kann immer weider)*. Natanson memakai kontinuitas dan repetisi untuk masing-masing dari keduanya.

Kontinuitas menunjuk pada aktus menghubungkan pengalaman aktual dengan pengalaman lain, baik yang berakar dalam sejarah, alam, maupun yang bersifat imajiner. *Et cetera* adalah bagian penting dari kontinuitas itu, dan setiap elemen kontinuitas masih memiliki horisonnya sendiri yang bersifat terbuka. Sedangkan repetisi berkaitan dengan kontinuitas ini, dalam arti ia merupakan korelat subjektif dari kontinuitas. Luas rentang aplikasinya mencakup semua aktus kesadaran, refleksi, dan rasionalisasi. Dua ilustrasi digambarkan oleh Schutz sebagai yang menyertai idealisasi repetisi ini, yakni proyeksi tindakan sosial dan adanya transformasi perspektif subjek dalam distingsi apa yang "di sini" (hic) dan yang "di sana" (illic).

Kedua idealisasi ini merupakan contoh-contoh fundamental dari status a priori tipifikasi dalam pengalaman sosial. Individu dapat memahami dan kembali kepada elemen pengalaman yang sama dalam horison kemungkinan pengalaman yang berkaitan. Namun, menerima a priori semacam ini tidak berarti menolak faktisitas pengalaman. Perspektif fenomenologi memandang dunia sosial sebagai suatu pencapaian manusia yang luas. Kehidupan keseharian dipandang sebagai kompleksitas yang melatarinya. Maka, tipifikasi sendiri memiliki motif yang realistik.

5. Metode Fenomenologi

Fenomenologi sebagai sebuah metode sukar dikatakan satu. Para pengikut Husserl sampai kini masih menunjukkan perbedaan yang cukup radikal satu sama lain dalam hal ini. Husserl sendiri dinilai memberi nama 'fenomenologi' pada segala buah pikirannya masa itu. Kita bisa melihat dia sebagai seorang *logician, descriptivist, philosopher of intentionality, trancendental-phenomenological idealist,* atau seorang *defender of an ultimate rationalism*. Perbedaan yang timbul antara para pemikir fenomenologis tidak menutup kemungkinan untuk menetapkan beberapa prosedur-prosedur dasar yang mereka jalani bersama.

Mengutip Herbert Spiegelberg (dalam *The Phenomenological Movement*), Natanson mengemukakan beberapa tahap fundamental metode fenomenologi. Metode ini meliputi praktik-praktik seperti: meneliti fenomena khusus tertentu, meneliti hakekat-hakekat umum, memahami hubungan-hubungan hakiki di antara hakekat-hakekat itu, mengamati cara-cara penampakan, mengamati pembentukan fenomena itu dalam kesadaran, menangguhkan kepercayaan akan adanya fenomena itu, dan menafsirkan makna fenomena. Terutama tiga yang pertama diterima dan dipraktikkan oleh semua, juga secara implisit.

Cara mereka merumuskan pertanyaan dan mencari jawabannya itulah yang mengkonstitusikan gerak metode fenomenologis ini. Pertama, ada pengenalan bahwa fenomena adalah keadaan-keadaan yang diberikan secara langsung, bukan diterima secara empiris. Kedua, disetujui bahwa memasuki fenomena secara deskriptif dan analitis adalah tugas utama penyelidik. Ketiga, hakekat fenomena adalah sumber utama pengetahuan filosofis. Pusat metode fenomenologi adalah pengenalan awal akan intuisi esensial sebagai syarat yang perlu dalam menempatkan dunia pengalaman yang mau dipahami.

Afirmasi atas esensi fenomena menyebabkan pertanyaan mengenai kerangka filosofis di mana intuisi beroperasi tetap terbuka. Problem-problem epistemologis dan ontologis berkaitan dengan doktrin mengenai esensi yang berusaha menggambarkan dan menganalisis pengalaman tetap tak terpecahkan. Menurut Natanson, dari sinilah berawalnya berbagai interpretasi mengenai fenomenologi.

Bagaimana fenomenologi dapat diaplikasikan secara spesifik untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang muncul dalam ilmu-ilmu sosial paling jelas muncul dalam karya-karya Alfred Schutz dan Maurice Merleau-Ponty. Mereka bukan saja meneruskan pencarian

aktual dalam pokok ini melainkan juga mendiskusikan masalah-masalah metodologis yang menyangkut fenomenologi ilmu-ilmu sosial.

Walaupun Schutz menyentuh fenomenologi transendental, ia terutama *concern* pada apa yang ia sebut fenomenologi sikap natural yang terdapat dalam taraf psikologi fenomenologis. Berdasarkan apa yang disebut isomorfisme fenomenologis, kita selalu dapat menemukan imbangan transendental dalam analisis pada taraf psikologi. Semua deskripsi pada taraf psikologi memiliki akar konstitutifnya dalam subjektivitas transendental.

Bagi Schutz, mengikuti dimensi transendental dari fenomenologi dalam mencari akar terdalam dari konstitusi makna adalah berbeda dengan masuk ke transendensi itu sendiri sebagai sumber kreatif bagi intersubjektivitas dan dunia sosial. Husserl dinilainya kurang berhasil membuktikan dasar fenomenologis dalam pengalaman sosial. Bagi Schutz, dasar terdalam dari dunia sosial terletak dalam apa yang disebut *we-relationship*. Itulah dasar bagi setiap pencarian fenomenologis dan sifatnya tidak bisa dikonstitusikan oleh sumber transendental apapun.

Konsep konstitusi itu sendiri, yang belum jelas benar, merupakan permasalahan. Dalam hal ini, konsep pemahaman Husserl sendiri masih bersifat ambigu. Pada mulanya, konstitusi dimaksudkan untuk mengungkapkan eksplikasi struktur makna dari hidup sadar. Kemudian istilah ini dipakai untuk menyatakan dasar dari struktur ada (being). Dalam setiap tahap aplikasinya, metode fenomenologis lebih berurusan dengan *the genesis of meaning* dan bukannya *the establishment of being*. Dasar terkuat bagi rekonstruksi makna ini adalah realitas sosial yang dialami manusia dalam kehidupan kesehariannya. Maka, Schutz menyimpulkan bahwa ilmu-ilmu empiris didasarkan bukan pada fenomenologi transendental melainkan pada fenomenologi konstitutif sikap natural.

Bagi Merleau-Ponty, metode fenomenologis lebih merupakan sebuah proses rekonsiliasi daripada sebuah intrumen untuk tujuan-tujuan deskriptif-analitis yang terbatas. Rekonsiliasi terjadi antara dunia objektif dengan interpretasi subjektifnya. Merleau-Ponty ingin masuk ke balik distingsi-distingsi yang tampak di permukaan antara objek-subjek, benda-makna, yang telah memisahkan ilmu pengetahuan dari filsafat. Fenomenologi sebagai seni rekonsiliasi senantiasa berusaha menyatukan *the perceiver* dengan *the perceived*. Dalam hal ini, menurut Merleau-Ponty, Husserl amat berjasa karena ia menerapkan

'intuisi esensi', 'esensi morfologis', dan 'pengalaman fenomenologis untuk menandai bidang dan sikap pencarian di mana tercapai titik temu antara filsafat dengan pengetahuan efektif.

Titik temu itu dicapai lewat apa yang disebut *reciprocal envelopment*, yaitu semacam ikatan primordial antara *the perceiver* dengan *the perceived*, antara ilmu pengetahuan dan filsafat, antara konstruksi formal dan pengalaman yang dihidupi (*lived experience*) yang berisi keterarahan intersubjektif.

Masalah ilmu sosial dengan demikian bukan lagi mencari kesatuan pemahaman yang sama antara ilmuwan dan filsuf, tetapi bagaimana memperoleh kembali otonomi dunia sosial. Pada sisi lain, filsafat berusaha menjelaskan konsep-konsep yang dipakai ilmu-ilmu sosial. Ini membawa kita untuk melihat lebih jauh kaitan antara fenomenologi dengan ilmu-ilmu sosial.

6. Antara Fenomenologi dan Ilmu-ilmu Sosial

Filsafat umumnya berusaha menyediakan kerangka (matrix) konseptual atau perspektif fundamental bagi ilmu-ilmu sosial agar mereka memiliki sebuah kesatuan yang koheren. Terlepas dari orientasi filosofis yang dipegang, seorang filsuf *concern* pada apa yang secara tradisional disebut analisis dan sintesis, mengklarifikasikan konsep-konsep epistemologis dan aksiologis yang dilibati oleh ilmu-ilmu sosial. Filsafat juga berupaya merumuskan makna terpola (*patterned sense*) dari makna-makna yang berceceran dalam ilmu-ilmu empiris.

Namun, tidak jarang ilmu-ilmu sendiri menolak *discipline-dependency* semacam itu berdasarkan kecurigaan-kecurigaan terhadap filsafat, tatkala filsafat mulai memasuki kategori ilmiah-tidak ilmiah. Hal ini paling tampak dalam tradisi empirisme dan naturalisme. Harus jelas bahwa filsafat dan ilmu-ilmu mempunyai wilayah sendiri-sendiri. Maka, campur tangan yang arbitrer dan a priori dari filsafat terhadap bidang khas dari ilmu ditolak. Fenomelogi dinilai sebagai momok yang mengandung a priori yang keji (*vicious apriorism*). Maka, amatlah berguna kita masuk bukan ke filsafat ilmu-ilmu sosial, tetapi secara khusus ke fenomenologi ilmu-ilmu sosial.

Tidaklah mudah menetapkan bagaimana fenomenologi diaplikasikan ke dalam ilmu-ilmu sosial. Hal ini antara lain disebabkan oleh beragamnya interpretasi mengenai metode fenomenologi maupun mengenai istilah aplikasi itu sendiri yang masih bersifat ambigu.

Walaupun penjelasan-penjelasan mengenai pemikiran Husserl sudah ada, tetaplah ada pertanyaan, keberatan, dan kecurigaan yang mendasar mengenai kegunaan fenomenologi itu sendiri.

Harus dikatakan bahwa aplikasi fenomenologi dalam ilmu-ilmu sosial tidak terjadi dalam prinsip-prinsip sebab objek fenomenologi adalah kemungkinan-kemungkinan yang tidak real, sedangkan objek ilmu-ilmu adalah aktualitas. Dua disiplin, yang masing-masing memiliki objek irrealitas dan fakta, tidak bisa bertemu. Walau demikian, menurut Natanson, apapun bentuknya, relasi antara fenomenologi dan ilmu-ilmu empiris itu adalah sesuatu yang mungkin.

Fenomenologi bertanya mengenai esensi, dan jawabnya bisa tidak jelas dan gelap, sangat umum tanpa isi empiris tertentu. Oleh karena itu, tidak ada gunanya bertanya mengenai verifikasi empirisnya. Pada fenomenologi tidak dapat dibuktikan metode atau hasilnya secara empiris, sebab empirisme ditolak sebagai filsafat yang adekuat mengenai dunia pengalaman.

Empirisme sendiri menuntut kondisi bidang fenomenologis. Dengan memakai contoh belajar main catur, Natanson menunjukkan bahwa ilmu-ilmu bertanya, misalnya mengenai lamanya waktu yang dibutuhkan seseorang untuk menyadari lebih dari sekadar mengikuti aturan main catur, sedangkan fenomenologi bertanya mengenai apa esensi 'menyadari' itu sendiri. Fenomenologi melibatkan diri dalam cara menemukan kesatuan makna, asal mula identitas dan perbedaan, serta pembentukan realitas yang koheren. Di situlah terletak penangkapan langsung yang menjadi dasar bagi ilmu-ilmu.

Tujuan fenomenologi Husserl adalah menemukan pendasaran bagi setiap pernyataan dari ilmu-ilmu positif. Hal ini mengimplikasikan bahwa ilmu-ilmu itu tidak memiliki dasar dalam dirinya sendiri. Ilmu-ilmu hanya menjelaskan 'momen-momen' dari suatu pengalaman yang jauh lebih orisinal dari pengalaman ilmiah. Motto Husserl yang berbunyi *'return to the things themselves'* adalah kembali ke suatu dunia kehidupan yang paling asali. Itulah *ultimate foundation* dari fenomenologi sebagai ilmu yang radikal bagi ilmu-ilmu efektif yang hanya mengalami dunia secara subjektif dan relatif.

Walau berbeda orientasinya, Husserl sama sekali tidak bermaksud menggantikan ilmu-ilmu empiris dengan ilmu-ilmu fenomenologis. Pergantian itu sendiri memang tidak bisa dipahami karena keduanya beroperasi pada tataran yang secara kualitatif berbeda. Jadi, tidak ada kontradiksi di antara keduanya. Malahan hubungan keduanya adalah

intim karena fenomenologi mengusahakan kesatuan filsafat dan pengetahuan, memperjuangkan integritas dalam rekonstruksi pengalaman.

Dalam banyak bidang, keduanya merupakan *co-workers*, mengajukan pertanyaan yang sama namun tidak selalu saling mengindahkan. Fenomenologi mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang mentransendensi ilmu-ilmu empiris, yakni mengenai akar-akar filosofis dari hidup keseharian. Sejak filsafat kuno sampai masa filsafat modern, masalah-masalah yang dihadapi kedua bidang itu masih tetap menjalin. Masalahnya bukanlah semakin mengejar spesialisasi dalam masing-masing bidang itu, tetapi lebih mau memperoleh kembali penghargaan akan kesatuan esensial antara filsafat dan ilmu pengetahuan dalam basis titik singgung antar keduanya.

Sebagaimana sudah kita lihat di depan, fenomenologi merupakan sebuah anti-naturalisme dalam ilmu-ilmu efektif. Tugas pertamanya dalam tanggapannya terhadap positivisme adalah mau menunjukkan bahwa filsafat dan ilmu-ilmu sosial memiliki *common ground* yang sama, yakni intensionalitas kesadaran. Fenomenologi berusaha agar ilmu-ilmu tidak melupakan sumber pengetahuan. Fenomenologi berusaha agar *certain mode of consciousness* mengenai manusia sendiri, alam atau orang lain yang dimiliki ilmu-ilmu dapat dipahami sebab fenomenologi sendiri, sebagai sebuah mode kesadaran, memusatkan diri pada hakikat sosialitas dan pengalaman sosial dan bidang-bidang lain yang dilibati ilmu-ilmu.

Demikianlah kita melihat bahwa fenomenologi dapat diperhitungkan dalam rangka ilmu-ilmu empiris. Baik sebagai sebuah metode maupun sebagai disiplin filosofis, fenomenologi dengan analisis-analisis khasnya mengenai intensionalitas kesadaran, pencarian hakikat segala sesuatu, metode reduksi fenomenologis, dan sebagainya, memberikan kontribusi yang berupa pendasaran filosofis kepada ilmu-ilmu empiris.

-ooOoo-

Daftar Pustaka:

Natanson, Maurice.
1973, "Phenomenology and the Social Sciences" dalam Maurice Natanson (ed.) *Phenomenology and the Social Sciences*. 1973. Vol. 1. Evaston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice.
1973, "Phenomenology and the Sciences of Man" dalam Maurice Natanson (ed.) *Phenomenology and the Social Sciences*. Vol. 1. Evaston: Northwestern University Press.

Destiyadi Eka Putra.
1993, *Fenomenologi dan Ilmu-ilmu Pengetahuan Sosial*, teks seminar "Filsafat dan Ilmu-ilmu Sosial, STF Driyarkara.

Spurling, Laurie.
1977, *Phenomenology and the Social World*. London: Routledge & Kegan Paul.

Spielgelberg, Herbert.
1971, *Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff/The Hague. Vol.1.

-ooOoo-

PEMIKIRAN HERMENEUTIK HANS GEORG-GADAMER DALAM ILMU-ILMU SOSIAL KEMANUSIAAN

Julius Widiantoro

Pengantar

Tidaklah mudah menjawab pertanyaan apa dan manakah sumbangan atau paling tidak pengaruh pemikiran hermeneutik Gadamer dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Pertama-tama perlu dimengerti disposisi awal seluruh pemikirannya terutama seperti yang termuat dalam karya monumentalnya yang berjudul *Truth and Method*. Dalam bagian pendahuluan buku itu ia menyatakan bahwa ia tidak bermaksud untuk memberikan prosedur-prosedur metodologis bagi ilmu-ilmu sosial kemanusiaan, melainkan lebih ingin menggali permasalahan mendasar yang ada dalam ilmu tersebut. Lebih bercorak filosofis daripada metodologis. Dengan kata lain ia ingin menjawab pertanyaan mendasar apa itu sebenarnya ilmu-ilmu sosial kemanusiaan. Dapat dikatakan bahwa ia melampaui kesadaran-diri metodologis para hermeneutisi sebelumnya tanpa sekalipun mengabaikan apalagi menyangkal pentingnya metodologi.[1]

Namun uraian pemikiran dalam *Truth and Method* yang berusaha menukik tajam pada persoalan mendasar itu mempunyai titik singgung yang kadang cukup tajam entah dengan filsafat bahasa, filsafat keindahan, filsafat sejarah. Dan, bahkan tidak kalah keras dan tajam adalah reaksi atas buku tersebut dari kalangan teoritisi dan praktisi ilmu-ilmu sosial.

Dalam kaitannya dengan tulisan ini pantaslah disebut bahwa meskipun Gadamer secara khusus tidak memasuki bidang praktis dalam ilmu-ilmu sosial ia memberikan tanggapan yang panjang. Perdebatan panjang dengan Habermas, tokoh menjura dari Sekolah Frankfurt yang mengklaim sebagai hermeneutisi kritis, sebenarnya menarik untuk ditelaah secara tersendiri. Dalam kesempatan ini pembicaraan dibatasi, katakanlah sekedar akan melihat posisi pemikiran hermeneutik Gadamer dalam peta ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan secara garis besar.

---

1 Lih. Gadamer, Hans-Georg, **Truth and Method**, London: Sheed and Warp, 1975, hal. xiii dan yang lebih eksplisit lagi pada halaman xvii.

Untuk maksud tersebut tulisan ini akan dibagi ke dalam dua pokok pembicaraan. Pertama, akan diperlihatkan duduk persoalan yang merebak dalam ilmu-ilmu sosial kemanusiaan, khususnya menyangkut Teori Sosial. Kedua, secara singkat akan dipaparkan pemikiran filosofis-linguistik Gadamer dan implikasinya pada ilmu-ilmu sosial kemanusiaan. Bagian kedua tersebut akan dilihat dengan menyejajar-bandingkan konsep Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim.

1. Duduk Persoalan dalam Ilmu-ilmu sosial kemanusiaan

a. Pendekatan teknokratis dan masalahnya dalam ilmu-ilmu sosial kemanusiaan

Sejak terjadi revolusi ilmu pengetahuan pada abad 16 dengan Francis Bacon dan Rene Descartes sebagai dua pemikir utamanya terjadilah kemajuan luar biasa dalam ilmu pengetahuan alam (*natural sciences*) dan teknologi modern yang menjadi dua agen perubahan intrinsik dalam proses moderninasi yang masih menggebu sampai sekarang.[2] Hasrat besar untuk menggunakan ilmu pengetahuan sebagai alat untuk menguasai alam dengan slogan *knowledge is power* bukanlah omong kosong. Semboyan itu merebak dari optimisme pada kekuatan akal budi yang memacu modernisasi dan antara lain akan diwarnai dengan pendewaan pendekatan teknokratis.

Pendekatan teknokratis dalam kaitannya dengan ilmu pengetahuan dimaksudkan sebagai pendekatan yang mengutamakan ketrampilan untuk menguasai dan memanfaatkan alam seoptimal mungkin. Istilah ini berasal dari dua kata bahasa Yunani *tekhne* yang berarti keterampilan dan *krattein* berarti menguasai. Memang tidak dapat disangkal bahwa revolusi beserta dengan cara kerjanya mempengaruhi kehidupan sosial manusia yang sebenarnya lebih menjadi kawasan ilmu-ilmu sosial kemanusiaan. Pada gilirannya pendewaan pendekatan teknokratis ini akan melucuti manusia dari kekayaannya sebagai subjek dan mereka dibicarakan oleh perancang modernisasi di banyak negara berkembang sekedar sebagai "komponen dan aset pembangunan", "faktor produkti-

---

2 Revolusi ilmu pengetahuan berhutang besar pada pemikiran fenonemal dari Descartes tokoh yang sering disebut dengan Bapak Filsafat Modern dalam **Discours de la Méthode** dan pemikiran dalam **Instauratio Magna** dan **Novum Organum** karya Francis Bacon sungguh-sungguh membuka babak baru ilmu pengetahuan. Pemikiran keduanya dapat dibaca dalam **Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-ilmu**, disunting oleh Tim Redaksi Driyarkara, Jakarta: Gramedia, 1993, hlm. 3 - 20.

vitas", "unsur potensial yang daya-dayanya dikembangkan dan bisa dieksploitasi" demi mendukung laju modernisasi dan pembangunan.

Memang ilmu-ilmu sosial kemanusiaan adalah ilmu empiris; artinya, objek penelitiannya adalah data-data konkret yang teramati sehingga, sebagaimana ilmu-ilmu alam, juga berusaha untuk melewati tahap-tahap observasi empiris, hipotesis dan akhirnya harus sampai pada tahap hukum dan teori untuk mencapai suatu validitas dan pengakuan komunitas intelektual. Masalah muncul karena objek penelitiannya bukan benda mati (*the things*) seperti pada ilmu-ilmu alam melainkan kehidupan sosial manusia. Apakah ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan juga akan memahami hukum dan teori seperti yang dianut dan berlaku dalam ilmu-ilmu alam atau harus menemukan makna lain?

b. Positivisme dan anti-positivisme

Masalah tersebut melahirkan dua macam jawaban yang saling bertentangan. Pertama, berasal dari penganut-penganut posivitisme dalam sosiologi yang tidak melihat perbedaan hakiki dalam ilmu-ilmu sosial maupun dalam ilmu-ilmu alam. Mereka berpendapat bahwa ilmu-ilmu sosial juga harus sampai pada perumusan hukum dan teori seperti pada ilmu-ilmu alam karena keduanya dianggap mempunyai proses-proses yang selalu sama dan terulang yang bersifat objektif, empiris, dapat diobservasi dan dikalkulasi bahkan dapat diprediksi. Seperti dalam ilmu-ilmu alam, dalam ilmu-ilmu sosial dapat juga ditemukan prognosis sosial berdasar penemuan hukum-hukum tersebut.

Kalangan positivisme ini mempunyai tiga asumsi menyangkut prosedur metodologis ilmu-ilmu sosial, hasil riset dan sifat dari ilmu-ilmu sosial. Dikatakannya bahwa prosedur ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan untuk menganalisis realitas sosial. Kepentingan maupun kehendak dari ilmuwan dianggap sepi dan tidak mengganggu orbervasi. Lalu hasil-hasil riset menurut mereka bisa dirumuskan dalam hukum-hukum dengan penjelasan-penjelasan memakai pengkalimatan deduktif-nomologis sebagaimana dalam ilmu-ilmu alam. Dan, terakhir ilmu-ilmu sosial dimengerti sebagai ilmu pengetahuan instrumental murni yang tidak mengandung dimensi politik, etis-moral atau dengan kata lain mereka percaya bahwa ilmu pengetahuan itu bebas nilai. Dengan demikian kalangan ini mengklaim diri sebagai ilmuwan yang tidak memihak dan pengetahuan yang dihasilkannya bersifat universal.

Kedua, kubu yang kritis terhadap positifisme dan sering diistilahkan dengan anti-positifisme dapat dibedakan menjadi tiga aliran besar yaitu Fenomenologi (Edmund Husserl sebagai pelopornya), Hermeneutik (Gadamer masuk dalam kalangan ini) dan Teori Kritis (yang menjadi begitu mencolok dengam Jürgen Habermas sebagai tokohnya). Ketiga aliran itu menolak anggapan bahwa pada hakikatnya kedua macam ilmu itu sama sehingga prosedur-prosedur metodologi ilmu-ilmu alam dapat begitu saja diterapkan untuk mengamati dan menganalisis realitas sosial sebagai 'objek' ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan.

Menurut mereka ada perbedaan mendasar menyangkut 'objek' observasi. Ilmuwan dalam ilmu-ilmu alam akan mengambil jarak dengan sikap dingin terhadap objek observasinya dan percaya bahwa proses-prosesnya dapat diprediksi, dikontrol dan dimanipulasi secara teknis. Akan tetapi akumulasi tindakan manusia sebagai makhluk historis dari sudut metodologi tidak dapat diperlakukan sama seperti objek dalam ilmu-ilmu alam yang dapat 'dibendakan'.

Seandainya model pendekatan ilmu-ilmu alam yang dengan ilmu-ilmu empiris dan teknologinya mampu memajukan ilmu pengetahuan, dan secara jujur harus diakui sumbangannya bagi peradaban manusia, diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial- kemanusiaan secara ketat dengan sikap teknokratis total yang akan terjadi adalah objektivisme. Objektivisme di sini dimaksudkan dengan sikap yang menganggap bahwa ilmuwan hanya bertugas menyalin fakta-fakta objektif dari realitas sosial yang diyakini dapat diterangi dengan metode teknis yang objektif pula. Bagi ilmuwan macam ini fenomen matinya seorang anak kecil secara mendadak karena kejatuhan buah durian sudah bisa tidur nyenyak kalau faktor-faktor berapa besar massanya, ketinggian diketahui, dan sudah ada visum et repertum dari dokter, karena analisisnya sudah menghasilkan deretan angka-angka yang pasti karena menggunakan prosedur metodologi yang sudah terjamin kehandalannya. Namun bagi seorang Clifford Gertz misalnya, tidak merasa cukup kalau baru menangkap paparan lahir adu jago sebagai suatu realitas sosial di Bali. Untuk memahami fenomen itu tidak bisa ia begitu saja menerapkan prosedur metodologi sama persis seperti yang pernah dipakai untuk memahami realitas sosial masyarakat lain.

Dilthey dan Max Weber berjasa membedakan ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan berdasarkan prosedur-prosedur metodologinya. Dikatakan bahwa ilmu-ilmu alam memakai metode menjelaskan (*Erklären*) dan yang kedua memakai metode memahami (*Vers-*

tehen). Dalam cara kerja *Erklären* ilmuwan ingin memberikan penjelasan berdasarkan hubungan sebab-akibat (*causal explanation*) sedangkan dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan ilmuwan mementingkan pemahaman dan penafsiran. Aliran hermeneutik bersikap kritis terhadap permasalahan yang muncul karena pendekatan positivistik yang secara kasar mengabaikan bahkan menyangkal adanya peranan subjektif yang membentuk dan memahami realitas sosialnya. Ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan berurusan dengan masalah penafsiran dan pemahaman makna (*sinnverstehen*) realitas sosial sebagai teks yang penuh dengan struktur simbol yang terumuskan dalam wacana baik yang tertulis maupun lisan.

Kedua aliran besar yang muncul dalam ilmu-ilmu sosial- kemanusiaan itu sampai sekarang belum mampu menghasilkan memecahkan masalah secara memuaskan. Upaya kaum positivisme untuk menciptakan suatu metodologi yang kokoh dan kuat untuk mendekati realitas sosial dengan berbagai permasalahannya sehingga bisa menghasilkan ilmu pengetahuan yang objektif membawa beberapa problem rumit. Misalnya, apakah konsep objektivitas dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan harus sama dengan ilmu-ilmu alam; kalau positivisme diterima sebagai hal yang konsisten untuk menerangi semua bidang kehidupan apakah tidak jatuh pada 'saintisme' dan bagaimanakah harus diterangkan penolakan positivisme terhadap gejala-gejala mendasar manusiawi seperti harapan, cinta, moral, keadilan, penilaian etis, estetis dan lain sebagainya?

Akan tetapi kalau positivisme ditolak masalah yang muncul pun tidak sederhana. Tidakkah tanpa adanya metodologi yang kokoh-kuat kita bisa terjerumus pada relativisme dan illusionisme? Tidakkah upaya untuk membangun metode yang handal bagi ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan harus dikembalikan pada keyakinan bahwa manusia adalah makhluk rasional dan oleh karena itu pengembangan ilmu-ilmu harus didasarkan pada konsep tentang rasionalitas tertentu? Dan, bagaimanakah kalau unsur metode, pengetahuan, ilmu, kebenaran, validitas dan subjektivitas itu dipersoalkan?[3]

---

[3] Bdk. Teks pengantar seminar terbatas Ilmu-ilmu Sosial dalam Sorotan Dewasa ini (Hardiman, Budi, **Catatan Pelengkap dalam Seminar Filsafat Ilmu-ilmu Sosial**, STF DRIYARKARA, semester genap 1992 - 1993).

2. Kaitan bahasa dengan realitas sosial dan implikasinya pada pendekatan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan

a. Pemikiran bahasa Gadamer

Pemikiran filosofis mengenai apa itu ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan Gadamer banyak dipengaruhi kecuali oleh hermeneutik keseniannya juga oleh pemikirannya mengenai bahasa. Melanjutkan pemikiran ontologis Heidegger ia menguraikan problem bahasa dari sudut pandang ontologis. Sekedar sebagai perbandingan, Wittgenstein mendiskusikan pokok tersebut lebih dari sudut epistemologis. Menurut Gadamer bahasa selalu mempunyai suatu ciri yang mengikat anggota komunitas dalam rentang waktu dan tempat tertentu yang menjadi basis tradisi. Gadamer menolak pendapat teori bahasa yang menyatakan bahwa bahasa adalah sekedar sistem tanda dan bentuk simbolik.

Penolakan itu didasarkan pada penelusuran kembali pola hubungan yang semula terjadi antara kata (*word* dalam bahasa Inggris atau *nomen* dalam bahasa Yunani yang sekaligus juga berarti nama diri) dengan objek yang ingin dinamai atau disebut dengan kata tersebut.[4] Pada awal munculnya selalu terdapat hubungan kebenaran kesesuaian antara nama atau sebutan itu dengan objek atau realitas yang dipanggil dengan nama itu. Kebenaran itu ditegaskan dengan jawaban dari orang atau objek yang dipanggil atau dilekati dengan nama itu. Dengan kata lain pada awalnya kata atau juga nama diri itu mau mengungkapkan *ada* sesuatu secara sejelas mungkin. Untuk itulah alih-alih melihat bahasa sekedar sebagai sistem tanda Gadamer memandangnya sebagai mediasi pemahaman.[5] Proses pemahaman itu terjadi dalam apa yang oleh Gadamer diistilahkan dengan peleburan-cakrawala (*fusion of horison*) antara subjek pemaham dan objek atau realitas yang mau dipahami. Dalam proses itu subjek pemahaman ambil bagian seperti halnya dalam sebuah 'permainan'. Baik subjek pemahaman maupun objek yang mau dipahami sama-sama memuat unsur aktivitas. Bisa dipahami karena pemikiran Gadamer amat bercorak fenomenologis

---

4 Gadamer melihat bagaimana eratnya kaitan antara kata dengan objek yang ingin ditandai dengan kata tersebut lewat telaah atas karya Plato yang berjudul **Cratylus** (bdk. Gadamer, 1975, hlm. 366).

5 Bahasa sebagai mediasi pemahaman ini diuraikan secara ringkas oleh Joseph Bleicher (lih. Bleicher, 1980, hlm. 114 dst.).

yang akan menjadi jelas kalau kita melihat analisis hermeneutisnya atas dunia kesenian dalam bagian pertama buku *Truth and Method.*

Pengaruh pemikiran hermeneutik filosofis Gadamer sebenarnya terjadi secara tidak langsung, akan tetapi secara sederhana dapat dikatakan bahwa ia memberi pendasaran yang radikal pada ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan yang berhaluan anti-positivisme yang sudah disinggung di atas. Hal itu malah menjadi kelihatan dari kritik Albrecht Wellner yang menyatakan kegagalan Gadamer untuk memformulasikan pola pemikiran objektif a la hukum Archimedian bagi sosiolog. Dengan amat ringkas ia merumuskan:

> Para filsuf hermeneutik dan bahasa menolak kemungkinan perkembangan epistemologis suatu teori yang akan mengijinkan kita merekonstruksi perkembangan-perkembangan historis dan perubahan-perubahan sosial secara sistematis melampaui interpretasi-diri dari masyarakat dan individu-individunya. Mereka menolak misalnya kemungkinan rekonstruksi proses-proses historis yang terjadi di balik pelaku-pelaku individual yang secara sistematis mengingkari hubungan-hubungan sosial timbal-balik dan mengingkari makna dan tindakan mereka.[6]

Gadamer menjawab tuduhan itu dengan menyatakan bahwa batas bahasa adalah juga batas-batas dunia yang kita ketahui. Dan, lebih lanjut lagi pendapatnya bahwa hidup manusia di dunia punya kaitan erat dengan bahasa menimbulkan beberapa implikasi logis bagi ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan.

Pertama, Gadamer menolak pengetrapan pengertian objektivitas seperti dalam ilmu-ilmu alam ke dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Penolakan itu berdasarkan pada asumsinya bahwa ada perbedaan mendasar mengenai objek kedua macam ilmu tersebut. Kedua, ia juga menolak penekanan berlebihan keterarahan maksud-maksud subjektif dalam proses pemahaman. Baginya pertama-tama proses pemahaman bukanlah tindak subjektif dari orang yang ingin mengetahui, sehingga makna sebuah teks tidak hanya tergantung pada maksud pengarang, demikian juga makna sebuah kata tidak tergantung semata-mata pada pengguna bahasa. Dari kedua penolakan itu dapat ditarik kesimpulan bahwa Gadamer tidak menyetujui jika makna subjektif realitas sosial dipandang sebagai fakta objektif yang sejajar dengan pengertian fakta

---

6 Lih. Hekman, Susan, J., 1986, hlm. 119.

objektif dalam ilmu-ilmu alam. Maka metode ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan tidak bisa meniru metode ilmu-ilmu alam.

b. Pemikiran Gadamer dan Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim

Proyek hermeneutik Gadamer mengenai analisis filosofis atas proses pemahaman ternyata memberikan sumbangan dalam pendasaran filosofis yang cukup kuat bagi ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Susan Hekman menguraikannya dengan melihat relevansi pemikiran itu dengan menyandingkan dengan konsep Sosiologi Pengetahuan dari Karl Mannheim (1893-1947).[7] Lewat pemikiran mengenai Sosiologi Pengetahuan itu Mannheim melancarkan kritik atas pendapat bahwa pengetahuan seharusnya objektif dan hanya bisa dicapai melalui metode-metode ilmiah yang logis untuk membersihkan unsur-unsur subjektif dalam proses mendapatkan ilmu pengetahuan yang sah. Pemikirannya membantu untuk melihat implikasi pemikiran Gadamer bagi metodologi ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan.

Karl Mannheim melalui proyek pemikirannya menyatakan kaitan erat antara pengetahuan dan eksistensi manusia. Dalam menguraikan pengertian mengenai Sosiologi Pengetahuan ia menulis bahwa Sosiologi Pengetahuan berusaha untuk menganalisis hubungan antara ilmu pengetahuan dan eksistensi: sebagai riset historis-sosiologis yang berusaha untuk menelusuri bentuk-bentuk yang diambil oleh hubungan itu dalam perkembangan intelektual manusia.[8] Mannheim berusaha mematahkan anggapan lama bahwa validitas ilmu pengetahuan terletak dalam pengambilan jarak dengan sikap dingin oleh subjek yang mengetahui terhadap objek pengetahuannya. Atau dengan kata lain ia menolak anggapan bahwa pengetahuan yang benar adalah pengetahuan di mana tidak ada hubungan antara keduanya. Menurut penganut teori itu pengetahuan demikian bisa dicapai dengan cara berpikir logis

---

7 Uraian berikut ini terutama didasarkan pada uraian Susan Hekman dalam **Hermeneutics and the Sociology of Knowledge**, Oxford: Polity Press, 1986, hal. 139 dst. Istilah Sosilogi Pengetahuan sendiri belum banyak kita kenal karena memang bisa dikatakan masih hijau dalam konteks ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan di Indonesia. Sosiologi Pengetahuan terutama dipelopori oleh Karl Mannheim lewat pemikirannya dalam **Ideologi und Utopia** (1929) yang diterjemahkan pertama kali dalam bahasa Inggris dengan judul **Ideology and Utopia, an Introduction to the Sociology of Knowledge** pada tahun 1936.

8 Lih. Mannheim, Karl, **Ideology and Utopia, an Introduction tio the Sociology of Knowledge**, New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1936, hlm. 264.

ilmiah demi suatu pencapaian pemahaman objektif yang absolut dan universal, artinya berlaku sepanjang jaman dan di mana saja.

Alih-alih menekankan objektivisme absolut itu Mannheim justru mengusulkan agar kita mengakui bahwa pengetahuan manusia memang diwarnai oleh rasa-perasaan, kepentingan dan faktor-faktor subjektif lainnya. Pernyataan Mannheim mengenai adanya kaitan antara ilmu pengetahuan dan eksistensi subjek yang mengetahui tampak dalam kutipan berikut ini:

> Semua ilmu pengetahuan terarah pada suatu objek dan pendekatan terhadapnya dipengaruhi oleh hakikat objek tersebut. Namun cara pendekatan pada objek yang diketahui itu tergantung pada hakikat dari orang yang mengetahuinya.[9]

Pendapat demikian menempatkan Mannheim dalam pihak yang sama dengan Gadamer dalam memandang peranan unsur subjektif manusia dalam pembentukan ilmu pengetahuan. Unsur subjektif dari orang yang mengetahui itu oleh Gadamer diistilahkan dengan prasangka (*prejudice*) yang akan membentuk cakrawala pemahaman ketika berhadapan dengan objek yang hendak dipahami. Sedangkan dalam pemikiran Mannheim unsur itu tampak dalam istilah *relasionisme* atau kesalingterhubungan. Dengan konsep yang tercakup dalam istilah itu Mannheim menangkis tuduhan sebagai kaum illusionisme dan relativisme.[10]

Pengakuan adanya relasionisme ini amat penting dalam mencari pendasaran filosofis pendekatan-pendekatan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dan menjadi terang baru dalam diskusi panjang seputar problem objektivitas. Pendapat Mannheim itu juga membawa konsekuensi bahwa objektivisme absolut dan universal itu sendiri adalah suatu utopi. Dalam konteks pemikiran Mannheim yang ada adalah perspektif yang dapat menyelesaikan adanya perbedaan pengamatan subjek pengetahuan. Konsep *relasionisme* itu memang bisa menjadi alasan menuduhnya sebagai kaum relativis kalau orang tetap mempertahan-

---

9 Ibid., hlm. 86.

10 Illusionisme adalah sikap menganggap segala sesuatu sekedar penampakan (appereance) dan tidak ada satupun daripadanya yang bisa diputuskan. Sedangkan relativisme adalah suatu produk dari prosedur sosiologis-historis modern yang didasarkan pada pendapat bahwa semua pemikiran historis terkait dengan posisi konkret dalam kehidupan pemikir yang mengimplikasikan bahwa semua pandangan sama baik dan benarnya. (bdk. Ibid., hlm. 78-79).

kan pendapat cita-cita statis kuno tentang adanya kebenaran-kebenaran abadi yang tidak memiliki perspektif yang independen dari pengalaman subjektif pengamat, dan bila dinilai dengan cita-cita kebenaran absolut yang asing ini.[11]

Kendati tidak dengan dasar alasan yang sama namun dapat dikatakan bahwa baik Mannheim maupun Gadamer tidak menyetujui adanya kebenaran objektif-absolut sebagaimana pernah dicita-citakan dalam Masa Pencerahan di dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Bagi Gadamer istilah objektif selalu diletakkan di antara tanda kutip kalau ia memakai istilah tersebut dalam kaitannya dengan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Dan, meskipun Mannheim dengan tegas menolak objektivitas absolut dan universal tetap mengakui adanya keputusan-keputusan objektif dalam diskusi-diskusi faktual.[12]

Lebih lanjut secara sederhana dapat disebutkan adanya titik singgung kesamaan pemikiran proyek hermeneutik filosofis Gadamer dengan konsep Sosiologi Pengetahuan dari Karl Mannheim dalam kaitannya dengan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Pertama, keduanya menolak pengertian ilmu pengetahuan Masa Pencerahan yang menyatakan bahwa pengetahuan adalah hasil 'terberikan' (*given*) dari objek oleh subjek yang mengetahui. Gadamer menolak adanya dikhotomi subjek dan objek di antara *res cogitans* dan *res extensa* yang berasal dari pemikiran Descartes.[13] Demikian pula secara eksplisit Mannheim menolak penekanan berlebihan atas peranan subjek dalam teori ilmu pengetahuan Masa Pencerahan. Dalam teori itu dinyatakan bahwa ilmu pengetahuan terbentuk berkat kapasitas individu yang berelasi dengan dunia luar. Dengan kata lain diakui bahwa ilmu pengetahuan merupakan hasil aktus kontemplasi murni.[14] Pandangan ini berasal dari pemikiran Pencerahan yang mempunyai ungkapan

---

11 Ibid., 1936, hal. 300 dan 326. Pengakuan keberagaman aspek kehidupan manusia, yang menjadi basis objek ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan, secara tidak langsung dikatakan juga oleh Rendra dalam tulisannya yang berbunyi:"...segi kehidupan yang beragam adalah sama kompleksnya dengan jiwa manusia yang mempunyai sembilan juta bayangan. Sungguh memandang insan harus dari segenap jurusan (lih. Rendra, W. S., "Sastra dan Masyarakat" dalam **Perdebatan Sastra Kontekstual**, diedit oleh Ariel Haryanto, Jakarta: C. V. Rajawali, 1985, hlm. 467).

12 Bdk. Mannheim, Karl, 1936, hlm. 300.

13 Bdk. Bleicher, J., **Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique**. London: Routledge & Kegan Paul., 1980, hlm. 120.

14 Bdk. Mannheim, Karl, 1936, hlm. 28.

berkekuatan bagaikan jimat yaitu *cogito ergo sum*. *Cogito* dijadikan satu-satunya titik tolak bagi suatu pandangan dunia.

Kedua, titik singgung yang paling jelas adalah bahwa keduanya mengakui peranan unsur subjektif dari subjek pengetahuan dalam lahirnya ilmu pengetahuan. Konsep *relasionisme* mirip dengan konsep Gadamer mengenai prasangka (*prejudice*), kesadaran sejarah efektif dan peleburan cakrawala.

Namun menurut Hekman keduanya tidak menghasilkan implikasi pendekatan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan yang sama.[15] Ini bisa dipahami karena dasar pijak uraian yang berbeda, Gadamer lebih menitikberatkan pada syarat-syarat ontologis eksistensi manusia sedangkan Mannheim lebih menaruh perhatian pada pemahaman fenomen manusia secara partikular. Akan tetapi agaknya perbedaan ini lebih tepat kalau dilihat sebagai saling melengkapi daripada saling bertentangan.

Sosiolog yang mendapat pengaruh dari kedua pemikiran itu akan berpendapat bahwa aspek subjektif dalam interpretasi atau pemahaman atas realitas sosial sebagai yang tak terelakkan tetapi juga melihatnya sebagai unsur positif asal dengan tetap kritis menilai alur tradisi tempat mereka berakar. Gadamer dan Mannheim membuka cakrawala baru hubungan antara pikiran yang membentuk ilmu pengetahuan dan eksistensi manusia. Kesimpulan itu dengan singkat dikatakan Hekman dalam kutipan ini:

> Saya menangkap kesan bahwa usaha Gadamer yang merupakan sebuah model pendekatan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan anti-foundalis terletak pada pengandaiannya bahwa semua pemikiran dan perilaku manusia ditunjukkan oleh bahasa dan tradisi. Dan, yang terpenting, hal itu membawa konsekuensi bahwa ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan yang dipengaruhi pemikirannya akan menaruh perhatian pada bahasa dan aspek kebahasaan sebagai proses pemahaman dalam usahanya menafsirkan entah perilaku sosial entah teks. Itu menjadi suatu ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan yang berakar dalam kemungkinan-kemungkinan positif dari prasangka.[16]

Namun kita masih bisa bertanya mana itu kaitan pemikiran filosofis Gadamer dengan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan karena kenyataannya

---

15 Lih. Hekman, S. J., 1986, hlm. 157.

16 Ibid., hlm. 159.

para sosiologi tidak berhadapan dengan teks-teks tertulis maupun aneka karya seni melainkan dengan perilaku sosialnya. Jawab atas pertanyaan ini bisa ditelusuri pada asumsi Gadamer yang dipadatkan dalam konsep adanya universalitas pemahaman hermenutis. Artinya analisis hakikat pemahaman berdasarkan bahasa berlaku juga pada proses pemahaman lainnya. Model-model perilaku manusia, sebagaimana gejala manusiawi lainnya, dapat dimengerti juga secara hermeneutis. Indikasi ini bisa kita temukan dalam tulisan Gadamer:

> Analisis logis Dilthey mengenai konsep keberlanjutan atau kontinuitas historis sebenarnya adalah penerapan prinsip-prinsip hermeneutik sejarah yaitu bahwa bagian detail dari sebuah teks hanya dapat dimengerti kalau dilihat dalam konteks keseluruhan teks dan begitu pula sebaliknya. Dengan begitu kita sampai pada kesimpulan bahwa teks-teks yang kita hadapi bukan hanya menjadi sumber tetapi *realitas historis sendiri juga merupakan teks yang harus dimengerti.*[17]

Kembali pada pertanyaan semula, dengan demikian manakah asumsi-asumsi seorang sosiolog yang berhaluan Gadamerian dalam analisis peristiwa-peristiwa konkret? Pertama, mereka akan berusaha untuk menyelidiki cakrawala historis dan kultural dari pelaku sosial dengan 'melibatkan' diri. Kedua, dalam proses interpretasi itu mereka akan mewaspadai adanya perbedaan cakrawala pemahamannya sendiri yang perlu dihadapkan pada cakrawala pemahaman pelaku sosial sehingga terjadi peleburan cakrawala pemahaman (*fusion of horison*) atau peleburan perspektif. Sehingga dalam proses itu sebenarnya terjadi juga refleksi-diri. Dan, ketiga ia akan mewaspadai secara kritis adanya kesadaran sejarah-efektif. Artinya ia akan memahami hal-hal yang dianalisis dalam suatu kontinuitas historis berdasarkan asumsi bahwa mustahillah ilmuwan bisa memahami jika ia tidak berada dalam satu alur kontinuitas sejarah yang menjadi titik pijak bersama *ada* mereka. Kewaspadaan akan adanya unsur prasangka dan refleksi-diri yang terjadi secara dialektis itu menjadi sumbangan Gadamer terhadap sosiologi interpretif yang membatasi penjelasan perilaku sosial melulu pada konsep-konsep pelaku sosialnya. Dengan kata lain Gadamer menambahkan legitimasi baru bahwa dalam pemahaman ada integritas antara pelaku sosial dengan sistem konseptual diri sang pemaham atau si subjek pengetahuan.

---

17 Lih. Gadamer, 1975, hlm. 174. Cetak miring dari penulis.

Penutup

Proyek pemikiran hermeneutik Gadamer yang menggunakan pendekatan linguistik-ontologis untuk menyelidiki hakikat pemahaman secara filosofis secara tidak langsung memberikan sumbangan pada diskusi panjang mengenai persoalan pokok dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Revolusi pengetahuan yang menghasilkan ilmu pengetahuan alam dan teknologi menjadi dua agen perubahan modernisasi cenderung menenggelamkan kekayaan manusia sebagai person sehingga mereka bisa dikalkulasi dalam deretan angka-angka anonim sekedar sebagai perhitungan mekanis-matematis.

Tidak berlebihan seandainya Gadamer dengan pemikiran hermeneutiknya dipandang sebagai sebuah usaha untuk memulihkan dan membangkitkan harkat manusia sebagai subjek pemaham. Lewat pendekatannya itu dengan lihai ia menghindarkan diri dari keterperosokan pada pemutlakan kekuatan rasio subjek pemaham seperti termuat dalam idealisme rasio Cartesian dengan semboyan *cogito*-nya yang dengan amat jelas memuncak pada tendensi ego transendental dari fenomenologi Edmund Husserl. Dalam diri Gadamer 'subjek' dan 'objek' tidak dibingkai oleh pemisahan total dalam dikhotomi-dualisme Cartesian akan tetapi dalam realitas sosial keduanya diletakkan sebagai subjek-subjek yang berbicara, berpikir, bertindak sebagai pengucapan *ada*-nya di dunia. Dengan kata lain manusia sebagai *being-in-the-world* diakui keunikan cakrawala pandang, historisitasnya dan dengan demikian masing-masing orang dihadapi dan disikapi karena *ada*-nya. Pemahaman dan 'objek' yang menjadi pokok persoalannya ada dalam tingkat yang sama dalam proses dialogis. Dalam arti itulah terjadi usaha kebangkitan manusia sebagai subjek.

-oo0oo-

Daftar pustaka:

Bleicher, J.,

1980 *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique,* London: Routledge & Kegan Paul.

Gadamer, H.G.,

1975 *Truth and Method*, London: Sheed and Warp.

Hekman, S.J.,

1986 *Hermeneutics and the Sociology of Knowledege*, Oxford: Polity Press.

Mannheim, K.,

1936 *Ideology and Utopia, an Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York: Harcourt, Brace & World Inc.

Sindhunata,

1983 *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat Modern oleh Marx Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, Jakarta: PT. Gramedia.

-ooOoo-

POSTMODERNISME
Kritik atas Sains dan Filsafat Modern

A. Hendra Santosa

Pengantar

Di penghujung era modernisme ada suatu gejala yang dicirikhasi dengan sejenis ledakan episteme modern. Di dalamnya rasio dan subjek yang menjadi sumber dari konsep kesatuan (unitas) dan "keseluruhan", hancur berkeping-keping. Meski belum ada kata sepakat, sementara orang menyebutnya dengan era post-modernisme atau post-strukturalisme. Maksudnya jelas mau mengatakan masa sesudah era modernisme; zaman di mana proyek modernisme tidak mampu menjawab tantangan dan ingin digantikan. Gejalanya banyak. Sebut saja gejala-gejala anti-struktur, anti-metode, pluralisme nilai sebagai buktinya. Namun yang paling mencolok adalah serangan atas disiplin yang menjadi primadona modernisme yakni filsafat modern dan saintisme. Lebih khusus lagi, apa yang mereka anut selama masa modern tentang konsep kebenaran yang satu, universal, total, dan mutlak mulai digerogoti. Demikian pula, usaha-usaha pencarian kebenaran tersebut dengan metode-metodenya tidak jarang ditolak atau diperbaharui. Pendek kata anak zaman ini muak dengan segala proyek modernisme dengan segala ciri epistemologi yang berpusat pada filsafat dan subjektivisme.

Tulisan ini bermaksud mendeskripsikan serangan-serangan ontologis dan epistemologis atas dominasi sains dan filsafat masa modern. Untuk itu pertama-tama perlu ditampilkan gejala-gejala anti kebenaran. Berikutnya, historisitas diskusi seputar hakekat kebenaran dan cara kerja ilmu-ilmu. Kemudian, dipaparkan tanggapan dan alternatif pemecahannya dari para filsuf seperti Rorty, Derrida dan Gadamer. Akhirnya tulisan ini akan ditutup dengan penyimpulan atas permasalahan di atas.

1. Kebenaran dan Anti-Kebenaran

a. Konsep Kebenaran, Sains dan Modernisme

Berbagai pemikiran dan metode lahir. Namun, seluruhnya mengacu pada pencapaian kebenaran yang satu, mutlak dan universal. Pada era

Filsafat Yunani, kebenaran dicapai lewat pencarian arkhe sesuatu dalam alam (kosmosentrisme). Kemudian, patristik menggantikannya dengan pencarian kebenaran dalam Allah (Teosentrisme). Namun, lahirnya modernisme dan sumbangan masa pencerahan menggeser alam dan Allah. Manusia dianggap pusat segala sesuatu, termasuk dalam memahami sesuatu dengan benar. Rasio dan subjek berpikir jadi ukuran dalam era modernisme.

Sepanjang sejarah sains dan metodenya dianggap paling berhasil dan persuasif dalam menemukan metode pencarian kebenaran yang sesuai dengan cita-cita modernisme. Kebenaran yang satu, mutlak, dan universal bagi sains mampu dicapai lewat metode observasi empirisnya. Empirisme dan rasionalisme telah dikawinkan untuk menghasilkan sistem yang menghantar pada penemuan kebenaran dengan metode-metode yang valid dan ketat. Sains mengklaim bahwa ia sendirilah yang memiliki objektivitas kebenaran. Sains menolak subjektivisme dan memisahkan diri dengan status khususnya dari disiplin lain seperti sejarah dan seni. Sains mendasarkan diri pada fakta dan observasi, bukan - seperti disiplin lain - pada nilai dan opini subjektif. Kebenaran menjadi *archetype* untuk sains dan menjadi dasar hampir semua usaha kontemporer.

Namun awal abad ini muncul berbagai aliran yang mulai melontarkan serangan atas sains, khususnya masalah hakekat kebenaran dan cara kerjanya. Gejala ini disebut dengan "penelanjangan kebenaran".

b. Penelanjangan Kebenaran

Hilary Lawson mencoba menggumpalkan gejala-gejala zaman ini dengan istilah "penelanjangan kebenaran". Kebenaran a la modernisme mulai tidak diyakini eksistensi dan esensinya. Tidak ada lagi klaim akan adanya kebenaran yang satu, universal dan mutlak. Tidak hanya eksistensi dan esensi kebenaran yang jadi pertanyaan paling sentral di zaman ini, tetapi juga bagaimana kebenaran diperoleh dan bagaimana cara kerja mereka. Ini berarti mencakup pertanyaan tentang hakikat dan cara kerja ilmu-ilmu dalam mencapai kebenaran a la modernisme. Segala-galanya relatif. Bangunan kebenaran mulai digerogoti dan dirobohkan.

"Penelanjangan Kebenaran" secara langsung mengenai eksistensi sains dilakukan dalam dua cara. Pertama, "penelanjangan kebenaran" secara umum mempermasalahkan implikasi dari sains. Kedua,

berdasarkan deskripsi sejarah dan metode sains yang mengklaim netralitas observasi dan objektivitas menghantar pada permasalahan filosofis yang lebih umum tentang hakikat kebenaran dan cara kerja ilmu-ilmu (epistemologi).

Sejarawan dan kritikus seni misalnya, mendukung pandangan bahwa tidak ada kebenaran objektif. Kalau ada, kebenaran itu hanyalah status khusus dari sains yang belum tentu benar. Klaim sains atas kebenaran sekarang sungguh-sungguh diserang, khususnya dari kaum relativis yang menolak adanya kebenaran objektif dan universal, apalagi yang didasarkan pada observasi empiris.

Ada yang berpendapat bahwa "penelanjangan kebenaran" menyingkirkan rasionalisme dan mempermasalahkan dasar bagi kebudayaan Barat. Konsekuensi semacam ini ditolak oleh para penganut post-modernisme. Bahaya utama bukanlah irrasionalisme tetapi kepercayaan pada Kebenaran yang satu, mutlak dan universal. Maka konsekuensinya adalah perlu adanya kebebasan manusia dari kungkungan kepercayaan pada "bangunan" semacam itu. Jadi yang diserang adalah status terlalu khusus buat kebenaran. Kebenaran di atas segalanya, itulah yang berbahaya.

Pengaruh sains tidak bisa dipengaruhi dan mempengaruhi pemikiran filsafat zaman itu. Rasionalisme dengan segala konsep totalitas dan unitas mempengaruhi klaim sains atas objektivitas kebenaran. Masalah induksi dan deduksi mempengaruhi lahirnya metode-metode sains dalam mencapai kebenaran. Sebaliknya cabang filsafat ilmu pengetahuan dan epistemologi mempertanyakan masalah hakikat kebenaran dan cara kerja ilmu-ilmu. Dengan demikian bidang metafisika disentuh. Hasilnya entah ditolak atau didukung. Tokoh-tokoh seperti Kuhn, Imre Lakatos dan Karl Popper menjadi batu uji dan memberi sumbangan banyak untuk membentengi klaim sains dan metode-metodenya.

Pada zaman ini sains lebih diserang pada klaimnya atas adanya objektivitas kebenaran dan cara kerjanya. Sedangkan filsafat, khususnya filsafat ilmu pengetahuan, ikut dirongrong karena melahirkan hakekat kebenaran dan pemikiran tentang cara kerja ilmu-ilmu. Dan kalau hakikat kebenaran diragukan maka metafisika diancam keabsahannya. Dengan demikian penelanjangan kebenaran memiliki sasaran sains dan filsafat. Untuk lebih jelasnya berikut ini disajikan ulasan historis tentang hakekat kebenaran dan cara untuk mencapainya.

c. Relativisme dan Postmodernisme

Menurut Lawson, ada dua aliran yang menyerang kebenaran. Pertama adalah yang biasa disebut dengan relativisme dan yang lain adalah postmodernisme. Pembagian ini memang tidak bisa dimutlakkan tetapi dapat digunakan untuk mendeskripsikan gejala-gejala zaman penelanjangan kebenaran.

Jika ditelusuri asal usulnya, tradisi relativisme secara luas berasal usul dari ilmu-ilmu sosial, antropologi, sosiologi dan sejarah serta filsafat ilmu pengetahuan. Hilary menunjuk Mannheim, Fraser, Malinowski, Feyerabend, Kuhn, sebagai tokoh-tokohnya. Sedangkan tradisi Postmodernisme lebih erat dikaitkan dengan minat akan bahasa, relasi antara bahasa, teks, makna dan realitas. Postmodernisme lebih tepat diasalkan dari tradisi Nietzschean, kendati dewasa ini banyak orang mengacu pada Foucault dan Derrida (meski keduanya tidak menyebut diri demikian) serta Lyotard.

Corak pandangan keduanya pun berbeda. Relativisme dapat dilukiskan pandangan yang berciri *paradigma-dependent*. Kebenaran tidak ditolak. Kebenaran yang tunggal, universal dan mutlak serta munguasai segalanya mulai disingkirkan dan digantikan dengan pluralisme kebenaran. Oleh karena itu kebenaran bersifat relatif; tergantung dari paradigma atau sudut pandang apa. Sedangkan post-modernisme bisa dilukiskan sebagai suatu pandangan yang menekankan bahwa makna tidak dapat ditentukan secara pasti (*undecidable*-Derrida) dan karenanya kebenaran tidak dapat diperoleh.

Dalam lingkungan Filsafat, relativisme lahir dan diminati di kalangan filsuf berbahasa Inggris. Para filsuf Kontinental (Jerman dan Perancis, khususnya) meminati post-modernisme. Namun dalam perkembangannya, karena konsekuensi refleksi dirinya (Refleksivitas-Wittgenstein) relativisme sering menggabungkan diri dengan Kontinental.

Hampir pasti bahwa relativisme selalu ditandai oleh ketidakstabilan pandangannya atas kebenaran dan objektivitas. Ia menolak kebenaran mutlak, satu dan universal. Konsekuensinya, tidak pernah stabil dalam memegang satu prinsip akan kebenaran dan objektivitas. Lain halnya dengan postmodernisme yang tidak hanya menolak eksistensi Kebenaran tetapi berusaha secara lengkap menelanjangi "bangunan kebenaran". Dalam arti ini, post-modernisme merupakan bentuk paling radikal dari relativisme.

Kedua kategori ini akan semakin dikenal dengan mengikuti diskusi hakekat kebenaran dan cara kerjanya.

2. Masalah Hakekat Kebenaran dan Cara Kerja Sains

a. Pergeseran dari Subjek ke Bahasa

Klaim ilmiah berlangsung dalam level-level berbeda: tahap observasional dan lainnya tahap teoritis. Yang kedua mendasari level yang pertama. Permasalahan antara pengalaman subjektif dan realitas objektif, atau dalam arti khusus relasi subjek dan objek, menjadi minat sentral dalam filsafat antara abad 17 sampai 19. Permasalahannya adalah bahwa memang kita memiliki pengenalan langsung atas penginderaan (*sensation*); namun kita tidak mempunyai pengenalan akan realitas. Filsuf cenderung menekankan pengalaman subjektif (Mis. *Esse est percipii* - Berkeley) Ia mulai dari kepastian penginderaan dan mencoba membangun jembatan ke arah realitas. Padahal jembatan itu tidak pernah bisa dibangun.

Sains tidak mengenal problem filsafat tentang eksistensi realitas. Kalau pencarian kebenaran hanya digantungkan pada observasi berdasarkan sensasi, maka kita tidak pernah tahu apakah observasi kita benar. Kalau observasi keliru, maka bisa jadi yang diperoleh adalah kebenaran yang keliru pula. Di sini tampak jelas relasi antara eksistensi realitas dengan masalah kebenaran. Sains, dengan klaimnya atas Kebenaran tidak meyakini adanya kebenaran yang bisa keliru. Apa yang kita pahami sebagai benar sering masih jauh dari realitas sejati. Untuk mengatasinya kita dapat berusaha mendefinisikan kebenaran tanpa percaya pada pengenalan langsung pada realitas. Maka kebenaran tidak muncul dalam korespondensi pengalaman subjektif dengan realitas.

Sangat sedikit filsuf yang mendukung pendapat bahwa tidak ada kebenaran karena bagi mereka tidak mungkin mengatakan tidak ada kebenaran tanpa meyakini sebelumnya bahwa ada kebenaran. Maka "penelanjangan kebenaran" di sini tidak dimengerti sebagai usaha menolak semua kebenaran, namun kebenaran yang dimengerti kaum realis sebagai korespondensi pengamatan subjektif dengan realitas. Subjek terlalu ditekankan dan objek hanya pasif. Masalah yang antara abad 17 sampai 19 menjadi masalah relasi Subjek dan Objek, kini dalam abad kita diganti menjadi permasalahan relasi antara subjek

dengan bahasa dan dunianya. Ataukah bahasa menjadi medium antara subjek dan dunianya? Atau dalam bahasa kesatuan antara sensasi, pengalaman, dan pengenalan realitas menyatu. Dapatkah dunia luar dipahami dan melahirkan pengetahuan? Pertanyaan-pertanyaan ini mulai dipersoalkan.

Bagi filsuf empiris, seperti Locke dan Hume, bahasa hanyalah merupakan medium transparan yang memampukan kita untuk berkomunikasi. Kata-kata individu melambangkan ide atau konsep yang pada gilirannya diturunkan dari sensasi. Objek berada secara bebas dari bahasa dan konsep kita.

Kant menolak pandangan kaum empiris ini. Baginya tidak ada kemampuan jalan keluar langsung pada sensasi dan tugas filsafat adalah menjelaskan bagaimana pengetahuan mungkin. Kita dapat memiliki pengetahuan tentang dunia luar, tentang identitas diri dan sebab akibatnya karena dalam pikiran kita sudah ada konsep-konsep tertentu, yang disebutnya kategori. Di sini peran objek tidak pasif lagi atau memberikan diri pada subjek pengamat lewat sensasi sehingga tercipta pengetahuan. Dengan ini, Kant telah menjembatani gap antara Subjek dan Objek dengan menolak kemampuan pengalaman yang subjektif atau objektif. Baginya, pengetahuan dan pengalaman memerlukan konsep dan sensasi. Tidak dipisahkan begitu saja.

Kant tidak berminat pada relasi antara bahasa dan apa yang disebut dengan konsep. Bagi Kant, konsep adalah ide-ide dalam pikiran. Pengalaman mengandung elemen subjektif, dalam arti bahwa pengalaman tergantung pada konsep-konsep, maka dapat dikatakan bahwa pengalaman dan realitas sungguh-sungguh bercorak linguistik. Argumen bahwa pengalaman dan realitas tergantung pada konsep-konsep dan dalam arti tertentu tergantung pada bahasa memiliki implikasi yang luas. Alasannya, karena tidak seperti subjektivitas, bahasa masih ada dalam kontrol diri manusia.

Serangan pada kebenaran sering diinterpretasikan pada level yang paling umum, seolah-olah Kebenaran (Truth) yang digunakan dengan huruf T besar mengandung penjelasan yang benar secara universal. Padahal ada banyak kebenaran-kebenaran kecil yang tidak universal sifatnya. Pendukungnya adalah kelompok kritikus seni dan sejarawan. Mereka meminati bahasa di mana makna sesuatu sangat berarti dan berkembang.

b. Anti-Realisme dan Refleksivitas

Serangan-serangan atas pandangan kebenaran yang konvensional (korespondensi dengan realitas) dapat ditemukan dalam aliran pemikiran pragmatisme, seperti Dewey, James (Amerika) dan Wittgenstein serta Rorty. Kaum pragmatis menolak bahwa kebenaran tak memiliki apa pun yang bisa dilakukan terhadap realitas. Kebenaran didefinisikan menurut kegunaannya. Pandangan-pandangan yang berguna untuk dipercaya adalah benar. Tidak ada makna metafisis untuk kebenaran.

Kaum realis mengritik pandangan pragmatisme ini. Menurutnya, pragmatisme tidak mengijinkan adanya kekeliruan. Realis berpendapat bahwa suatu pernyataan benar atau salah tidak tergantung pada alasan-alasan yang mendukungnya. Pernyataan yang kita percaya sebagai benar bisa jadi keliru. Kebenaran tergantung pada korespondensinya dengan realitas. Suatu pernyataan bisa salah meskipun berguna. Karya-karya Wittgenstein periode kedua mencerminkan pandangan kaum pragmatisme ini atas kebenaran.

Wittgenstein memang cukup aneh. Dalam karya periode pertamanya, ia membuat suatu refleksivitas yang kemudian ditolaknya. *Tractatus* adalah karyanya yang berusaha melukiskan relasi antara bahasa dan dunia dalam paradoks refleksif: teori yang diusulkan ditolak oleh teorinya sendiri. Dalam *Tractatus*-nya ia menyatakan bahwa dunia penuh dengan totalitas proposisi-proposisi yang benar. Sebagai konsekuensinya, batas-batas bahasa adalah batas-batas dunia. Suatu teori yang menggambarkan relasi bahasa dan dunia mesti berada di luar bahasa, di luar batas-batas dunia.

Dalam karyanya, *Philosophical Investigations*, Wittgenstein menolak semua usaha untuk menghasilkan gambaran metafisik secara keseluruhan. Menurutnya, kita selalu berada dalam permainan bahasa (*language games*). Wittgenstein meninggalkan konsep tentang kebenaran sebagai korespondensi dengan atau gambaran realitas, dan baginya makna yang berarti dan kebenaran adalah suatu fungsi internal dari bahasa. Makna dunia atau pernyataan tidak ditemukan dalam suatu realitas eksternal tetapi menurut gunanya dalam bahasa. Maka apa itu kebenaran? Tidak lebih dari cara menggunakan term, istilah dan tidak melukiskan relasi transenden antara kalimat-kalimat dengan realitas atau pun metode justifikasi. Bagi Wittgenstein, yang akhir tidak ada realitas objektif dan makna tunggal. Suatu kalimat atau proposisi

mempunyai banyak arti seturut konteksnya. Tidak ada jawaban dalam arti akhir. Yang ada hanyalah jawaban dalam bahasa.

Derrida meneruskan minat refleksivitas Wittgenstein. Ia bertolak dari kritik realis atas pemakaian bahasa. Derrida menolak makna tunggal. Baginya, makna tidak stabil merupakan fungsi dari permainan makna-makna lainnya. Tidak hanya bahasa yang mengacu pada realitas, tetapi tidak ada kehadiran bagi bahasa. Dengan menolak kehadiran yang mendominasi filsafat dan pemikiran modern Derrida menolak adanya masa kini, baik dalam arti spasial maupun temporal. Penolakan ini berkaitan langsung dengan penolakannya atas makna stabil yang diyakini adanya oleh realis tradisional. Bagi Derrida, pandangan semacam ini muncul karena kita berilusi bahwa ada sesuatu yang dalam pengalaman disebut waktu sekarang. Makna sesuatu realitas hanya dalam relasi dengan makna kata-kata lainnya.

Semua diskusi di atas mencirikhasi Filsafat zaman modern yang bercorak antropomorfisme. Manusia menjadi pusat segalanya. Manusia yang berpikir dalam zaman rasionalitas ini berusaha menemukan Kebenaran dan Pengetahuan serta melahirkan metode-metode untuk mencapainya. Lama diyakini adanya konsep Kebenaran dan Pengetahuan yang satu, universal dan mutlak. Orang modern yakin dengan rasionya dapat mencapai kebenaran, mampu menjelaskan segala sesuatu (Realitas) dengan benar dan mengungkap makna.

Semua usaha Tradisi Filsafat modern tampaknya hancur di zaman ini. Postmodernisme, demikianlah namanya, adalah era penelanjangan kebenaran. Otoritas metafisika dan sains khususnya dirongrong, bahkan para filsuf zaman ini berusaha mengatasi, dan kalau mungkin membuang jauh-jauh metafisika. Postmodernisme selalu diasalkan pada pemikiran Nietzsche, filsuf besar akhir abad 19.

3. Menghadapi Warisan Nietzsche

Dalam era postmodern ini, Nietzsche dikenal sebagai filsuf yang berusaha mengatasi Metafisika. Baginya metafisika harus dirombak. Usaha Nietzsche ini bisa ditelusuri lewat term-term kuncinya tentang "Kehendak untuk berkuasa", "Pengulangan Abadi" dan "Manusia Super".

Memang sulit dipahami kegilaan Nietzsche selama hidup di dunia ini. Namun, segala usahanya untuk berfilsafat dengan palu guna menghancurkan seluruh Tradisi dan nilai kebudayaan Barat akhirnya

menjadi masalah besar bagi eksistensi sains dan filsafat dewasa ini. Seluruh usaha pencarian sains dan filsafat, khususnya epistemologi, atas Kebenaran dan Pengetahuan yang universal, bersifat satu dan absolut mulai dipertanyakan.

Nietzsche ingin merombak seluruh Tradisi dan nilai-nilai budaya barat yang menurutnya penuh dengan khayalan dan mengungkung kebebasan serta kekreatifan manusia. Secara genealogis, ia menyatakan bahwa manusia modern hidup dengan moral budak, yaitu menerima begitu saja penderitaan dan tidak memiliki kehendak untuk berkuasa. Biang keladinya menurut Nietzsche adalah Kristianitas dan Filsafat Plato.

Dalam karyanya, *Die Fröhliche Wissenschaft* (Pengetahuan yang Jenaka), ia memproklamirkan bahwa peristiwa paling menonjol dalam masyarakat modern adalah bahwa "Allah sudah mati". Kepercayaan kristiani akan Allah sudah mulai pudar dan tidak mempunyai peranan real lagi. Dengan matinya Allah orang tidak dikungkung lagi oleh segala norma dan aturan. Dunia terbuka untuk kebebasan dan kreativitas manusia. Namun ini berarti juga bahwa manusia modern dengan segala nilai-nilai lamanya terancam nihilisme. Manusia juga akan mati, maka bagi Nietzsche perlu sebuah transvaluasi semua nilai dengan menciptakan nilai-nilai baru. Nilai-nilai inilah yang dimiliki oleh "manusia atas", yaitu manusia yang mengetahui bahwa "Allah sudah mati" dan dengan bebas dan kreatif memiliki kehendak untuk berkuasa.

Nietzsche juga mengajarkan bahwa ajaran kristianitas tentang proses linear dari sejarah adalah keliru. Ia mengajarkan "kembalinya segala sesuatu". Semua peristiwa yang pernah terjadi akan terjadi lagi dengan cara yang persis sama, berulang-ulang. Menurut dia ini adalah hipotesa yang paling ilmiah sifatnya. Anggapan ini menghidangkan peluang untuk mengakui sifat duniawi dunia dengan cara paling radikal. Jika segala sesuatu senantiasa kembali, tidak perlu lagi menerima Allah pencipta atau prinsip transenden lain untuk mengartikan dunia.

Ajaran mimesis Plato mengakibatkan orang tidak bisa melihat dunia apa adanya, dan menganggapnya tidak lebih dari fiksi atau khayalan belaka (simulacrum) belaka. Akibatnya orang berusaha menguak apa yang ada di balik dunia nyata ini mencari esensi sesuatu. Metafisika bagi Nietzsche adalah sesuatu yang palsu terhadap diri sendiri, hal-hal yang ada dan terhadap manusia. Metafisika membuang "being sejati" serta mau menindas afeksi, insting, naluri, kekuatan

untuk berkuasa dan mereduksi semuanya ke kepala, akal budi dan pikiran. Semua yang menyangkut non-rasio, yang bebas, yang naluriah, dibenci oleh metafisika. Konsekuensinya, metafisika menolak elemen fundamental dalam ada per se dan menerima sebagai yang utama apa yang disebut dengan rasionalitas dan finalitas absolut. Untuk itu Nietzsche berusaha menyingkirkan metafisika yang melahirkan semua filsafat yang menjauhkan diri dari bumi, dan menggantinya dengan filsafat yang setia pada kehendak untuk berkuasa. Filsafat tidak bisa lagi berkeinginan abstrak, memiliki tujuan-tujuan spekulatif, tetapi mesti menjadi praktis dan konkret.

4. Tanggapan atas "Penelanjangan Kebenaran"

Usaha Nietzsche untuk merombak semua Tradisi dan nilai budaya Barat dengan proyek mengatasi metafisikanya membawa konsekuensi besar bagai eksistensi Filsafat dan Pengetahuan. Usaha pencarian hakikat segala sesuatu, pencarian kebenaran sejati dan makna tidak ada artinya lagi. Nietzsche mensimbolisasi akhir dari metafisika yang mau menembus realitas mencari hakikat dari segala sesuatu. Ia memang menebarkan nihilisme dan relativisme, namun "membebaskan dan menyebarkan" manusia dari kungkungan kebebasan manusia. Inilah keinginan Nietzsche yang diwarisi oleh era post-modern dan menggelisahkan otoritas Filsafat dan Sains atas pencarian kebenaran dengan segala konsep yang mengikutinya seperti: Satu, Universal, Validitas nilai dsb. Lewat tiga tokoh pemikir warisan Nietzsche ditanggapi. Pertama, oleh Rorty yang berlatar belakang filsafat analitis (Anglosaksen). Kemudian, dua lainnya dari tradisi filsafat kontinental yaitu Jacques Derrida (Perancis) dan H.G. Gadamer, tokoh hermeneutika Jerman.

a. Richard Rorty

Rorty tidak mempunyai masalah untuk mengetahui apa yang harus dilakukan setelah akhir dari Filsafat. Memang dalam terang kegembiraan dari ketidaktahuan filosofis yang baru ditemukan, dia sepenuhnya menyentuh pewartaan Nietzsche tentang kematian Kebenaran. Apa yang dikatakan Nietzsche tentang kematian Allah tampaknya telah menjadi kabar gembira yang telah dinantinya bertahun-tahun di masa pembuangannya dalam filsafat analitis. Dia mengatakan kepada kita bahwa membaca buku filsafat sama sekali

merupakan pekerjaan membuang-buang waktu (tidak menyumbangkan kepada solidaritas manusia): Siapa yang pernah diyakinkan dengan argumen-argumen filsafat? Kita harus membaca novel sebagai penggantinya. Rorty sangat mendukung klaim Lyotard bahwa metanarrative filosofis telah digantikan oleh mininarratif. Apa yang diperhatikan adalah bukan mengatakan sesuatu benar tetapi sesuatu itu menarik, sesuatu itu berguna secara moral. Kita harus mengubah percakapan sedapat mungkin, karena hal ini membosankan (kita melakukan ini, menurut Rorty, dengan terus menerus menemukan "perbendaharaan kata" baru).

Dan memang Rorty secara efektif menyetujui kematian filsafat modern, dengan kata lain, kematian seluruh proyek epistemologis dari modernitas atau apa yang disebut Rorty dengan "epistemologi yang terpusat pada filsafat". Rorty mendefinisikan epistemologi "sebagai pertanyaan, yang diinisiatifkan oleh Descartes, untuk item-item istimewa dalam bidang kesadaran yang menjadi batu uji kebenaran. Epistemologi merupakan disiplin mendasar, bukan pada dirinya sendiri sebuah ilmu pengetahuan dalam arti dangkal, tetapi teori pengetahuan yang mengamankan masing-masing atau setiap ilmu pengetahuan yang dengan legitimasinya membangunnya baginya suatu fondasi dan metode. Rorty bertanya apakah dalam masa postmodern ini, bilamana Subjek yang mengetahui dari Cartesian-Lockeian-kantian atas modernitas - a subjek yang tak sesuatu pun tetapi pintu masuk yang tak berbadan dan murni ke dalam dunia yang sama sekali objektif (pikiran sebagai "cermin dari alam")- telah didekonstruksi, apa yang tetap ada bagi epistemologi. Tidak ada apa-apa. Bila seseorang menganggap semua perkembangan menarik dalam filsafat ilmu pengetahuan postpositivis dan postpopperian (Kuhn, Hesse, Toulmin, Feyerabend, etc), sangat sulit disetujui, epistemologi telah mati sekarang.

Dalam *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty menggunakan term "hermeneutika", term polemik dalam filsafat kontemporer untuk menggambarkan usaha sentral dalam bagian pemikiran postmodernisme untuk menghancurkan filsafat yang dipusatkan secara epistemologis. Inilah term yang paling cocok karena Gadamer sendiri telah mencirikhasi pemikiran filsafat-hermeneutika-nya sebagai suatu usaha untuk mengatasi mode-mode pemikiran dari era epistemologis (*l'ere de la theorie de la connaissance*). Dalam tulisan-tulisan berikutnya, Rorty cenderung kurang menggunakan term "hermeneutika" barangkali

karena pengaruh Derrida, yang sama sekali secara keliru telah menyatakan bahwa hermeneutika tetap menyentuh metafisika kuno atas kehadiran. Namun demikian, hal itu juga cocok,
karena Rorty dalam buku ini menyatakan bahwa hermeneutika-hermeneutika merupakan suatu ungkapan harapan yang ruang kebudayaannya telah ditinggalkan oleh kematian epistemologi tidak akan dipenuhi. Tidak seperti Gadamer yang berusaha dengan sarana hermeneutika menyediakan alternatif, suatu opsi postmodern, untuk filsafat yang terpusat secara epistemologis, Rorty memang meninggalkan kita dengan kekosongan kebudayaan.

Apa yang sungguh-sungguh menjadi akibat-akibat akhir dari pragmatisme post-modern Rorty? Menurut saya dapat diringkaskan menjadi dua kata: relativisme dan nihilisme. Rorty memprotes tuduhan atas relativisme, namun jawaban-jawabannya mengelak dan argumen-argumennya kurang meyakinkan. Kita mengutuk relativisme bila seperti Rorty, menolak konsep metafisis dari Kebenaran. Kita juga menolak semua metanarratives, bila kita menolak legitimasi dari teori, yang selalu mencari beberapa bentuk validitas universal. Dan, kita menemukan diri sendiri dalam lingkup nihilisme bila, menolak konsep metafisis tentang Realitas, kita terus meyakini bahwa kebenaran-kebenaran semata-mata fiksi-fiksi pribadi tiap orang bila kita menyamakan fiksi dengan semata-mata khayalan belaka dan menolak dalam kekuatan untuk menciptakan dan membentuk kembali, dan maka enhance apa yang disebut "realitas".

Rorty mengatakan bahwa dalam jaman post-filosofis usaha untuk mengerti segala sesuatu (dengan sarana teori filosofis) telah berlalu. Hal yang penting, katanya, adalah belajar untuk menghadapi. Rorty mungkin mempunyai sesuatu titik penting di sini. Memang, satu karakteristik umum dari pemikiran post-modernisme secara umum adalah bahwa tekanan pada praktis dari teoritis. Ada satu hal untuk menyetujui praksis, ethos, dan menolak teori yang sah.

Rorty dengan jelas senang melihat dirinya sebagai kritikus sosial atau budaya, yang melontarkan kekejaman dan mempromosikan solidaritas. Satu hal yang mengalir dari posisi postfilsafatnya adalah penolakan atas setiap bentuk teori universal (kebudayaan bermacam-macam atau skema konseptual tidak setara), dan maka dari itu suatu bentuk filosofis yang adalah mengatakan universal, kritis; karena itu ia akan menyusun arti komunitas yang dideteorisasi. Setelah melempar keluar klaim universalis dari rasio pencerahan, hal yang paling baik

yang dapat dibuat Rorty ketika menentang kekejaman adalah mengungkapkan ketidaksenangan personalnya dengan tidak mengijinkan orang kejam untuk masuk kelompoknya dari kaum liberal borjuis post-modernisme yaitu orang yang takut berlaku kejam daripada yang lainnya.

Seperti kaum post-modernisme lainnya yang relativis, Rorty gagal untuk merealisasikan bahwa teori dan kritik filosofis tidak perlu menjadi "fondasionalis". Dia tidak mewujudkan bahwa dalam masyarakat post-modernisme baru, globalis, multipolar atau polisentris yang muncul di mana-mana, universalitas dan partikularitas tidak lagi menjadi penentang metafisikal. Hanya bagi seorang modernis, mentalitas esensialis bahwa universalisme harus berarti homogenitas dan imperialisme kultural. Seperti banyak anti teoritis lainnya, Rorty tidak mampu mengatasi modernisme seperti dia tinggalkan.

b. Makna Transendental

Derrida memang seorang pemain postmodern, tetapi ada lebih banyak karyanya yang tidak hanya bermain. Tentu saja Derrida tidak lebih dari seorang yang berkeyakinan pada metanarratif tradisional dari filsafat daripada Rorty. Namun seperti Rorty, Derrida juga tidak meyakini adanya pengetahuan yang benar dan berusaha menghilangkannya.

Memang Derrida kurang filsuf dibandingkan dengan Rorty karena dia tidak hanya tidak mempunyai "posisi" untuk mempertahankan tetapi juga tidak terlibat dalam argumen-argumen dari posisi filsafat yang bermacam-macam. Dekonstruksinya bukanlah serangkaian tesis atau keyakinan, tetapi hanyalah untuk mengatakan sebuah metode, suatu cara untuk membaca teks, khususnya cara filosofis. Sebenarnya ini bukan sebuah metode dalam arti modern yaitu seperangkat aturan-aturan eksplisit yang harus diikuti untuk mencapai hasil positif tertentu (kebenaran). Inilah mengapa Derrida menekankan bahwa apa yang dia buat bukanlah hermeneutika, yang dengannya dia mengartikan bahwa pembacaan teksnya tidak bertujuan untuk mengungkap makna tersembunyi di dalamnya. Derrida tidak mempercayai pada makna. Menurut dia, makna hanyalah konsep metafisik yang tidak mempunyai harapan untuk ditemukan.

Tugas dekonstruksi untuk menunjukkan bahwa teks-teks filsafat tidak mengartikan apa yang tampaknya berarti bagi mereka, tidak

berarti apa yang pengarang inginkan untuk dimengerti, tidak ada makna yang dapat ditentukan sama sekali. Tujuan dari pembacaan dekonstruktif adalah untuk menunjukkan bagaimana teks-teks yang tetap mengandung klaim pengetahuan penuh ketegangan dan kontradiksi internal atau antinomi yang berakhir pada menolak tujuan akhir dan klaim kebenaran mereka. Tujuan pembacaan dekonstruktif dari teks-teks filsafat terus terang anti-filsafat; tujuannya memperlihatkan bagaimana dalam setiap usaha dari filsuf tradisional untuk menggunakan bahasa dalam cara sedemikian sehingga melampaui bahasa mencapai suatu kebenaran translinguistik, transkultural, transhistoris--suatu makna transendental--yang bahasa dapat disebut sebagai "cermin" yang tidak bisa disingkirkan.

Dekonstruksi Derrida mempermasalahkan tidak hanya filsafat modern tetapi juga seluruh tradisi filsafat, atau apa yang disebut Derrida dengan metafisika kehadiran. Aspek karya Derrida ini "membebaskan dan menyenangkan". Serangan dekonstruksi Derrida adalah apa yang dia sebut "logosentrisme" yang membebaskan kita dari tirani dari dua konsep yang telah mendominasi filsafat: konsep totalitas dan esensi.

Konsep totalitas yaitu ide bahwa realitas adalah Satu, dan konsekuensinya objek dari Pengetahuan yang Disatukan menindas karena memasukkan kita pada Sistem. Totalitas mengatur individualitas dan alteritas. Pemikiran totaliter melahirkan totalitarian-isme yang membahayakan umat manusia. Maka dengan mendiskreditkan konsep tatalitas, tuturan yang mentotalisasi, dekonstruksi mengedepankan minat post-modernisme pada partikularitas dan perbedaan, diversitas dan heterogenitas, fragmentari dan marginalitas, dalam satu kata pluralisme - sejenis pluralisme yang menjadi syarat mutlak bagi kebebasan dan demokrasi murni.

Konsep esensi juga menindas dan penuh jasa didekonstruksi. Esensi adalah konsep mendasar dari ilmu pengetahuan filosofis, apa yang tanpanya tidak mungkin ada. Sains atau Pengetahuan, per definitionem, pengetahuan tentang apanya sesuatu adalah keapaan (quidditas) atau esensi. Presuposisi metafisis dibalik dorongan epistemis ini adalah bahwa sesuatu memang secara tepat apa itu dan bukan sesuatu yang lain; essensialisme memegang aturan Prinsip Identitas, inti dari logosentrisme. Essensialisme berakibat pada dogmatisme (kepercayaan pada eksistensi substansial dari Kebenaran). Dan dogmatisme menindas karena ia melegitimasi expertokrasi dan

terrorisme rasionalis yaitu tirani dari mereka yang mengklaim paling tahu. Essensialisme membangun struktur kekuasaan.

Namun, Derrida juga mempunyai sesuatu yang mengganggu dari dekonstruksinya. Dekonstruksinya tidak jelas mau mengarah ke mana. Memang secara rendah hati Derrida mengatakan bahwa tidak mudah menyingkirkan metafisika, perlu serius. Setelah mendekonstruksikan metafisika, sama seperti Rorty, Derrida sampai pada kekosongan filosofis sejenis nihilisme. Derrida percaya bahwa dalam ketidakhadiran absolute metafisis, dari suatu makna transendental, semuanya tinggal permainan kata yang tanpa arti yang tidak mengacu pada realitas, hanya kata-kata lain, penaburan makna tanpa arti, kata tanpa akhir. Libido scribendi, ad nauseum. Karena tidak ada sesuatu pun mengartikan sesuatu secara khusus, dia menyimpulkan bahwa dalam analisis terakhirnya tidak ada sesuatu pun yang berarti.

Bagi Derrida, semua karya filosofi hanyalah permainan dan bukan karya yang menghasilkan kebenaran. Filsafat diubah bentuknya menjadi literatur (sejenis tulisan) yaitu fiksi. Ketika segala sesuatu menjadi tekstualitas dan intertekstualitas dan tak sesuatupun, tetapi hanya ada dunia nyata dari minat manusiawi dan praksis manusiawi yang dijadikan lubang hitam. Inilah nihilisme.

Akhir dari filsafat dan akhir dari humanisme yang dinyatakan baik oleh Derrida maupun Rorty tentu saja akhir dari universalisme dan dengan demikian berakhirpula, tidak hanya sejarah tetapi juga humanitas sendiri (harus diingat bahwa konsep humanitas dihasilkan oleh para filsuf, produk teori filosofis).

c. Gadamer

Bila kita menguji dalam konteks apa yang saya katakan tentang Rorty dan Derrida, hermeneutika Gadamer barangkali dapat dilihat menyediakan usulan-usulan berarti untuk berfilsafat dalam jaman postnietzschean, postmodern, sesuatu yang belum ditemukan dalam Rorty atau Derrida. Jika karya Rorty dan Derrida dapat dikatakan membebaskan, dan jika memang konsep kebebasan menjadi perhatian dalam hermeneutika Gadamer. Konsep-konsep seperti progress, humanitas, rasio (filsafat) dan sejarah telah dilupakan oleh kubu relativistis dan nihilis.

Bila Hegel percaya bahwa "Kebenaran adalah keseluruhan", Gadamer tidak menyokong konsep totalitas atau tertutup, dalam

konsep Pengetahuan Hegelian. Bagi Gadamer, hanya ada satu hal yang dapat kita ketahui secara pasti, dan bahwa suatu macam absolute Hegelian melampaui jangkauan kita. Pemikiran filsafat, bukanlah sains sama sekali. Tidak ada klaim atas Pengetahuan definif, dengan kekecualian satu: pengetahuan dari akhir dari manusia dalam dirinya sendiri. Untuk mengenal batas akhir manusia adalah mengetahui paling tidak bagi kita tidak dapat ada akhir dari sejarah--dan maka makna tidak hanya apanya tetapi juga apa yang selalu dipertanyakan dan selalu diperbaharui.

Hermeneutika sangat dekat dengan dekonstruksi. Hermeneutika fenomenologis Gadamer mengandung strategi dekonstruktif asli yang menolak objektivisme modernistik dari pre-fenomenologis, hermeneutika romantik, sejenis hermeneutika yang terus dihadirkan di zaman ini oleh E. Betti dan Hirsch. Menurut Hoy, dekonstruksi Derrida setuju dengan kritik hermeneutik atas epistemologi tradisional. Dekonstruksi bukanlah penerus hermeneutika. Hermeneutika sangat postmodern seperti dekonstruksi. Ada dua pemikiran postmodern. Pertama, yang mewartakan bahwa modernitas telah berakhir bahwa jaman baru telah mulai. Jaman baru yang menggunakan masa lampau, dan pencapaian modern, tetapi ini mempunyai kebebasannya sendiri dan definisi-diri sendiri. Tipe pemikiran kedua adalah dekonstruktif, bekerja untuk menyingkirkan kesatuan-kesatuan dan ketertutupan dalam modernitas, tanpa melarikan diri dari mereka dan masuk pada suatu jaman baru.

Perbedaan di antara keduanya adalah demikian. Dekonstruksi menyingkirkan konsep tradisional tentang "kebenaran", realitas, dan pengetahuan tidak meninggalkan apa pun di dalam tempat mereka (nihilisme), sedangkan hermeneutika berusaha memecahkan pemahaman non-fondasionalis dan nonessensialis dari konsep-konsep ini.

Bagi hermeneutika, "kebenaran" tidak lagi diartikan "korespondensi" antara "pernyataan pikiran" dan realitas "objektif", dan makna tidak lagi mengandung sebagai sesuatu yang objektif, dalam dirinya sendiri pernyataan peristiwa-peristiwa semata-mata menunggu disingkap dan dihadirkan melalui *mirroring mind*. "Kebenaran" dan "Pemaknaan" mengacu sebagai pengganti operasi kreatif pada pemahaman manusia sendiri yang selalu interpretatif (tidak semata-mata representasional). Kebenaran hermeneutik tidak dapat dipisahkan dari proses interpretatif, dan makna seperti dipahami hermeneutik adalah apa yang muncul dari proses tersebut, yaitu transformasi praktis-eksistensial

yang terjadi dalam subjek yang menafsirkan sebagai akibat relasi aktifnya dengan teks, orang lain atau "dunia"nya. Kebenaran dan makna tidak memiliki "objektif" tentang mereka, mereka aspek integral dari peristiwa pemahaman sendiri, yang tidak dapat dipisahkan dari "permainan" pemahaman.

Dengan merekonseptualisasi kebenaran dan makna tersebut, hermeneutika juga merekonseptualisasi konsep pengetahuan. Apa yang dinamakan pengetahuan bukanlah pemilikan makna transendental, esensi translinguistik. Knowledge adalah pemahaman yang dibagikan sehingga komunitas pencari sampai pada hasil dari pertukaran pendapat yang bebas. Bagi Gadamer pemahaman adalah proses komunikasi.

Jika Derrida menolak konsep kebenaran seluruhnya, hal ini dikarenakan seperti metafisikus sendiri, dia menyamakan kebenaran dengan representasi. Gadamer menghancurkan dengan menyatakan bahwa kebenaran bukanlah sesuatu yang dengan mudah diungkap tetapi sesuatu yang harus dibuat - melalui pelaksanaan rasionalitas komunikatif. Filsafat adalah satu nama untuk pelaksanaan tanggungjawab ini.

Dengan pandangan dialogis atas pemahaman ini tersedia model untuk tatanan sosial yang berdasarkan bukan pada paksaan atau dominasi tetapi pada persuasi rasional, sejenis tatanan sosial toleran dan pluralis yang diberi rupa oleh retorika dan humanis masa lampau. Hermeneutika mengandung implikasi tertentu dari praksis sosial, ia mempromosikan pelaksanaan rasio kritis. Fungsi dari kritisisme hermeneutis adalah untuk mengekspos dan menentang bentuk-bentuk organisasi sosio-politik yang menekan dan proses komunikatif. Maka lingkup hermeneutik adalah satu dari penterjemahan prinsip kebebasan ke dalam realitas.

Hermeneutika Gadamer memang sesuatu yang menggunakan pencapaian masa lampau dan modern--namun dalam kaitan dengan konsepsinya yang diperbaharui tentang nosion tradisional dari kebenaran, makna dan pengetahuan. Karena Gadamer tidak menolak tradisi pemikiran barat, dia tidak mengutuk metafisika. Gadamer mengenal bahwa pemahaman manusia tidak dapat mentransendensi batasan-batasannya mencapai titik mutlak, tetapi selalu disituasikan secara kultural dan historis berakar pada tradisi. Gadamer mengerti hermeneutikanya sebagai suatu bentuk teori yangs memiliki skope universal, yang berminat akan seluruh pemahaman kita tentang dunia

dan maka seluruh bentuk yang didalamnya pemahaman mewujudkan dirinya.

5. Kesimpulan

Dunia post-modern adalah dunia penuh serangan bagi kebenaran. Ironisnya, pada saat yang bersamaan kaum relativis atau post-modernis yang menyerang kebenaran ditantang untuk menyingkirkan semua institusi yang ada, mereka di lain pihak menjadi konservatif. Ada dua tendensi yang kontradiktoris terhadap anarki dan konservatisme yang ditemukan dalam post-modernisme dan relativisme. Mereka disebut anarkis karena memindahkan stabilitas realitas dan kebenaran. Dan mereka mendukung konservatisme dengan satu-satunya hal yang ditinggalkan, yaitu apa yang sudah dipunyai.

Dari dua posisi tersebut, Lawson menunjukkan bahwa usaha "penelanjangan kebenaran" bersifat lemah dan kuat. Kuat karena menentang semua yang ada di masa lampau. Kelemahannya adalah tidak menghasilkan apa-apa. Oleh karena itu, Lawson berpendapat situasi dalam era post-modern ini memberi kemungkinan bagi pihak mana pun untuk jatuh ke dalam konservatisme atau anarkisme atau yang lebih baik menurutnya memberi alternatif baru untuk tetap mempertahankan yang lama dan memulai yang baru. Maka tidak ada gunanya menghilangkan sama sekali usaha pencarian kebenaran. Yang perlu memperbaikinya dan mengurangi unsur-unsur absolutismenya, mengakui juga adanya kebenaran dalam huruf k kecil.

Usaha mengatasi Metafisika yang dirintis oleh Nietzsce menandai akhir dari filsafat dan sains. Rumusannya jelas: Sains dan Filsafat harus membuang keluar klaim-klaim metafisis yang maha besar dan memandang dirinya sendiri dengan lebih sederhana; hanya seperti rangkaian dari naratif, tuturan, pembicaraan.

Akibat-akibat yang menandai usaha pembongkaran Tradisi metafisis modern bisa ditunjukkan sebagai berikut. Paham antropomorfisme diganti menjadi logosentrisme. Akibatnya minat pada Subjek-Objek digantikan menjadi minat pada desentralisasi manusia yang berpusat pada masalah Sains dan Bahasa. Bahasa menjadi perhatian utama menggantikan rasio. Praksis lebih ditekankan dibandingkan teori.

Filsafat dengan huruf F besar harus menjadi filsafat dalam f kecil. Klaim kebenaran yang sah dan bersifat universal dihancurkan dan diganti menjadi kebenaran bersifat relatif, partikular dan semata-mata

merupakan hasil dari fiksi pribadi tiap orang. Totalitas dan Esensi dihancurkan diganti dengan Pluralisme. Nihilisme dan relativisme tampil dan menjadi musuh utama sains dan filsafat.

Dari warisan Nietzsche di atas, paling tidak ada tiga tokoh yang berusaha menanggapi: Rorty - Derrida - Gadamer. Rorty dengan latar pragmatisme dan filsafat analitisnya mengusulkan bahwa epistemologi sudah berakhir, sebagai konsekuensinya filsafat dan sains juga berakhir, bahkan manusia sudah mati. Ia menganjurkan mengganti filsafat dengan bacaan fiksi yang menyenangkan dan menciptakan solidaritas manusia. Juga baginya perlu praksis daripada terus menerus dikungkung oleh teori. Ia jatuh ke dalam relativisme dan nihilisme. Berbeda dengan Rorty, Derrida berusaha memberi cara mengatasi Tradisi dengan metode dekonstruksi atas teks-teks filsafat. Dampak positifnya, manusia modern diresapi oleh kesadaran akan dominasi totalitas dan esensi atas filsafat yang melahirkan totalitarianisme dan dogmatisme. Namun sayang, dengan dekonstruksinya, Derrida jatuh ke dalam nihilisme. Gadamer tampil dengan memberikan jalan keluar untuk tetap berfilsafat dalam zaman postmodern ini. Jalannya adalah dengan hermeneutika. Dengan hermeneutika rasanya paling mungkin orang berfilsafat sekaligus mengatasi metafisika Tradisional dengan segala unsur pengikatnya. Hermeneutika adalah teori kritis yang mengantar pada demokrasi dan kebebasan berpikir dalam ruang komunikasi antar individu.

-oo0oo-

Daftar Pustaka:

Erickson, S.A.,
1990 *Nietzsche and Postmodernity*. Philosophy Today, Summer, Chicago, Illinois.
Lawson, Hilary,
---- *Stories about Stories, hal XI-XXVIII*
Madison, G.B.,
1992 *"Coping with Nietzsche's Legacy": Rorty, Derrida, Gadamer.* Philosophy Today, Spring, Chicago, Illinois.
Muldoon, Mark. S,
1992 *"Henry Bergson and Postmodernism"*. Philosophy Today, Summer, Chicago, Illinois.

RALAT DRIYARKARA Edisi No. 3 Tahun XIX

Ralat Naskah: **Paham Kristen dan Sains Modern: Catatan Historis**, oleh **Prof. Dr. Louis Leahy**.

01. **Halaman 31:**
Alinea 2, baris terakhir:
tertulis: "Ketiga sarjana yang terbesar tersebut tak berlebihan bila dipandang penting."; **seharusnya:** "Pentingnya ketika sarjana yang terbesar itu tak mungkin dilebih-lebihkan."
Alinea 3, baris pertama:
tertulis: "Paham-paham ketiga tokoh ..."; **seharusnya:** "Meskipun paham-paham ketiga tokoh ..."

02. **Halaman 32:**
Alinea 1, baris pertama:
tertulis: "manusiawi untuk mengontrol orang-orang zaman mereka..."; **seharusnya:** "manusiawi untuk mengerti dan mengontrol dunia ini. Pengaruh radikal mereka tak teramalkan baik bagi orang-orang zaman mereka ..."
Alinea 2, baris kedua dan ketiga:
tertulis: "yang tinggal dalam kegiatannya *ad extra*,..."; **seharusnya:** "yang tinggal transenden dan, karena transendensi radikal itu, mampu mengkombinasikan kegiatan-Nya *ad ektra*,..."
Alinea 2, baris ketujuh:
tertulis: "eksperimen"; **seharusnya:** "eksperimentasi"

03. **Halaman 33:**
Alinea 2, baris kelima:
tertulis: "... Abad Pertengahan, menggantikan asumsi teologis..."; **seharusnya:** "... Abad Pertengahan, berlainan dengan metode aprioristik Aristotelian menggantikan asumsi teologis..."

04. **Halaman 34:**
Alinea 1, baris ketujuh:
tertulis: "... suatu formula yang 'fit'..."; **seharusnya:** "... suatu formula yang ditemukan berkat eksperimentasi, seperti dilukiskan dengan Einstein dan Planck: suatu formula yang 'fit' ..."
Alinea 4, baris ketiga:
tertulis: "...kepercayaan dan elaborasi..."; **seharusnya:** "... kepercayaan itulah, dan elaborasi ..."

05. **Halaman 35:**
Alinea 1, baris pertama:
tertulis: "...de-devinisasi,..."; **seharusnya:** "...de-divinisasi,..."

06. **Halaman 36:**
Alinea 1, baris pertama: **tertulis:** "fantastis"; **seharusnya:** "fantasis"
Alinea 3, baris ketiga : **tertulis:** "... sejak beberapa waktu lalu, ..."; **seharusnya:** "... sejak beberapa tahun, ..."

STOP PRESS !!!

Telah terbit ...
Tiga buku bercorak "**Capita Selecta**":

JELAJAH HAKIKAT PEMIKIRAN TIMUR
HAKIKAT PENGETAHUAN DAN CARA KERJA ILMU-ILMU
DISKURSUS KEMASYARAKATAN DAN KEMANUSIAAN

Ketiga buku hasil kerjasama Redaksi Majalah Driyarkara dengan Penerbit PT. GRAMEDIA itu mencoba menawarkan gagasan-gagasan filosofis dengan bertumpu pada 3 tema besar yaitu khasanah pemikiran timur, epistemologi Barat, dan pemikiran-pemikiran seputar problem manusia dan masyarakat.

Para pelanggan dan peminat majalah Driyarkara dapat memiliki ketiga buku itu di toko-toko buku Gramedia atau melalui Redaksi Majalah Driyarkara. Buku pertama seharga Rp 7.000, buku kedua Rp 5.000, dan buku ketiga Rp 9.500 (termasuk ongkos kirim). Pembayaran dilangsungkan di muka.

SIEM OFFSET JAKARTA TEL. 4747574