

MAJALAH FILSAFAT

DRIYARKARA

ISSN 0126-0243

Th. XIX No. 2



POLEMIK TUTURAN POLEMIK TINDAKAN

★ **Hubungan Antar Pribadi**

Dr. Alex Lamur

★ **Pertautan Berkata Dan Bertindak**

Redaksi Driyarkara

★ **Proyek Demokrasi Dalam Republik Kognisi**

Henry Priyono

★ **Revolusi Media Komunikasi**

Redaksi Driyarkara

★ **Kritik Atas Patologi Modernitas Dan (Post) Modernisme**

E. Budi Hardiman



cover: Nana

DRIYARKARA

majalah filsafat
sekolah tinggi filsafat
driyarkara, jakarta

Th. XIX
No. 2
1992/1993

Penerbit
Seksi Publikasi
Senat Mahasiswa
STF DRIYARKARA, Jakarta

Pemimpin Umum
Bambang Rudianto

Staff Redaksi
Sudri, Hendra, Julius, Setyo,
Mispas, Charles
Satrio

Sekretaris/Administrasi
Puapo, Yanti, Anton

Kesangan
Rento

Distribusi
Desty, Gundo, Bambang
John da Costa

Illustrator
Rubianto
Setyodarmo

Alamat Redaksi
Majalah DRIYARKARA
Jl. Persebaran Negara 31 A
Kotak Pos 1397, Jakarta 10013
Tel. 4247129, 4209377

Terbit
4 (empat) nomor setahun

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

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

DAFTAR ISI

Dari Redaksi	1
HUBUNGAN ANTAR PRIBADI	2
Dr. Alex Lanur	
PERTAUTAN BERCATA DAN BERTINDAK	8
Analisis Makna Bahasa Sehari-hari dari John Langshaw Austin Redaksi Driyarkara	
PROYEK DEMOKRASI	21
DALAM REPUBLIK KOGNISI Herry Priyono	
REVOLUSI MEDIA KOMUNIKASI	24
Analisis Bahasa Sebagai Faktor Perubahan Budaya Menurut Marshall McLuhan Redaksi Driyarkara	
KRITIK ATAS PATOLOGI MODERNITAS	42
DAN [POST]MODERNISME F. Budi Hardiman	
INDEKS TEMATIS	63
Redaksi	



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 analitis yaitu sanggup mendalami unsur-unsur permasalahan manusia, maupun sifat sintetis yaitu melihat unsur-unsur itu dalam kesatuannya serta artinya bagi manusia.

POLEMIK TUTURAN DAN POLEMIK TINDAKAN

Dari Redaksi

Berhadapan dengan dunia yang pada dirinya bersifat *transenden* dan *imanen*, manusia mau tidak mau begumul dengan "dunia" konsep. *Transenden* karena manusia tak bisa mengungkap realitas dunia sehabis-habisnya, dan *imanen* karena dunia dialami secara konkret oleh manusia. Dalam konteks ini, manusia adalah makhluk yang membentuk kategori. Melalui kategori-kategori, dunia dipahami dalam bentuk bahasa konvensional yang memudahkan konsep pemahaman bersifat universal.

Bahasa mengandung kemampuan koordinasi. Ia menjadi media rasio dan intelegensi manusia berkembang. Melalui bahasa, manusia bisa memilah-milah pikiran yang terdistorsi atau terkontaminasi. Bahasa tidak hanya mengemukakan pikiran, **tetapi juga membentuknya**, ujar Merleau-Ponty dalam *Phénoménologie de la perception*. Ia bisa mempertautkan seseorang dengan orang lain. Bahasa juga mengandung tindakan, karena dengan bahasa kita membentuk dan menyusun sesuatu dari kenyataan.

Kisah nyata Helen Keller - seorang gadis yang bisu, tuli, dan buta - melukiskan betapa bahasa merupakan "simbol" representasi intelegensi manusia dalam memahami dunia. Karl R. Propper mengakuinya secara formal dalam *Consciousness and Perception*, ".... daya intelektualnya berkembang dengan mengagumkan sejak dia diberi kesempatan untuk menguasai suatu bahasa simbolis".

Bahasa tidak selalu ada pada posisi positif dalam perkembangan intelegensi manusia. Lahirnya teori kritis yang dipelopori oleh Mazhab Frankfurt, dan dilanjutkan oleh Jürgen Habermas, mendobrak rasionalitas tindakan penguasaan atau penaklukan yang telah mengakar dalam pola pikir masyarakat modern. Dalam *Theory of Communicative Action* Habermas mengintrodusir pentingnya diskursus bebas paksaan, komunikasi inter-subjektif, pembentukan konsensus. Demikian pula berkembangnya aliran hermeneutik, analitik bahasa baik yang bercorak filosofis atau sosio-budaya, membuktikan kini manusia tidak cukup begumul dengan konsep tapi sudah saatnya menempatkan konsep dalam proporsi yang sejalan dengan proses 'humanisasi' manusia.

Polemik tuturan dan polemik tindakan akan dilihat dalam seluruh karangan-karangan dalam edisi komunikasi ini. Benarkah kita telah memanfaatkan seradikal mungkin bahasa dalam fungsinya, atau justru tereksplorasi mentah-mentah oleh membanjirnya simbol-simbol bahasa yang bertendensi ekspansif dan destruktif.

HUBUNGAN ANTAR PRIBADI

Dr. Alex Lanur

Pengantar

Banyak orang dan banyak filsuf dapat ditampilkan untuk menganalisis masalah ini.¹ Namun demikian menurut pendapat kami, tidak ada jeleknya menampilkan analisis seorang filsuf saja. Namanya **Martin Buber** (1878-1965). Dia memang banyak berkecimpung dalam bidang hubungan antar pribadi.

Menampilkannya hanya bermaksud menjadikan dia teman bicara atau penolong saja yang mudah-mudahan dapat menolong membentuk pendapat dan sikap pribadi sehubungan dengan masalah hubungan antar pribadi ini. Dan andaikata orang sampai pada pendapat yang jernih dan sikap yang tepat dalam hubungannya dengan orang atau orang-orang lain - tanpa sumbangan atau bantuan Martin Buber - masalah yang sebenarnya sudah terpecahkan. Namun demikian walaupun hal ini benar-benar terjadi, sumbangan Martin Buber sebagai teman bicara atau sebagai penolong tidak dapat begitu saja diabaikan.

1. Aku-Engkau dan Aku-Itu²

Sehubungan dengan masalah ini, Martin Buber secara singkat membedakan dua sikap dasar atau hubungan. Yang pertama disebutnya Aku-Engkau (*I-Thou*) dan yang kedua Aku-Itu (*I-It*). Secara sederhana dapat dikatakan: hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) antara lain bersifat timbal-balik, langsung, aktual, dinamis, intensif, dan tak terkatakan. Apapun sifat dan ciri-cirinya, yang paling menentukan dalam hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) ini adalah bahwa Engkau (*Thou*), yaitu orang lain, diterima, diakui, diperlakukan sebagai pribadi yang unik, sebagai tujuan di dalam dirinya sendiri. Artinya, orang lain

¹ Antara lain, Herman Cohen (1842-1918), Franz Rosenzweig (1886-1929) dan Gabriel Marcel (1889-1973).

² Martin Buber, *I and Thou*, New York, 1958, hlm. 3-137, terutama hlm. 3-72.

itu diterima, diperlakukan bukan sebagai Aku (*I*) yang lain. Dia dibiarkan menjadi dirinya sendiri; kepadanya diberikan ruang gerak untuk menjadi dirinya sendiri. Dan agar hal ini dapat terjadi, perlulah ada jarak antara Aku (*I*) dan Engkau (*Thou*) atau orang lain itu. Tanpa adanya jarak ini, selalu ada bahaya bahwa Engkau (*Thou*) atau orang lain dilebur dalam Aku (*I*) dan menjadi bagian darinya.

Berbeda dengan hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) adalah hubungan Aku-Itu (*I-It*). Perbedaan itu tampak dalam sifat-sifat dan ciri-cirinya. Adapun sifat-sifat hubungan itu antara lain adalah: sepihak, tidak aktual, posesif. Dalam hubungan itu, orang lain (Engkau) diperlakukan hanya sebagai alat atau instrumen saja dari si Aku untuk memenuhi kebutuhannya. Orang lain hanyalah merupakan bagian saja dari si Aku.

2. Dari Aku-Itu ke Aku-Engkau

Namun demikian Martin Buber sendiri juga mengatakan yang berikut ini. Hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) dan hubungan Aku-Itu (*I-It*) tidak berbeda secara mutlak. Bentuk hubungan yang satu dapat "melangkah" atau "menyeberang" ke bentuk hubungan yang lain. Artinya, hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) seringkali merosot menjadi hubungan Aku-Itu (*I-It*). Di lain pihak juga dapat terjadi bahwa hubungan Aku-Itu (*I-It*) berubah, berkembang, meningkat menjadi hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*). Hubungan Aku-Itu (*I-It*) bahkan tidak merupakan sesuatu yang jahat atau tidak baik.³

Jika demikian keadaannya, sulitlah untuk tidak mengakui bahwa antara kedua bentuk hubungan ini terdapat sedikit perbedaan. Namun serentak pula harus ditambahkan bahwa kedua bentuk hubungan tersebut dalam kenyataannya tak terpisahkan. Artinya, jika hal ini benar, maka juga harus dikatakan bahwa dalam kenyataannya dua bentuk hubungan ini selalu hadir bersama-sama, meskipun kadarnya berbeda-beda. Pernyataan ini mau menyatakan hal yang berikut: suatu hubungan disebut hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) atau hubungan Aku-Itu (*I-It*) hanya karena salah satu unsurnya - entah Engkau (*Thou*) entah Itu (*It*) - lebih dominan daripada unsur lainnya. Dengan kata lain, suatu hubungan disebut hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) hanya karena unsur Engkau (*Thou*) lebih dominan dari pada unsur Itu (*It*)

³ Ibid., 5-6.

dan sebaliknya. Karena itu dipandang dari sudut ini - juga karena hubungan Aku-Itu (*I-It*) bukanlah sesuatu yang jahat atau tidak baik - tidak ada salahnya kalau orang mulai memasuki hubungan dengan orang lain sebagai Aku-Itu (*I-It*) dengan harapan bahwa hubungan itu mudah-mudahan "berakhir" atau "mencapai puncaknya" dalam hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*). Pada kenyataannya tidak sedikitlah hubungan antar pribadi yang berawal dari hubungan Aku-Itu (*I-It*).

3. Tidak Selalu Timbal-Balik

Berulang kali Martin Buber menyatakan bahwa agar sungguh-sungguh nyata haruslah hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) itu bersifat timbal-balik.⁴ Sifat timbal-balik tidak sama dengan menjadi satu atau melebur. Dalam hubungan yang bersifat timbal balik itu, orang-orang yang masuk ke dalamnya tetap berbeda satu sama lain; mereka tetap menjadi dirinya sendiri.

Namun di kemudian hari⁵, ia menambahkan catatan atas pernyataan tersebut. Secara khusus ia mengatakan bahwa hubungan antara seorang guru dan muridnya serta antara seorang dokter dan pasiennya, misalnya, tidak dapat bersifat timbal-balik. Sebab demikian katanya, apabila seorang guru menerima muridnya atau seorang dokter menerima pasiennya dalam "pertemuan" yang begitu dekat tetapi serentak pula bertindak sebagai seorang guru atau seorang dokter, maka pelayanannya mustahil menjadi efektif. Atau dengan perumusan yang lebih umum: dalam hubungan-hubungan di mana yang satu "menjalankan pengaruhnya" atas yang lain karena fungsinya yang tertentu, maka sifat timbal-balik hubungan tersebut tidak pernah total. Dalam keadaan seperti itu hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) tidak ada; hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) itu bahkan harus diubah atau dimodifikasikan.

Paling tidak, pada saat orang mulai masuk ke dalam suatu hubungan dengan orang lain, keadaan yang serupa dapat terjadi. Memang benarlah bahwa hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) itu - apabila mencapai kepenuhan atau kesempurnaannya - berarti *mengakui atau mengukuhkan orang lain, menghadirkan orang lain, melihat orang lain,*

⁴ Ibid., 15.

⁵ Ibid., 131-134; Martin Buber, *The Knowledge of Man*, London, 1965, 166-184.

dan mengalami pihak lain. Semuanya ini oleh Martin Buber disebut sebagai unsur hakiki dialog yang sejati atau pengakuan serta pengukuhan yang sejati. Namun pernyataan-pernyataan ini kiranya mau menyatakan - paling tidak, pada "saat" seseorang mulai masuk ke dalam hubungan dengan orang lain - masuknya atau keberaniannya untuk masuk ke dalam hubungan dengan orang lain itu merupakan prakarsanya. Hal itu merupakan usaha atau tindakan atau bahkan tindakan yang berani dari orang yang bersangkutan sendiri. Tetapi apakah orang lain, dengan siapa dia mengadakan hubungan, menanggapi dengan cara yang sama atau bahkan samasekali tidak menanggapinya, hal itu tidak menjadi urusannya. Hal itu samasekali tergantung pada kedirian serta kebebasan orang yang lain itu.

4. Cenderung Menjadi Beku

Menurut Martin Buber⁶, memang benar bahwa masuk ke dalam hubungan dengan orang lain berarti masuk ke dalam persekutuan (*communion*) dengannya. Sebagai demikian hal tersebut merupakan suatu kegiatan, suatu keaktifan, suatu tindakan, suatu actus. Namun tidak dapat disangkal bahwa masuk ke dalam hubungan itu sebenarnya bertujuan untuk mencapai suatu kebersamaan (*community*) dengan orang lain. Apakah kebersamaan (*community*) dengan orang lain itu? Kebersamaan (*community*) dengan orang lain adalah kebiasaan, habitus, untuk mengadakan persekutuan dengan orang lain (*the habit of communing*). Dengan kata lain, kebersamaan (*community*) dengan orang lain adalah perluasan persekutuan (*communion*) dalam ruang dan waktu. Dengan demikian hal ini mengacu kepada suatu keadaan yang biasa, yang tetap, yang statis.

Hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) betapapun aktif dan dinamisnya, cenderung "bergerak" menuju suatu keadaan yang tetap, yang statis. Kegiatan keaktifan atau tindakan untuk mengadakan hubungan itu cenderung menjadi dan pada kenyataannya menjadi suatu keadaan berhubungan yang "membeku". Keadaan ini tidak dapat tidak membawa pembatasan. Namun demikian, "pembekuan" yang serentak pula membawa pembatasan ini, tidak jarang merupakan berkah yang

⁶ Ibid., 63; bdk. Andrew Tallon, *Person and Community. Buber's Category of the Between*. *Philosophy Today* 17 (1973), hlm. 62-83, terutama hlm. 67-74.

tidak ternilai besarnya. Keadaan "beku" ini tidak jarang memberikan arah kepada kegiatan, keaktifan atau tindakan untuk mengadakan hubungan dengan orang lain serta membantu memurnikan, "mengawetkan" dan mengabadikan hubungan itu.

5. Aku-Engkau Hanya Salah Satu Bentuk Saja

Sulit menyangkal bahwa Martin Buber sangat menekankan dan menghargai hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) dalam bentuknya yang paling aktual dan paling langsung.⁷ Namun dengan berpendapat, berlaku, dan bersikap seperti itu, selalu ada bahaya untuk memutlakkan peranan dan kedudukan hubungan seperti itu. Pemutlakkan juga pada gilirannya membawa akibat bahwa bentuk hubungan antar pribadi yang beraneka ragam dalam kenyataan turut dibatasi. Bentuk hubungan antar pribadi dalam kenyataannya lebih banyak jumlahnya daripada hubungan Aku-Engkau (*I-Thou*) yang aktual dan yang langsung saja.

Ada baiknya kalau bahaya ini tidak dianggap sepi saja.

Penutup

Kami sudah berusaha sedapat mungkin menampilkan Martin Buber - dengan dan melalui beberapa butir pemikirannya - sebagai teman bicara dan penolong untuk membentuk pendapat pribadi yang jernih dan sikap yang tepat dalam hubungan dengan orang atau orang-orang lain. Mudah-mudahan usaha ini tidak banyak menyeleweng dari tujuan tersebut.

-ooo-

⁷ Lih. catatan no. 2 di atas.

Daftar Pustaka

Martin Buber,

1958 *I and Thou*, New York.

1961 *Between Man and Man*, Boston.

1965 *The Knowledge of Man*, London.

Maurice Friedman,

1976 Martin Buber: *The Life of Dialogue*, Chicago-London.

Alex Lanur,

1981 *Hubungan Dialogal Ditinjau dari Sudut Filsafat Manusia*, dalam BASIS XXX, hlm. 233-237.

1985 *Martin Buber dan Prinsip Dialogisnya. Beberapa Catatan*, dalam **Orientasi, Pustaka Filsafat dan Teologi**, XVII, hlm. 120-137.

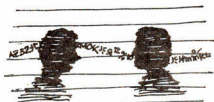
Paul A.Schilpp & Maurice Friedman,

1967 *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle-London.

Andre Tallon,

1973 *Person and Community. Buber's Category of the Between*, dalam **Philosophy Today** 17, hlm. 62-83.

-oo0oo-



PERTAUTAN BERKATA DAN BERTINDAK

Analisis Makna Bahasa Sehari-hari
John Langshaw Austin

Redaksi Driyarkara

Artikel ini diolah kembali oleh Satriyo Widyatmoko dari skripsi Deshi Ramadhani, Thomas Aquino, **Pertautan "Berkata" dan "Bertindak". Problematika Performativitas dan Ilokusi dalam Filsafat Bahasa Sehari-hari John Langshaw Austin**, 1992, Jakarta: STF Driyarkara. Skripsi ini menguraikan pemikiran Austin tentang cara pemakaian bahasa sehari-hari, dengan evaluasi kritis dari Keith Graham yang menyempurnakan pemikiran Austin dan tambahan dari John Robert Ross mengenai analisis performatif yang membawa gagasan Austin ke dalam dunia linguistik. Akan tetapi, artikel ini membatasi diri pada pemikiran Austin saja. Kesannya memang menjadi terputus, karena Austin sendiri belum menyelesaikan secara memuaskan persoalan-persoalan yang muncul dalam analisisnya.

Pengantar

Bumi yang kita diami ini rasanya semakin lama semakin sempit. Derasnya arus informasi akibat perkembangan teknologi komunikasi menjadikan kita sebagai warga dunia, dan sekaligus menyadarkan kita betapa pentingnya bahasa sebagai sarana untuk berkomunikasi, berhubungan dengan orang lain. Dengan bahasa orang mendapatkan kesesuaian satu dengan yang lain sehingga terciptalah perdamaian. Namun, dengan bahasa pula kedamaian dihancurkan lewat kesalahpahaman, cemooh-cemooh, bahkan peperangan. Penggunaan bahasa tak bisa dilepaskan dari segala tingkah-laku manusia.

Jika kita sudah mempunyai gambaran tentang peran sangat penting dari bahasa seperti dilukiskan tadi, dapat saja muncul pertanyaan: kalau begitu, adakah hubungan antara "berkata" dan "bertindak"? Bagaimana hubungan itu dijelaskan? Bagaimana dengan bahasa berita yang hanya menggambarkan suatu realitas? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini pula yang muncul dalam berbagai aliran pemikiran filsafat dalam abad ke-20 ini.

John Langshaw Austin (1911-1960) adalah seorang filsuf Inggris yang mencoba memecahkan persoalan-persoalan itu dengan mengajukan pemikirannya mengenai dua macam cara pemakaian bahasa, yaitu *tuturan konstatif* dan *tuturan performatif*, masing-masing dengan kriterianya sendiri. Lebih lanjut ia membedakan tindak tuturan yang dilakukan seseorang ke dalam tiga bentuk: *lokusiner*, *ilokusiner*, dan *perlokusiner*. Dari dua macam perbedaan ini, kemudian dicari titik singgung untuk menjelaskan hubungan antara "berkata" dan "bertindak" serta kriteria yang ada untuk menentukan hubungan yang ada antara kedua hal itu.

Tulisan ini bermaksud menguraikan secara singkat pemikiran Austin tersebut dengan mengikuti pola penjelasan di atas. Mula-mula akan diuraikan tentang perbedaan dua macam tuturan dengan kriteria masing-masing, kemudian penjelasan mengenai tiga macam tindak tuturan, dan yang terakhir hubungan yang ada antara perbedaan cara pemakaian bahasa itu dengan perbedaan tindak tuturan, masih dalam rangka penjelasan pertautan antara "berkata" dan "bertindak".

1. Latar Belakang Pemikiran¹

Dalam buku *Tractatus Logico-philosophicus*, Ludwig Wittgenstein mengatakan: *Alle Philosophie ist Sprachkritik* (setiap filsafat adalah kritik atas bahasa). Memang satu tema yang menjadi pokok refleksi pemikiran filsafat dalam abad 20 ini adalah bahasa. Berbagai macam aliran yang menaruh perhatian khusus dalam masalah bahasa bermunculan, misalnya filsafat analitis yang muncul di Inggris dipelopori oleh George Moore, yang lain adalah Bertrand Russell dengan *atomisme logis*-nya. Sementara di Prancis, pemikiran tentang bahasa dikemukakan oleh Ferdinand de Saussure, yang diteruskan oleh Claude Levi-Strauss, "Bapak Strukturalisme Prancis"².

¹ Berbeda dengan ilmu pengetahuan modern, filsafat selalu harus berdialog dengan sejarahnya, karena itu pada bagian ini akan diuraikan *trend* pemikiran yang berkembang di Eropa, khususnya di Inggris dan Jerman, tempat Austin mengembangkan pemikirannya. Pokok-pokok yang terdapat di sini dapat dibaca uraiannya yang lebih panjang pada buku Bertens, Kees. 1983. *Filsafat Barat Abad XX. Inggris-Jerman*. Jakarta:Gramedia.

² Uraian lebih lengkap tentang Strukturalisme Prancis dapat dilihat dalam buku Bertens, Kees. 1985. *Filsafat Barat Abad XX. Prancis*. Jakarta:Gramedia. Hal.379ff.

Filsafat analitis hendak menguraikan pernyataan-pernyataan filosofis ke dalam detail-detail kecil untuk menjelaskan pemikiran yang terdapat di dalamnya. Analisis bahasa ini terutama bukan bermaksud untuk menemukan kebenaran pernyataan-pernyataan itu, tetapi lebih untuk menguraikan makna pernyataan. Sebab, menurut Moore, yang paling penting dalam mengemukakan pemikiran adalah bagaimana menangkap makna pertanyaan-pertanyaan dengan jelas dan tepat. Banyak persoalan dalam filsafat ternyata tidak lain daripada persoalan semu dan menghilangkan begitu saja, kalau diselidiki dengan cermat apakah yang sebenarnya hendak dipertanyakan olehnya.

Dengan analisisnya, Moore hendak meneliti pemikiran-pemikiran para filsuf dengan menguraikan bahasa yang digunakan. Ia tidak memperhatikan apakah pemikiran itu mengungkapkan fakta atau tidak, sehingga kriteria benar atau tidak benar, yang dinilai dengan membandingkannya dengan fakta, tidak diperhatikan juga. Ia lebih mementingkan apakah pernyataan itu bermakna atau tidak.

Bertrand Russell memperkembangkan filsafat analitis ini dengan teori *atomisme logis*-nya. Menurutny, bahasa berfungsi untuk melukiskan realitas, karena itu bahasa berhubungan erat dengan fakta-fakta, yaitu ciri atau relasi yang dimiliki benda-benda. Fakta-fakta ini tak dapat bersifat benar atau salah, yang dapat bersifat benar atau salah adalah pernyataan yang melukiskan realitas itu. Maka, Russell menguraikan suatu pernyataan ke dalam bentuk yang paling sederhana (*proposisi atomis*) yang mengacu pada satu fakta atomis. Makna pernyataan itu ditentukan oleh kebenarannya dalam melukiskan fakta atomis. Namun, bahasa yang dimaksudkan oleh Russel bukanlah bahasa biasa, melainkan bahasa sempurna yang lepas dari kekaburan dan kemenduaartian, segi *logis*-nya, sehingga bahasa sehari-hari yang dipandang menyesatkan harus direduksi lebih dahulu ke dalam bahasa ideal.

Analisis yang berdasarkan pandangan bahwa suatu pernyataan hanya bermakna bila mengacu suatu fakta, lebih ditekankan lagi oleh neopositivisme logis. Untuk menganalisis makna ini dipakai *prinsip verifikasi*, bahwa suatu pernyataan bermakna bila dapat ditunjukkan benar atau salahnya berdasarkan fakta empiris. Namun, prinsip verifikasi ini perlu diperluas batasannya, jika tidak, pernyataan mengenai masa lampau, misalnya, akan menjadi tak bermakna, karena tak lagi ada bukti empiris yang terlihat. Masalah ini berlanjut juga dengan pernyataan mengenai suatu nilai, sampai pada pendapat bahwa

prinsip verifikasi sendiri tak mempunyai makna, karena tak dapat diverifikasi.

Permasalahan yang dihadapi para analis bahasa ideal dan neopositivis seputar makna suatu pernyataan mendapat angin baru oleh pemikiran John Langshaw Austin. Berbeda dengan pemikiran atomisme logis yang meneliti makna bahasa ideal, Austin malah memusatkan perhatiannya pada bahasa pergaulan sehari-hari. Atas dasar penelitiannya dalam bahasa percakapan dalam kelompoknya yang berkumpul setiap hari Sabtu, Austin membuat perbedaan antara pernyataan yang dapat dipastikan benar atau salah karena melukiskan fakta dan pernyataan yang tak dapat dipastikan benar atau salah karena tidak melukiskan fakta melainkan menyatakan suatu perbuatan. Ia sampai pada pendapat itu justru karena ia meneliti bahasa sehari-hari, yang tidak hanya mengungkapkan pengertian logis menyangkut realitas indrawi, tapi juga pernyataan mengenai nilai, yang dianggap bermakna karena juga mengungkapkan sesuatu.

2. Tuturan Konstatif - Tuturan Performatif

Apabila saya berkata, "Ada empat puluh murid dalam kelas I-1", atau, "Saya mempunyai uang lima ribu rupiah", pernyataan saya ini bisa dinilai benar atau salah, karena apa yang dinyatakan adalah suatu keadaan faktual. Ada fakta yang dinyatakan di dalamnya, sehingga pernyataan ini disebut *tuturan konstatif*. Adapun kualifikasi benar atau salahnya dapat dibandingkan dengan fakta yang ada (diverifikasikan).

Akan tetapi, apabila seorang berkata, "Saya berjanji untuk mencintai engkau seumur hidup saya", atau dalam suatu upacara peresmian, Bapak Gubernur berkata, "Saya menyatakan Pameran Kerajinan Tangan ini dibuka," orang-orang ini tidak menyatakan suatu realitas indrawi, suatu fakta. Mereka membuat pernyataan yang bersangkutan dengan tindakan. Ada perbuatan yang dilakukan dengan mengucapkan kata-kata itu, dalam hal ini perbuatan mengadakan perjanjian dan perbuatan meresmikan. Dengan menyatakan kalimat itu, suatu penampilan (*performance*) dilakukan. Karena menyatakan suatu perbuatan tertentu, pernyataan semacam ini disebut *tuturan performatif*.

Menurut Austin, tuturan performatif ini tidak dapat dinyatakan benar atau salah, karena tuturan semacam ini tidak diperbandingkan dengan suatu fakta atau realitas indrawi. Tuturan performatif hanya

bisa dinilai berhasil atau gagal, berdasarkan perbuatan yang dinyatakan itu dilakukan atau tidak. Austin mengklasifikasikan tuturan performatif ini menjadi wajar atau tidak wajar (*happy or unhappy*); artinya apakah pernyataan itu diucapkan pada tempatnya atau tidak, wajar atau tidak. Untuk menentukan apakah suatu tuturan performatif itu wajar atau tidak, Austin mengajukan enam syarat tuturan performatif yang wajar.

Syarat pertama, harus ada situasi tertentu yang mengizinkan suatu pernyataan mempunyai efek tindakan. Apabila suatu tuturan performatif diucapkan dalam situasi yang tidak mengizinkan tindakan yang dituturkan itu, tuturan performatif itu gagal dan tak bermakna apa-apa. Di suatu lingkungan di mana poligami tidak diizinkan, seorang pria yang telah menikah mengucapkan, "Saya mengambil engkau menjadi istri saya yang sah", kepada wanita lain, tuturan performatif ini gagal dan tidak bermakna apa-apa.

Syarat kedua, tuturan performatif harus diucapkan oleh orang yang mempunyai kompetensi dalam hal itu. Pernyataan "Saya mengangkat saudara menjadi pendeta gereja ini", yang diucapkan oleh seorang Ketua RT yang tidak termasuk Dewan Gereja tersebut adalah suatu tuturan performatif yang tidak memenuhi syarat. Contoh lain, "Saya menunjuk engkau sebagai presiden" yang diucapkan bukan oleh Ketua MPR/DPR dalam Sidang Umum, bukanlah suatu tuturan performatif yang berdaya guna.

Syarat ketiga, situasi tertentu yang diperlukan harus berlaku bagi semua orang yang terlibat dalam penuturan. Dalam suatu upacara pernikahan kristiani, tuturan performatif sang pastor, "Atas nama Gereja, dengan ini saya mensahkan engkau berdua sebagai suami-istri" hanya berlaku setelah kedua mempelai menyatakan kesediaannya untuk menjadi suami-istri. Secara praktis sebenarnya syarat ketiga ini mirip dengan syarat pertama.

Syarat keempat, tuturan performatif menjadi gagal apabila orang yang terlibat tidak menanggapi sepenuhnya. Sebagai contoh, "Saya mengajak kamu pergi menonton bioskop", sementara orang kedua tidak mengatakan "baik, saya mau." Dengan syarat ini hendak ditegaskan bahwa memang diperlukan suatu keterbukaan kedua belah pihak untuk saling menanggapi sepenuhnya agar tuturan itu benar-benar menjadi tindakan yang sesuai dengan yang dituturkan.

Syarat kelima dan keenam menyangkut kesesuaian pikiran, maksud, dan perasaan orang yang mengucapkan tuturan performatif itu

dan bahwa ia secara nyata menindakkan apa yang diucapkannya. Jika syarat kelima dan keenam ini tidak dipenuhi, yang terjadi adalah inkonsistensi atau ketaksetiaan. Kalimat basa-basi, "Saya turut berbahagia atas pernikahan Saudara" yang diucapkan seseorang yang sakit hati karena pacarnya lah yang diambil oleh orang yang diberi ucapan selamat, menurut Austin bukanlah tuturan performatif yang wajar. Atau, kegagalan itu menyangkut maksud penutur, kalau misalnya terjadi tuturan semacam ini: "Saya mempercayakan seluruh proyek ini kepada generasi muda", tetapi sang penutur, sebagai generasi tua yang tahu segalanya, masih menentukan semua langkah yang harus diambil.

Keenam syarat³ yang diajukan Austin ini membedakan antara tuturan performatif wajar dengan tuturan konstatif benar dalam konteks kenyataan tindakan. Misalnya, "Bapak Anu sedang mengendarai sepeda motor" adalah suatu tuturan konstatif benar apabila Bapak Anu benar-benar sedang mengendarai sepeda motor ketika tuturan ini diucapkan. Fakta bahwa ada kenyataan tindakan itu adalah yang membenarkan tuturan konstatif ini. Namun, bila kalimat "Saya berjanji" jika, dan hanya jika, menjadi tuturan performatif yang wajar, kalimat itu dapat menghasilkan tindakan yang dituturkan. Bukan tindakannya yang menentukan, tetapi kewajaran tuturan itu sendiri (yang berarti memenuhi keenam syarat tadi) yang menentukan terwujudnya suatu tindakan.

3. Catatan Kritis

Pada awalnya Austin meyakini bahwa tuturan konstatif dan tuturan performatif dapat dibedakan dengan jelas. Seolah-olah memang ada dua golongan cara pemakaian bahasa. Ia melanjutkan analisisnya, dengan lebih lanjut mencoba mencari kriteria yang dapat

³ Keenam syarat ini diuraikan dari penjelasan Austin dalam buku *How to Do Things with Words*. 1962:14-15 "...There must exist and accepted conventional procedure having a certain persons in certain circumstances, the particular persons and circumstances in a given case must be appropriate for the invocation of the particular procedure invoked. The procedure must be executed by all participants both correctly and completely. Where, as often, the procedure is designed for use by persons having certain thoughts or feelings, or for the inauguration of certain consequential conduct on the part of any participant, then a person participating in and so invoking the procedure must in fact have those thoughts or feelings, and the participants must intend so to conduct themselves, and further must actually so conduct themselves subsequently..."

membedakan dengan jelas kedua macam tuturan itu. Dengan membandingkan tata bahasa tuturan performatif "Saya mengucapkan selamat kepadamu" dan tata bahasa tuturan konstatif "Saya mengucapkan selamat kepadamu kemarin" atau tuturan konstatif "Ia mengucapkan selamat kepadamu" (kedua kalimat terakhir ini merupakan tuturan konstatif karena memberitakan suatu fakta yang terjadi sehingga dapat diputuskan benar atau salahnya), Austin mencoba menentukan suatu kriterium tata bahasa untuk membedakan dua golongan ini. Ia menjelaskan bahwa tuturan performatif haruslah dinyatakan dalam bentuk aktif-indikatif, waktu sekarang, dan subjek tuturan orang pertama tunggal (*the first person-active-indicative-simple present tense*)⁴.

Akan tetapi, kriterium ini tak mampu menjelaskan dengan memuaskan perbedaan dua macam tuturan tersebut, karena ada juga bentuk-bentuk performatif yang tak dinyatakan dalam bentuk "Saya mengucapkan ..." atau "Saya berjanji ...". Sebagai contoh, "Hadirin dipersilahkan duduk kembali" merupakan tuturan performatif yang berbentuk pasif dan bersubjek tuturan orang ketiga jamak, atau "Truk gandengan dilarang masuk" adalah tuturan performatif berbentuk kalimat imperatif, atau kutipan dari Dasa Darma Pramuka "Kami, Pramuka Indonesia, berjanji ..." memakai subjek tuturan orang pertama jamak, dan sebagainya. Austin sendiri sebenarnya mengakui bahwa kriteria tata bahasa ini bukanlah suatu hal dasariah yang membedakan kedua golongan tuturan tersebut. Namun, ia tetap mempertahankan kriteria ini dengan menyatakan bahwa setiap tuturan performatif yang wajar, dapat direduksi menjadi suatu tuturan dalam bentuk aktif-indikatif, waktu sekarang, dan subjek tuturan orang pertama tunggal.

Kriterium lain yang diajukan Austin adalah kriterium kosakata, yang menjelaskan bahwa ada kata-kata khusus yang dipakai untuk tuturan performatif. Dari contoh-contoh yang sudah banyak bertebaran dapat diambil contoh beberapa kata, misalnya: *berjanji*, *meminta maaf*, *menyatakan bahwa*, dan sebagainya. Apabila kata-kata performatif ini digunakan, kata-kata ini akan mengalami ketaklurusan bentuk.

⁴ Tentu tidak bisa dikesampingkan bahwa Austin meneliti cara penggunaan bahasa sehari-hari di Inggris. Bahasa Inggris mempunyai bentuk berbeda untuk waktu yang berbeda, misalnya, *I congratulate you* dan *I congratulated you (yesterday)*, sudah dapat dibedakan dari bentuknya tanpa membutuhkan keterangan waktu. Dalam Bahasa Indonesia hal ini agak sulit dilakukan, karena tidak ada perubahan apa pun kecuali penambahan keterangan waktu (besok, kemarin, dan sebagainya).

Misalkan saja, "Saya meminta maaf" adalah suatu tuturan performatif, tetapi "Ia meminta maaf" merupakan sebuah tuturan konstatif. Kita melihat bahwa kata "meminta maaf" mengalami dua bentuk yang berbeda tergantung dari maksud penutur, antara lain dinyatakan dalam subjek tuturan (saya atau ia). Ciri yang disebut ciri *asimetris* ini membedakan kata-kata performatif dengan kata-kata yang bukan kata performatif. Kata "mengendarai" dalam tuturan "Saya mengendarai sepeda motor" dan "Ia mengendarai mobil sedan" bersifat simetris karena sama-sama melaporkan suatu fakta tindakan tertentu, keduanya merupakan tuturan konstatif.

Namun, kriteria kosakata ini juga belum cukup memuaskan karena dalam percakapan sehari-hari bagian performatif sering mengalami kekaburan arti baik dari pihak penutur karena tak menjelaskan apa yang dimaksud, maupun dari pihak lawan bicara karena tak menangkap jelas apakah penutur hendak menyatakan dan melakukan tindakan tertentu atau hanya ingin memberitahukan suatu fakta tindakan saja.

Maka, satu kriterium yang paling menonjol dan menyolok dalam membedakan kedua macam tuturan ini mungkin hanyalah bahwa tuturan konstatif dapat dinyatakan benar atau salah menurut fakta yang ada, sementara terhadap tuturan performatif hal yang sama tak dapat diterapkan. Akan tetapi, perbedaan ini pun tak selalu jelas. Misalnya saja dalam suatu kampanye diucapkan kalimat berikut "Saya menyatakan (bahwa) kita akan mengadakan perubahan", bagian performatif kalimat ini yaitu tindakan "menyatakan" itu tak dapat dinilai sebagai benar atau salah, meskipun ucapan ini pasti mempunyai hubungan dengan fakta-fakta yang dapat dinilai benar atau tidak benarnya. Tuturan semacam ini, yang disebut Austin sebagai *fair or unfair to facts* (sesuai atau tidak sesuai dengan fakta), membuat perbedaan antara tuturan performatif dan tuturan konstatif tidak bersifat mutlak, sebagaimana diakui sendiri oleh Austin.

4. Tiga Tindak Tuturan : Lokusioner, Illokusioner, Perlokusioner

Masih dalam kerangka usahanya untuk membedakan dua macam tuturan: konstatif yang mengacu pada suatu fakta dan performatif yang mengacu pada suatu tindakan, Austin mengajukan suatu pendekatan baru. Ia mencoba menguraikan kaitan yang ada antara "mengatakan" dan "melakukan" serta mengajukan tiga macam gejala yang ada, yaitu

(1) mengatakan sesuatu adalah melakukan sesuatu, (2) dalam mengatakan sesuatu kita melakukan sesuatu, dan (3) dengan mengatakan sesuatu kita melakukan sesuatu.

Gejala yang pertama ditempatkan dalam macam tindak tuturan yang oleh Austin disebut *tindak lokusioneer*. Kiranya tindak lokusioneer ini dapat diterima dengan sebulat hati, karena sudah jelaslah bahwa bila kita mengatakan sesuatu kita memang melakukan sesuatu, yaitu tindak "mengatakan" itu sendiri. Lebih lanjut, Austin memberi penjelasan tentang macam-macam bentuk dalam tindak lokusioneer: ada tindak *fonetis* (asal mengucapkan bunyi-bunyian, entah berarti entah tidak), kemudian tindak *fatis* (yang diucapkan adalah bunyi-bunyian yang sudah terstruktur, namun tak mengacu pada referensi arti tertentu), dan tindak *retis* (tindak mengucapkan kata-kata yang sudah mempunyai referensi arti yang kurang lebih pasti).

Ketiga pembedaan ini diajukan karena pada percakapan sehari-hari cukup sering terjadi kesalahan dalam mengungkapkan makna suatu pernyataan karena kata-kata yang dipakai tak mempunyai referensi arti yang jelas. Misalnya, seseorang berkata, "Sebagai presiden baru, saya akan memperbaiki sistem pemerintahan", padahal ia sama sekali tak dicalonkan menjadi presiden, sehingga jelas sekali bahwa tuturannya itu sekedar sebuah ucapan tanpa acuan, tuturannya hanyalah merupakan tindak *fatis*. Lain kesannya bila dibandingkan dengan seorang anak berseragam sekolah lengkap dengan tas di punggung yang mengucap kepada ibunya, "Saya pergi ke sekolah, Bu", tuturannya dan si penutur sendiri, mempunyai acuan yang jelas dan dapat dipahami dengan pasti.

Dalam percakapan sehari-hari, pada umumnya yang dilakukan adalah tindak *retis*, karena dalam berkomunikasi kita tidak mengatakan suatu bunyi yang tanpa arti atau kata-kata yang tak jelas maksudnya, melainkan kata-kata yang mempunyai referensi arti yang dipahami sepenuhnya dan dipandang dapat mengantarkan maksud si penutur. Apabila suatu tindak *retis* (jadi, merupakan tindak lokusioneer juga), yang dilakukan dengan cara-cara dan daya-daya tertentu, menghasilkan akibat-akibat tertentu dalam diri pendengar, tindak tuturan yang dilakukan sudah masuk ke dalam gejala kedua, yaitu dalam mengatakan sesuatu melakukan sesuatu, yang oleh Austin disebut *tindak ilokusioneer*.

Tindak ilokusioneer berhasil terwujudkan bila pendengar memperoleh pemahaman atas referensi arti dari kata-kata yang

dituturkan sesuai dengan cara dan daya yang dipakai penutur. Dengan demikian, sebenarnya tindak ilokusiner merupakan suatu tindak konvensional, artinya ada kesepakatan tentang referensi arti yang pasti dari kata-kata yang dipakai. Apabila saya mengatakan, "Saya berpendapat engkau adalah kambing hitam dalam hal ini", kepada teman saya, tindak tuturan saya akan menjadi tindak ilokusiner apabila teman saya menangkap maksud "kambing hitam" dalam tuturan saya, dan sudah menjadi pemahaman bersama (jadi, merupakan suatu konvensi) bahwa "kambing hitam" bereferensi pada arti 'orang yang dipersalahkan dalam suatu peristiwa' dan bukan 'seekor kambing berwarna hitam'.

Selanjutnya, apabila akibat-akibat yang dihasilkan dalam suatu tindak ilokusiner berkembang lebih lanjut sehingga mewujudkan suatu tindak lain dari pendengar, yang terjadi adalah gejala ketiga, dengan mengatakan sesuatu melakukan sesuatu. Tindak tuturan semacam ini memang direkayasa untuk menghasilkan suatu tindak lebih lanjut. Austin mengistilahkannya dengan *tindak perlokusiner*. Jika tindak ilokusiner masih lebih menekankan tindak "mengatakan" dan efek yang terjadi pada pendengar hanya merupakan akibat saja, dalam tindak perlokusiner, tindak "mengatakan" itu sudah menjadi sarana dalam mencapai suatu tujuan yang melampaui perkataan itu sendiri, yaitu tindakan yang muncul akibat tuturan itu. Pidato-pidato Bung Karno merupakan contoh yang sangat baik untuk menggambarkan tindak perlokusiner (tentu saja jika pernah mendengarkan pidato beliau), dengan mengatakan sesuatu menindakkan sesuatu (dalam hal ini, menggerakkan massa untuk melakukan sesuatu).

5. Tuturan Performatif dan Tindak Ilokusiner

Jika dalam suatu tindak ilokusiner digunakan suatu daya yang khas sehingga menghasilkan suatu pemahaman tertentu dalam diri pendengar, maka jelaslah bahwa cara pemakaian bahasa, baik tuturan konstatif maupun tuturan performatif, harus dianggap sebagai perwujudan suatu tindak ilokusiner. Pertanyaan yang muncul dalam hubungan antara tuturan konstatif dengan tindak ilokusiner adalah mengenai kriteria benar dan salah dan kemungkinan penerapannya pada tindak ilokusiner. Dalam uraiannya, Austin memberikan contoh dengan membandingkan dua kalimat, misalnya sebagai berikut: "Dia lulus ujian" dan "Saya menyatakan bahwa dia lulus ujian". Walaupun

kalimat pertama biasa dianggap sebagai suatu pernyataan konstatif biasa yang bisa dinilai benar atau salahnya, sedangkan kalimat kedua lebih merupakan suatu tuturan performatif, keduanya menyampaikan maksud yang persis sama satu dengan yang lain sehingga kalimat kedua pun sebenarnya bisa dinilai benar atau salahnya. Austin menyimpulkan bahwa pada tindak ilokusioner pun dapat diterapkan penilaian benar atau salah. Tidak ada pertentangan antara "menyatakan itu melakukan" dengan "dapat dinilai benar atau salah".

Pertanyaan selanjutnya adalah, apabila tindak ilokusioner itu juga dapat ditentukan wajar atau tidak wajarnya, dalam hubungan dengan tuturan performatif. Untuk menjawab masalah ini, Austin menggunakan kembali enam syarat tuturan performatif yang wajar. Misalnya, seseorang menyatakan "Saya berjanji akan ada di sana", mengandung suatu kenyataan bahwa penutur memang bermaksud akan ke sana dan percaya bahwa ia mampu untuk mewujudkannya dan berada di sana sebagaimana dijanjikannya. Si penutur harus mempunyai pengalaman dan pengetahuan (kompetensi) tentang apa yang ia nyatakan. Kaitan lain dijelaskan dengan adanya pernyataan pengandaian (*putative statement*) yang seharusnya mempunyai suatu acuan tertentu. Suatu pernyataan pengandaian menjadi kosong dan sia-sia apabila acuan itu tidak ada. Selanjutnya, masih perlu diperhatikan apakah si penutur memang pada posisi yang tepat untuk mengeluarkan pernyataan tersebut, dan apakah situasi yang ada juga mengizinkan dituturkan pernyataan tersebut. Pernyataan-pernyataan yang dituturkan oleh jaksa penuntut umum dalam usahanya membuktikan kesalahan terdakwa pada suatu pengadilan merupakan contoh-contoh pernyataan pengandaian. Sang jaksa masih menduga-duga, karena sebelum divonis oleh hakim sang terdakwa masih mempunyai hak atas azas "praduga tak bersalah", namun pengandaiannya tetap harus berdasarkan bukti-bukti (mempunyai acuan tertentu), dan berlaku dalam ruang saat persidangan dilaksanakan. Demikianlah menjadi terang bahwa suatu pernyataan sesungguhnya tidak dapat hanya dinilai benar atau salahnya, melainkan juga harus diteliti pengetahuan dan pemahaman penutur atas fakta, posisinya, dan situasi saat ia menuturkan

pernyataannya. Dengan penjelasan ini, Austin⁵ ingin memperlihatkan bahwa kriteria benar dan salah merupakan persoalan yang menyangkut banyak aspek, selalu tergantung pada maksud, tujuan, dan konteks penuturan.

PENUTUP

Dengan segala macam usahanya menganalisis bahasa sehari-hari dan mengajukan teori pembedaan dua macam tuturan: konstatif dan performatif, kemudian pembedaan akan adanya tiga macam tindak tuturan: lokusional, ilokusional, dan perlokusional, serta perhatian khusus pada tindak ilokusional yang mempunyai titik singgung yang jelas dengan tuturan performatif, Austin ingin mencari hubungan yang jelas antara "mengatakan" dan "melakukan" sesuatu. "Mengatakan sesuatu" itu bisa dinilai benar atau salahnya, sedangkan "melakukan sesuatu" hanyalah bisa dimengerti sebagai wajar atau tidak wajar. Namun, dalam uraian selanjutnya hubungan yang ada tak dapat sepenuhnya dijelaskan atas dasar pembedaan ini, karena dalam tuturan performatif pun dapat diterapkan kriteria benar atau salah, dengan pengertian bahwa tuturan performatif pun mempunyai isi-pernyataan yang ada hubungannya dengan fakta. Meskipun demikian, dengan mencari hubungan antara tindak ilokusional dengan dua macam tuturan, khususnya tuturan performatif, Austin dapat menjelaskan bahwa "menyatakan itu melakukan", sebagaimana diungkapkan dalam kalimatnya yang terkenal *saying is not merely stating; saying is doing* (berkata bukanlah semata-mata menyatakan sesuatu; berkata itu melakukan sesuatu).

Daftar Pustaka:

- Austin, John Langshaw,
1961 *Philosophical Papers*, Edisi ketiga 1979. Oxford: University Press.

⁵ Salah satu sumbangan besar Austin adalah bahwa ia mengembangkan tugas yang diberikan Wittgenstein bagi filsafat, menjelaskan pemakaian bahasa, dengan cukup berhasil. Dengan demikian, ia merintis jalan bagi filsafat linguistik. Sumbangannya yang khas dalam hal ini adalah tekanannya pada penjelasan bahasa dalam perspektif menyeluruh tak bisa dibatasi hanya pada makna ucapan-ucapan saja, tetapi juga maksud, tujuan, dan konteksnya. (*Filsafat Barat Abad XX. Inggris-Jerman*. Bertens, Kees. 1983: 63)

- 1962 *How to Do Things with Words*, Oxford: University Press.
- Edwards, Paul (ed.),
- 1967 *Philosophy of Language*, Alston, William P., dalam **The Encyclopedia of Philosophy**. Vol. 4: 386-90. New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- 1967 *John Langshaw Austin* Urmson, J.O, Vol. 1: 211-15.
- 1967 *Philosophical Analytic* Weitz, Morris., Vol 1: 97-105.
- Berlin, Sir Isaiah et al.,
- 1973 *Essays on J.L. Austin*, Oxford: Oxford University Press.
- Bertens, Kees,
- 1983 *Filsafat Barat Abad XX. Inggris - Jerman*, Jakarta: Gramedia.
- Bird, Graham,
- 1972 *Philosophical Tasks*, London: Hutchinson & Co. Ltd.
- Dardjowijono, Soenjono,
- 1989 *Analisis Performatif dan Penerapannya untuk Bahasa-Bahasa di Indonesia*, Jakarta: Lembaga Bahasa Atma Jaya.
- Graham, Keith,
- 1977 *J. L. Austin. A Critique of Ordinary Language Philosophy*, Hassocks, Sussex: The Harvester Press.
- Hunnex, Milton D.,
- 1986 *Chronological and Thematic Charts of Philosophies and Philosophers*, Grand Rapids, Michigan: Academic Books (Zondervan Publishing House).
- Kutschera, Franz von,
- 1975 *Philosophy of Language*, D. Reidel publishing Company.
- Mustansyir, Rizal,
- 1988 *Filsafat Bahasa. Aneka Masalah Arti dan Upaya Pemecahannya*, Jakarta: Prima Karya.
- Patenda, Mansoer,
- 1988 *Linguistik (Sebuah Pengantar)*, Bandung: Angkasa.
- Ross, John Robert,
- 1970 *On Declarative Sentences* dalam: Jacobs, Roderick A. dan Rosenbaum, Peter S. (eds), **Readings in English Transformational Grammar**, Washington, D.C.: Georgetown University Press, 222-72.
- Searle, J.R. (ed.),
- 1971 *The Philosophy of Language*, Oxford: Oxford University Press.
- Verhaar, J.W.M.,
- 1980 *Teori Linguistik dan Bahasa Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius.

PROYEK DEMOKRASI DALAM REPUBLIK KOGNISI

Herry Priyono

Tulisan ini adalah semacam catatan lepas. Ditulis ringkas atas permintaan Redaktur Driyarkara sebagai gagasan ringan untuk edisi "polemik tuturan dan polemik tindakan".

Musim semi 1781, Emmanuel Kant membuat proklamasi: "Abad kita, dalam arti sepenuhnya, adalah abad kritisisme (*criticism*), dan segala sesuatu harus runduk di hadapannya." Kedengaran congkak. Tapi itulah musim ketika istilah 'kritis' (*critical*) mulai merambah ke dalam leksikon filsafat dalam artinya yang moderen. Dengan *nomenclatura* itu, Kant sengaja mau membedakan antara abad rasio dan abad kritisisme. Yang terakhir mau menunjuk proses di mana rasio bukanlah "orang asing" yang netral bertutur tentang kebenaran dan mengatur hari esok yang lebih baik. Ia adalah *participant-observer* yang *actus rational*-nya memaknakan gejala-gejala dunia; yang ketololan-nya membiakkan penindasan.

Proklamasi emansipasi gaya baru, dan keretanya terus memburu. Dalam hiruk-pikuk roh otokritis Hegelian yang mencipta tata masyarakat. Dalam kepalan revolusioner kekuatan materi historis Marxian yang mendesak superstruktur. Dalam evolusi masyarakat Weberian menuju rasionalisasi. Pada tiap-tiap proyek emansipasi - entah itu proyek

modernitas Kantian, Hegelian, Marxian, ataupun Weberian - terbebanlah rasio sebagai agennya.

Sesudah PD II, terutama disekitar dasawarsa 1960, teori kritis (*critical theory*) mazhab Frankfurt sebagai pewaris tradisi agung itu, berada dalam agenda emansipasi yang tak menentu. Dalam catatan Martin Jay tentang ungkapan para pengamat dan para pemiliknya sendiri, "*Critical Theory was now incapable of suggesting critical praxis*" (*Dialectical Imagination*, 1973). Itulah mengapa salah satu rasulnya, Adorno, menjuluki teori kritis sebagai *melancholy science*.

Dalam anemia itu, para teoretisi kritis memproklamirkan 'gerhana rasio' (*eclipse of reason*). Dan mulai merujuk pandangan yang skeptis dan tidak cengeng dari Weber tentang rasio, yang kekuatannya untuk mengontrol dunia menghancurkan kerinduan manusia akan hidup yang bermakna. Termasuk demokrasi. Weber hanya memetakan gejala. Dan teoretisi kritis melihat membenaran yang rapih bagi kegagalannya mengkaitkan teori kritis dengan praksis politis.

Proyek Demokrasi

Bagi Habermas, ada satu pertanyaan yang tetap tak terjawab oleh para rasul pertama teori kritis: apakah emansipasi melalui rasio merupakan harapan yang masuk akal? *Theory of Communicative Action* (1984) dapat dilihat sebagai donor darah terhadap teori kritis yang menderita anemia.

Kecuali berdandan diri dalam tradisi teori kritis, Habermas terutama meminjam 2 cermin besar teori bagi agenda barunya. Tidak seperti yang diduga orang, ia ternyata mengadopsi banyak pemikiran mazhab pragmatisme (Charles Peirce, John Dewey, George Mead, dan William James). Sebuah anomali dalam tradisi intelektual Jerman yang diperanakkan di atas altar pemujaan teori, serta rasa agak jijik terhadap pragmatisme dan empiri. Pertaliannya pada pragmatisme itu sudah nampak sejak *Knowledge and Human Interest* (1971). Atau malah bisa dilacak sedini awal 1960-an, ketika gurunya, Karl-Otto Apel, mendorong dia untuk membaca Peirce dan para pragmatis lain. Bahkan langkahnya sampai pada masalah komunikasi sangat dipengaruhi oleh teori interaksi simbolis (*symbolic interaction*) para pragmatis itu.

Bagi Habermas, daya tarik pragmatisme terletak pada pesona komunitas para pemikir, diskursus bebas paksaan (*uncoerced discourse*), pembentukan konsensus, komunikasi inter-subyektif. Dari perspektif sosiologi pengetahuan, pengaruh utama pragmatisme terhadap teori komunikasi Habermas adalah

kerangka *action-theoretic* yang membidani teori komunikasinya.

Kedua, dia memungut serakan berbagai pemikiran lain. Dari Weber ia meminjam gagasan tentang differensiasi nilai, dari Durkheim pembatas normatif, dari Parsons dan Luhmann tentang teori sistem. Dari Austin dan Wittgenstein ia pinjam teori *speech acts*, dan dari Kohlberg serta Piaget teori perkembangan moral.

Tetapi jika menggunakan kata 'pragmatik', Habermas mengubah maksud aslinya. Para pemikir mazhab pragmatisme memaksudkan *pragmatics* sebagai cabang kosmologi yang mengkaji tanda-tanda dalam *setting* alami-nya, atau juga bagian semiotik yang menyingkapkan hubungan antara simbol-simbol dan pemakainya. Bagi Habermas, pragmatik berarti universal, standard umum yang menentukan komunikasi rasional dalam perbincangan manusiawi.

Ia Weberian ketika membedakan tiga pasang bentuk dasar diskursus yang bergerak otonom dalam kurun sejarah rasional: *theoretic-scientific*, *moral-practical*, dan *expressive-aesthetic*. *Actus* komunikasi pada masing-masing tataran itu menyangkut masalah klaim validitas. Diskursus teoretis menyangkut kebenaran proposisi-proposisi. Perbincangan praktis berurusan dengan soal keadilan dari tindakan. Wacana estetis mengupayakan kejujuran perasaan. Dalam dunia nyata yang retak, klaim validitas itu menanti agenda tematisasi. Itulah proyek teori komunikasi.

Rimba kompleksitas dari teori rasionalitas komunikatif barangkali

dapat dipetakan dalam 5 tuntutan dan syarat. *Pertama*, situasi perbincangan yang ideal menyediakan tiap peminat kesempatan untuk berpartisipasi dalam diskursus, dan untuk mengajukan keberatan terhadap sudut pandang peserta lain. *Kedua*, situasi perbincangan ideal bebas dari paksaan, dominasi dan permainan kuasa. *Ketiga*, berlangsung perbedaan antara klaim-klaim validitas teoretis-ilmiah, moral-praktis, dan ekspresif-estetis, yang implisit dalam cara tutur, untuk kemudian mengubahnya secara baru lewat argumen saja. *Keempat*, konsensus yang tercapai secara bebas merupakan satu-satunya dasar bagi pembentukan kehendak demokratis dan kebijakan. *Kelima*, membiarkan persetujuan rasional terbuka terhadap revisi dalam pertimbangan-pertimbangan lebih lanjut.

Kelima stipulasi tersebut nampak merupakan *continuum* dari model rasionalitas ketat penuntutan perkara hukum (*lawsuit*) dalam *Vernunft* Kant. Habermas sedang menggarap proyek demokrasi seturut model perbantahan rasional dalam mimbar peradilan. Dengan proyek itu, sasaran Habermas bukanlah modernitas dan rasionalitas *per se*. Tetapi modernitas yang retak, yang nampak dalam gejala-gejala penindasan, penggelapan fakta, dan pembiusan. Karena itu *hidden transcript* teori komunikasinya adalah membuka lebar-lebar proses pembentukan legitimasi kepada seluruh warga masyarakat. Ia sebuah agendum bagi masyarakat rasional: warga yang menghidupi makna dan alasan tindakannya, memaksudkan

apa yang mereka katakan, dan melakukan apa yang mereka kotbahkan.

Republik Kognisi

Habermas menggelar konstruksi rasionalitas masyarakat dan masyarakat rasional. Setelah dunia dicuci dengan rasio diskursif, akan terjadilah situasi itu. Sebuah agendum humanistik untuk melompat ke depan. Mungkin di seberang masa depan sendiri. Sulit untuk tidak melihat cara Habermas menempatkan *ratio* terutama sebagai kognisi (*cognition*) dalam terminologi psikologi. Pengalaman, emosi, sentimen, dan konteks menjadi nampak sebagai *species* lebih rendah terhadap kognisi; tak punya karakter universal dan tak bisa dikomunikasikan. Mereka lebih mirip daya-daya buta yang tak punya otonomi. *Ergo*, modernitas adalah keharusan untuk menyerap, atau menepis, *species* yang selalu cenderung menyelinap ke luar republik kognisi itu. Dan mencucinya dalam dan menjadi rasio diskursif.

Kita tidak tahu persis, apakah penelitian epistimolog Richard Rorty (*Consequences of Pragmatism*, 1982) bahwa "kognisi hanyalah porsi kecil dan labil dari pengalaman" bisa diajukan kepada proyek modernitas itu. Tentu pertanyaan itu mendesak karena kognisi tidak punya monopoli atas proses generalisasi. *Actus* non-diskursif juga melakukan generalisasi.

Subordinasi komunikasi yang non-diskursif terhadap rasio diskursif itu makin menuntut penjelasan ketika perbincangan ideal menyuarakan *context-free*. Apakah terdapat

beda substansial antara *context* dan *culture*? Kalau tidak, maka syarat mutlak di atas juga menunjuk *culture-free situation*. Dan rasio diskursif yang *classless*? Ataukah agenda masyarakat rasional ada di seberang masyarakat.

Habermas membuat sumbangan amat besar terhadap proyek humanisasi sejarah manusia masa depan. Tuntutan akan remoralisasi politik. Dalam dunia akademis, ia telah menjadi satu dari sekian variabel besar dari sejarah pemikiran. Dan justru sebagai variabel, formulasi pemikirannya bukannya tidak dapat dikategorikan ke dalam apa yang oleh Alvin Gouldner disebut sebagai satu contoh dari "*hidden agendum of the New Class (humanistic intellectuals) in their struggle vis-a-vis Technical Intelligentsia and other classes*" (*The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, 1979). Sebagaimana kapitalis punya '*money capital*', buruh punya '*labor capital*', inteligensia teknis punya '*technocratic capital*', maka intelektual humanis mengepalkan rasio diskursif sebagai modal mereka dalam pertarungan dominasi itu. Dan Habermas bukanlah kekecualian. Seperti pulang kembali ke proyek Plato bagi kepemimpinan *polis*, yang bukannya tidak merupakan agendum tersembunyi dalam pertarungan dominasi di negara-kota Yunani.

Ontologi rasionalis-nya juga memperanakkan masalah yang tidak kurang problematis: bahwa yang pasti adalah rasio dan kognisi. Tetapi sebagaimana fakta dan nilai-nilai, demikian juga rasio dan kognisi tidak punya kepastian di dalam dan di luar dirinya. Maka masalahnya

bukan bahwa rasionalitas tidak mungkin tercapai. Tetapi bahwa subordinasi komunikasi non-diskursif terhadap komunikasi rasional diskursif itu begitu saja memberi pengesyahan bagi lompatan penyelamatan mendadak ke arah konstataasi tentang kapasitas otonom rasio untuk mengatur diri dan dunia sebagai "ada" yang obyektif.

Beberapa dari pertanyaan di atas dibiakkan oleh perspektif sosiologi pengetahuan. Tentu konstruksi teori komunikasi Habermas telah lebih jauh melihat komplikasi di atas. Dan tentu punya logika intrinsik untuk menyelina ke luar dari pertanyaan informatif yang bersifat empiris. Bisa dengan kadar sofistikasi tinggi. Bisa dengan logika filosofis sederhana, "dari apa yang ada, tidak bisa disimpulkan apa yang seharusnya ada". Karena pesona teori kritis memang terletak pada *power of the normative*, bukan pertaliannya dengan keretakan empiris. Dan karena itu bukannya tidak mengindap pretensi untuk *immune* dari hiruk-pikuk empiri.

Toh titik temunya satu: demokrasi sebagai bentuk komunikasi, dan komunikasi sebagai bentuk demokrasi. Warisan yang besar. Maka sebelum proyek besar itu mengalami proses legitimasi yang distorsif, ia perlu dibaca dan selalu dibersihkan dengan cermin tegangan antara agenda normatif dan pertanyaan empiris. Supaya bagi komunitas intelektual, ia tidak menjadi legitimasi doktriner, sebagaimana dijauhi oleh Habermas sendiri.

REVOLUSI MEDIA KOMUNIKASI

Analisis Bahasa sebagai Faktor Perubahan Budaya Marchall McLuhan

Redaksi Driyarkara

Disarikan dari Ida Danny, **Manusia dan Media**, Jakarta: Lembaga Studi Filsafat, 1992. Tulisan ini diolah kembali oleh Puspo Binatmo, anggota redaksi majalah Driyarkara.

Pengantar

Marshall McLuhan melihat kaitan erat antara perkembangan dalam teknologi media komunikasi dengan perkembangan atau perubahan pada budaya manusia. Secara lebih tajam ia melihat bahwa perubahan itu meresap sampai pada kehidupan psikiis manusia. Dengan bekal minat pada bidang sastra, McLuhan berhasil menangkap dengan jeli tidak hanya yang tersirat dalam karya sastra itu sendiri, melainkan apa yang senyatanya sedang terjadi dengan manusia dan dunianya.

Tulisan ini bermaksud memaparkan kembali secara ringkas pokok-pokok pemikiran McLuhan yang telah dipaparkan oleh Ida Danny dalam bukunya *Manusia dan Media*. Oleh karena itu kami mengikuti susunan sebagaimana ada dalam buku tersebut. Berturut-turut meliputi: (1) Latar belakang pemikiran McLuhan; (2) Pemahaman McLuhan atas media; dan (3) Model analisis budaya McLuhan, dengan tinjauan filosofis dan tinjauan historis.

1. Latar Belakang Pemikiran Marshall McLuhan

Marshall McLuhan amat berminat pada bidang sastra, khususnya sastra Renaisans. Pertemuannya di Toronto dengan J  an Maritain, filsuf neo-Thomisme, ketika ia mengajar di Toronto membuatnya semakin tertarik mempelajari sastra dan filsafat Skolastik, dan neo-Thomisme. Khususnya ia tertarik pada analogi Thomas Aquinas dan ajaran evolusi organisme Theilhard de Chardin. Keduanya berguna untuk memahami hubungan manusia dan media komunikasi dalam kondisi budaya saat ini.

McLuhan sangat dipengaruhi juga oleh Harold A. Innis, seorang ahli ekonomi politik di Universitas Toronto, secara khusus lewat bukunya *The Bias of Communication* (1951). Ini sangat mempengaruhi teori McLuhan tentang pengaruh media pada perkembangan budaya manusia, sebagaimana tampak dengan jelas dalam bukunya *The Gutenberg Galaxy* dan selanjutnya *Understanding Media: The Extensions of Man*. Innis melihat bahwa perkembangan ilmu ditentukan oleh komunikasi. Mulanya ia bertanya tentang sebab-sebab yang mendasari perubahan dalam organisasi sosial dan kondisi-kondisi yang menyebabkan stabilitas dalam masyarakat. Jawaban ditemukannya dalam perubahan teknologi. Yang paling dominan mempengaruhi perubahan sosial adalah perubahan pada teknologi komunikasi.

Menurut McLuhan, Innis adalah orang pertama yang menunjukkan bahwa teknologi komunikasi adalah faktor utama dalam perubahan masyarakat.¹ McLuhan menerima pandangan Innis ini, bahwa dasar utama perubahan budaya ialah penemuan teknologi komunikasi. Namun terdapat perbedaan penekanan antara Innis dan McLuhan. Innis menekankan dampak penemuan teknologi komunikasi terhadap institusi sosial baik itu ekonomis maupun politis, sedang McLuhan menempatkan perubahan itu pada keberadaan manusia baik pada organisasi sensoris maupun pemikiran. Penempatan inilah yang dimaksud McLuhan dengan "*extensions of man*" sebagai sub-judul dari *Understanding Media*. Masalah sosial dihasilkan oleh manusia lewat usaha perluasan dirinya. Dalam disertasi doktoralnya berjudul *The Place of Thomas Nashe in the Learning of his Time* McLuhan melihat bahwa kebudayaan Barat dalam tradisi intelektualnya berjalan lewat tradisi dualisme antara kaum *grammarians* dan *dialecticians*. Dualisme ini berawal semenjak masa Yunani Kuno, antara kaum Sofis yang menekankan pengetahuan praktis lewat retorik dan Sokrates yang menekankan logika. Sisi gramarian berlanjut dengan Isokrates, Cicero, Agustinus, Erasmus, Thomas Jefferson dan Woodrow Wilson yang berciri generalis (*ensiklopedis*) dan praktis. Segi dialektis berlanjut dengan William Okham, Abelard, Peter Ramus, Descartes dan John Dewey yang spesialis, spekulatif, introspektif dan analitis. Pemahaman atas dualisme tersebut membantu untuk lebih bisa memahami dua golongan media yang diungkapkan McLuhan dengan istilah "media

¹ McLuhan, Marshall, 1962, hlm. 63.

dingin" mewakili golongan pertama dan "media panas" mewakili golongan kedua. Penggolongan menurut McLuhan ini dalam tradisi filosofis dikenal dengan dualisme antara mekanistik dan organistik. Yang mekanistik mengacu pada filsafat Descartes dan fisika Newton, sedang yang organistik mengacu pada filsafat Theilhard de Chardin dan Henri Bergson.

2. Pemahaman McLuhan atas Media

a. Media adalah perluasan manusia

McLuhan memahami setiap media sebagai perluasan manusia (*the extensions of man*), yang meliputi baik aspek psikis maupun fisik yakni seluruh indera dan organ manusia. Roda adalah perluasan dari kaki, radio perluasan dari mulut dan telinga, tulisan perluasan dari mata, komputer perluasan dari sistem syaraf, dan sebagainya.

Mengenai komunikasi, McLuhan menunjukkan sekaligus pengertian umum dan pengertian khusus. Dari pengertian umum ditunjukkan bahwa komunikasi adalah usaha dari perluasan manusia itu sendiri. Jadi manusia menempati posisi baik sebagai subjek maupun objek komunikasi. Dari pengertian khusus, ditunjukkan bahwa media komunikasi adalah hasil dari usaha perluasan manusia. Dengan demikian media komunikasi merupakan objek budaya. Juga usaha perluasan manusia itu bisa dikatakan merupakan upaya teknologis manusia untuk mewujudkan kemampuan komunikasinya.

Lewat pemahaman ini ditunjukkan adanya keterkaitan yang tak mungkin dilepaskan antara keberadaan manusia dan media di dalam memahami perkembangan kebudayaan.² McLuhan dalam *The Gutenberg Galaxy* dan *Understanding Media* menunjukkan bahwa kemajuan kebudayaan Barat sangat ditentukan oleh perluasan manusia dalam tatanan komunikasi.

b. Media adalah pesan

Lewat pernyataan bahwa media adalah pesan, McLuhan mau menunjukkan bahwa perluasan teknologi komunikasi mempunyai kekuatan yang menembus sampai ke tingkat kehidupan manusia yang mendasar, terutama pada struktur psikologis manusia. Media itu

² *ibid.*, hlm. 56.

sendiri menjadi *lingkungan yang baru* yang meliputi dan menembus seluruh ruang kehidupan manusia.³ Manusia secara psikologis dimodifikasikan oleh penemuannya. Jadi media menjadi lingkungan yang deterministik sifatnya. Ketika manusia mendapatkan penemuan baru, itu berarti sekaligus tercipta baginya lingkungan baru yang mengubah persepsinya secara radikal.

Sifat deterministik ini menurut McLuhan bukanlah sesuatu yang mandek atau beku sebab manusia dan media selalu berinteraksi secara dialektis. Misalnya dalam tahap perkembangan kebudayaan yang meliputi model komunikasi oral, visual dan elektrik bisa ditunjukkan bahwa sifat komunikasi elektrik tidak berbeda dengan sifat komunikasi oral, hanya saja berada pada tingkat yang lebih tinggi.

Lewat ungkapannya bahwa media adalah pesan, mau ditunjukkan juga adanya keterjalinan antar media. Ketika terjadi suatu penemuan baru, isi lingkungan baru itu sesungguhnya adalah lingkungan yang lama. Misalnya, media film isinya adalah novel atau tulisan, dan isi dari tulisan adalah pembicaraan (*speech*), sedang isi dari pembicaraan adalah proses pemikiran non-verbal (*tak terucapkan*). Di sini sekali lagi ditunjukkan proses keterjalinan antara *potensi psikis* atau *fisik* dan *lingkungan* sebagai pola aktivitas komunikasi manusia. Di dalamnya, lingkungan sebagai pesan dari media mengontrol sikap, bentuk dan aksi sosial manusia.

Pengertian dari pesan tidak lain adalah perubahan yang diproduksi dalam pesan itu sendiri. Menarik untuk pokok ini, pandangan McLuhan mengenai media elektrik. Baginya elektrik tidak dapat dilepaskan dari cahaya (*light*). Pesan dari cahaya menurut McLuhan bersifat radikal dan *mendesentralisasikan*, sebab cahaya sebagai kekuatan elektrik meresap secara menyeluruh sampai terpisah dari pemakainya, serta melenyapkan batas-batas ruang dan waktu. Media adalah pesan yang memberi pengertian bahwa media bukanlah alat. Media bukanlah sarana ideologi melainkan ideologi itu sendiri. Mengikuti pandangan ini, media adalah teknologi komunikasi yang tidak netral. Pernyataan McLuhan bahwa kekuatan komunikasi elektrik sifatnya mendesentralisasikan, menjadi sulit dipahami. Jika media elektrik sebagai teknologi komunikasi tidak netral sifatnya, berarti akhirnya dapat juga terpusat pada satu tangan kekuasaan.

³ McLuhan, Marshal, 1964, hlm. ix.

Dengan pandangan bahwa media adalah pesan, McLuhan telah memunculkan problematika komunikasi. Perbedaan antara *isi* dan *bentuk* dilenyapkan dan dengan demikian lenyap pula unsur-unsur yang meliputi proses komunikasi. Posisi komunikator, komunikan, media dan isi pernyataan menjadi tidak jelas. Dengan menunjuk pada kekuasaan cahaya elektrik, McLuhan bermaksud menyingkirkan kekuasaan dalam proses komunikasi. Hal ini mengacu erat pada pandangan gurunya, Innis, bahwa perubahan akibat teknologi media tidak cukup dianalisa sebatas tingkat perubahan sosial - meski mau tak mau membatasi diri pada bentuk dominasi kekuasaan institusional - melainkan seharusnya dilihat sampai pada tingkat psikis individual.

c. Media panas dan media dingin

McLuhan membedakan media menjadi dua golongan menurut karakternya, yaitu "media panas" (*hot medium*) dan "media dingin" (*cold medium*). *Media panas* terisi penuh dengan data. Karena penuh dengan data, sifat media ini menyebabkan perhatian kita pada tingkat yang rendah. McLuhan mengistilahkan karakter ini "partisipasi rendah" (*low participation*) dan "definisi tinggi" (*hight definition*). Misalnya, tarian waltz, foto, film dan radio. Media dikatakan mempunyai definisi tinggi karena pengertian terhadap data yang disajikan sudah jelas dengan sendirinya. Sedangkan *media dingin* mengundang partisipasi tinggi karena tidak menyajikan data yang lengkap dan definisinya rendah. Misalnya seminar, pidato, televisi, telepon, hieroglif, ideogram, kartun dan tarian twist. Pada media dingin ini, pendengar, penonton atau penari mempunyai partisipasi tinggi dan lebih imajinatif.

Menurut McLuhan media dingin seperti hieroglif dan ideogram memiliki akibat yang sangat berbeda dari media panas seperti fonetik alfabet. Hieroglif dan ideogram apabila ditingkatkan intensitas visualnya menjadi tipografi (kata-kata yang dicetak), mampu menciptakan pola individualitas dan monopoli yang tinggi sebab dengan kuat menembus ikatan gilda-gilda bentuk perusahaan abad pertengahan) dan biara-biara. Sifat intens dan definisi tinggi dari media panas menimbulkan spesialisme dan fragmentasi. Waktu pemain ballet balerina mulai menari di ujung kaki, seni ballet mendapat spiritualitas baru sebagai media hangat. Dengan intensitas baru ini, figur pria disingkirkan dari ballet. Ini merupakan gejala spesialisme. Sebaliknya peran wanita terfragmentasi dengan munculnya gejala

spesialisasi industri: dari fungsi rumah tangga berubah ke fungsi-fungsi di rumah binatu, bakeri-bakeri dan rumah sakit-rumah sakit. Pada lingkup yang lebih luas, berkat media panas seperti tulisan alfabet, terutama dalam bentuk cetakan, teknologi komunikasi telah mendorong terciptanya sistem ekonomi kapitalisme dan nasionalisme pada sekitar abad ke-16.

Penjungkirbalikan nilai-nilai kehidupan oleh perkembangan media terjadi secara tak terduga dan kerap sangat mengejutkan. Penggolongan media oleh McLuhan mau menerangi kenyataan ini dan memperlihatkan secara jelas adanya paradigma budaya komunikasi yang dapat ditelusuri perkembangannya secara objektif.

d. Media dan pengenalan diri

Proses perluasan manusia dan keterjalinan antar media membawa dampak yang dalam pada tatanan psikis manusia. Menurut McLuhan, ketika manusia memperluas diri, saat itu juga ia mengalami amputasi diri. Ketika roda ditemukan, manusia terkejut melihatnya dan tidak mengenali bahwa apa yang dilihatnya itu merupakan perluasan dirinya sendiri. Akibat dari keterkejutan itu, ia mati rasa (*numb*).

McLuhan menjelaskan gejala ini lewat mitos Narsius, sebuah mitos Yunani Kuno. Dewa Narsius tergila-gila kepada kerupawanannya sendiri ketika ia melihatnya di permukaan air. Narsius melihat bayangan di permukaan air itu sebagai wajah orang lain, padahal sesungguhnya wajahnya sendiri.⁴ Dengan ini kita diingatkan akan perlunya keseimbangan baru menghadapi perluasan diri manusia.⁵

e. Media sebagai penerjemah

Bagi McLuhan, media merupakan terjemahan dari perluasan diri manusia dan sekaligus menjadi penerjemah ke dalam bentuk media yang lainnya. Istilah "penerjemah" diambilnya dari Lyman Bryson yang menganggap teknologi sebagai jalan menterjemahkan satu jenis pengetahuan ke dalam jenis pengetahuan lainnya. Yang disebut "mekanisasi" tidak lain merupakan terjemahan dari alam, dan

⁴ Ibid., hlm. 51-52.

⁵ Ibid., hlm. 54.

mengenai hakekat kita sendiri, ke dalam bentuk-bentuk⁶ yang diperkuat dan dispesialisasi. Dengan ungkapan lain, menurut McLuhan, semua media adalah metafor yang aktif dalam kekuasaannya untuk menterjemahkan pengalaman ke dalam bentuk-bentuk yang lain. Sebagai contoh, kata-kata merupakan sistem kompleks berupa metafor dan simbol yang menterjemahkan pengalaman ke dalam cara kita menyatakan sesuatu secara eksplisit.

Pada taraf perluasan diri yang paling revolutif pun hal ini berlaku, sebagaimana bisa kita lihat pada komputer sebagai perluasan sistem syaraf. Komputer merupakan penerjemahan gerak-gerik mekanistik ke dalam gerak organistik yang baru dan otomatis sifatnya. Dalam gerak otomatis ini tampak segala sesuatu bisa diterjemahkan ke sesuatu yang lain atau sedang dalam gerak menuju totalitas kesadaran yang baru.

Keterikatan antar indra dijelaskannya juga lewat penerjemahan ini. Kata "memahami" (*grasp*) atau "mengerti" (*apprehension*) menunjuk kepada proses hubungan memahami antara satu hal dengan hal lainnya, menangani dan merasakan banyak segi secara bersamaan dalam sekejap. "Sentuhan" (*touch*) bukan terletak pada kulit melainkan pada pertemuan antar indra. Kesadaran merupakan kekuatan khusus manusia untuk menerjemahkan satu jenis pengalaman ke pengalaman lainnya dan ke dalam semua indra (*asosiasi*) dan akhirnya menghasilkan kesatuan imajinasi pada pikiran. Komputer yang merupakan perluasan sistem syaraf memprogram data seperti perkaitan antar indra, sampai mendekati kondisi kesadaran.

3. Model Analisis Budaya McLuhan

a. Analisis filosofis

Menurut McLuhan, perkembangan sejarah kebudayaan ditentukan oleh faktor media teknologi komunikasi. Dalam buku *Understanding Media* ditunjukkannya bahwa daya kreasi manusia dalam perluasan dirinya telah menciptakan kompleksitas hidup baik secara psikis maupun sosial. Media sebagai hasil perluasan diri telah menjadi lingkungan yang pada gilirannya mempengaruhi manusia secara radikal. Analisis budaya McLuhan menawarkan pemahaman mendasar mengenai perkembangan kebudayaan, yang di satu pihak orientasinya

⁶ Ibid., hlm. 63.

pada manusia dan di lain pihak pada fakta objektif (media sebagai lingkungan) produk kreatif manusia.

Kalau McLuhan membagi perkembangan kebudayaan menjadi tiga model historis yakni *pra-literer*, *literer* dan *elektrik*, sebenarnya ia mau menunjukkan bahwa masing-masing tahap atau model itu mempunyai sifat yang khas dan membutuhkan respon tertentu. Menurut McLuhan respon tersebut sangat tergantung pada bentuk partisipasi manusia, dan akan menjadi lebih jelas kalau kita menyoroti model analisa budaya McLuhan dalam perbandingan dengan filsafat budaya Van Peursen dan dengan filsafat simbol Ernst Cassirer.

Perbandingan dengan filsafat budaya Van Peursen

Van Peursen menekankan bahwa kebudayaan adalah *proses belajar* terus-menerus. Dengan ini ditunjukkan bahwa kebudayaan merupakan strategi manusia dalam mengantisipasi segala kemungkinan yang dapat terjadi dalam kehidupan sehari-hari. Dalam proses belajar ini kreativitas atau inventivitas terkait erat dengan pertimbangan-pertimbangan etis yang perlu diperhatikan dalam rangka strategi itu sendiri.

Van Peursen menyajikan tiga tahapan model kebudayaan: (1) *tahap mitis*: manusia masih merasa hidup dalam kepongkan kekuatan-kekuatan gaib; (2) *tahap ontologis*: manusia tidak lagi merasa dalam kepongkan kekuatan-kekuatan gaib, ia mulai bisa mengambil jarak terhadap lingkungannya dan menelitinya secara rasional; (3) *tahap fungsional*: manusia tidak sekedar bersikap dingin dengan mengambil jarak terhadap lingkungan yang diselidikinya, melainkan mau membangun relasi-relasi baru dan keteraturan baru terhadap segala sesuatu di lingkungannya. Tiga tahap ini bukanlah pembagian kronologis. Masing-masing tahap mengandung unsur-unsur dari tahap lainnya.

Bagi Van Peursen, kepentingan memahami kebudayaan adalah memaparkan suatu rencana strategi kebudayaan untuk hari depan. Sejalan dengan ini, dalam McLuhan kita temukan istilah *partisipasi*. Ini mengacu pada ketidakpuasan pada situasi fragmentaris yang diamatinya. Menurut Van Peursen, kebudayaan kini dipandang sebagai sesuatu yang lebih dinamis yakni dihubungkan dengan kegiatan manusia. Pandangan yang sejajar kita temukan pada McLuhan dengan "perluasan manusia", yang menunjuk pada kegiatan manusia. Kesamaan

lain yang bisa ditemukan untuk membantu memahami konsep-konsep filosofis McLuhan adalah bahwa Van Peursen maupun McLuhan sama-sama melihat sejarah kebudayaan bisa dibedakan dalam tiga tahapan dengan modelnya yang khas. Model kebudayaan yang oleh Van Peursen disebut *mitis*, oleh McLuhan dilihat pada unsur utamanya bahwa model ini didasari oleh sistem komunikasi yang selalu dikaitkan dengan daya-daya magis. Model kebudayaan ini baru berubah ketika manusia menemukan perluasan dirinya dalam fonetik alfabet. Dengan ini manusia memandang dirinya sebagai subjek dan alam sekitarnya sebagai objek. Ini sejajar dengan model ontologis Van Peursen. Wujud perubahan ini terjadi lewat pengklasifikasian, pemilah-milahan setiap bentuk persoalan. Lingkungan baru ini bisa dilihat pada dialog-dialog Plato dan karya-karya Aristoteles yang menekankan hubungan antara subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui. Menurut McLuhan, kekuatan pengetahuan ini terletak pada visualisasi lewat fonetik alfabet, yang belum terjadi dalam komunikasi oral model budaya *mitis*. Tahap fungsional Van Peursen sejajar dengan yang disebut McLuhan dengan budaya elektronik. Kalau Van Peursen melihat cirinya terletak pada hubungan fungsional antara subjek-objek, McLuhan melihat ciri yang tak berbeda bahwa budaya elektronik cenderung mengharmoniskan segala unsur dan meluasnya hubungan manusia dengan manusia, negara dengan negara, hingga dunia menjadi semacam "desa besar" (*global village*).

Unsur relevan dari konsep filosofis McLuhan terletak pada persoalan hubungan manusia sebagai subjek yang memperluas dirinya dengan hasil-hasil perluasan tersebut sebagai lingkungan objektif yang ternyata sangat mempengaruhi daya subjektivitasnya pula.

Perbandingan dengan filsafat simbol Ernst Cassirer

Perbandingan ini relevan sebab konsep budaya sebagai simbol dari Ernst Cassirer tepat diperbandingkan dengan konsep perluasan dari McLuhan. Menarik juga bahwa baik Ernst Cassirer maupun McLuhan memiliki latar belakang pemikiran filosofis yang didasari ketidakpuasan terhadap pola fragmentaris.

Dalam kehidupan yang terfragmentasi, dibutuhkan pemikiran yang kritis dan mendasar untuk dapat memahami realitas secara komprehensif. Cassirer mengungkapkan pentingnya melihat siapakah manusia itu dan baru dengan demikian kita dapat memahami secara

efektif apa itu kebudayaan. Jadi Cassirer mulai dengan mempersoalkan kodrat manusia. Yang penting dari manusia bukan definisi kodratnya, baik itu kodrat fisik maupun kodrat metafisiknya, melainkan *karyanya* dan *makna karya itu*. Cassirer sangat dipengaruhi oleh biolog bernama Johannes von Uexküll yang mengatakan bahwa disamping sistem reseptor dan sistem efektor yang ada pada *species* binatang, pada manusia terdapat mata rantai ketiga yakni *sistem simbolis*. Pada sistem simbolis ini, Cassirer melihat perbedaan besar respon manusia dengan respon binatang. Respon pada manusia bersifat "menunda". Dengan proses ini manusia hidup dalam dunia yang tidak lagi dianggap sebagai realitas langsung. Realitas fisik bagaikan melangkah mundur manakala kegiatan simbolik manusia melangkah maju.⁷

Filsafat simbolisme Cassirer, mewarisi idealisme kritis Immanuel Kant, menunjukkan superioritas daya abstraksi ide daripada pengalaman konkret melalui indra. Simbol; mengacu pada makna bukan pada realitas fisik, jelas menunjukkan posisi idealis Cassirer.

Cassirer maupun McLuhan memiliki minat yang sama untuk menjelaskan hubungan manusia dengan kebudayaan. Keduanya melihat keberadaan manusia yang terfragmentasi oleh usahanya sendiri. Cassirer melihat penyebabnya adalah masing-masing ilmu empiris mengklaim objek materialnya, seperti Freud dengan seksualitas, Marx dengan ekonomi, Darwin dengan biologi. Ini menyebabkan krisis pengenalan manusia terhadap dirinya sendiri. Sedang McLuhan lebih melihat pada aspek teknis manusia itu sendiri yang dengan penemuan mesin cetak keberadaan manusia sendiri terfragmentasi. Cassirer melihat krisis keberadaan manusia lebih sebagai krisis metafisik dan epistemologis, sedang McLuhan melihatnya lebih sebagai krisis psikologis yang tetap dapat didekati dengan berbagai disiplin ilmu. Cassirer menemukan jalan keluar pada simbol yang berarti abstrak. Jadi pengenalan bergantung pada idea. Sedang McLuhan menekankan aktivitas dari perluasan diri secara terus menerus, yang berarti teknis. Filsafat simbol Cassirer berusaha menemukan sebuah prinsip yang tetap dan abadi (ciri idealisme), sedang McLuhan cenderung kepada dunia aktual yang terus mengalir, tidak abadi (ciri realisme). Baginya kebudayaan adalah usaha aktualisasi perluasan manusia terus menerus.

⁷ Manusia tidak lagi menghadapi benda-benda tetapi mengurung dirinya rapat-rapat dengan bentuk mitos, religi, bahasa, seni, sejarah, dan ilmu pengetahuan. (Ernst Cassirer, 1976, hlm. 108)

b. Analisis historis

Seperti telah dikemukakan, McLuhan membagi perkembangan kebudayaan menjadi tiga model historis. Berikut kita lihat masing-masing model dengan cirinya yang khas.

Budaya pra-literer

McLuhan mengacukan model pra-literer ini pada kebudayaan kesukuan (*tribal culture*), dengan sistem komunikasi oral dan sistem kehidupan yang selaras secara menyeluruh. McLuhan setuju dengan pandangan Henri Bergson tentang *élan vital*, bahwa bahasa sebagai perluasan manusia dalam pembicaraan (*speech*) berfungsi melepaskan intelegensi manusia dari objek perhatiannya dan memampukannya mengambil jarak abstraktif. Bahasa pada model budaya pra-literer masih dihubungkan dengan kekuatan magis dan belum mempunyai pemisahan ruang dan waktu. Bahasa dalam komunikasi oral dipahami lewat bunyi dan resonansi, dan belum dapat mengungkapkan makna semantik. Jadi komunikasi masih didominasi emosi. Masyarakat tribal belum bisa membahasakan peristiwa-peristiwa sebagai "kronos".

McLuhan menemukan penyebab proses detribalisasi pada penemuan fonetik alfabet (huruf-huruf sebagai lambang dan dicocokkan dengan bunyi-bunyi), kira-kira abad ke-15 sebelum Masehi di daerah Semit. Bahasa lisan yang belum mendapat struktur dan makna semantik berubah dengan adanya fonetik alfabet.

Budaya literer

Penemuan fonetik alfabet merupakan peristiwa budaya revolusioner yang melahirkan budaya literer. Fonetik alfabet merupakan perluasan mata yang mereduksikan semua indra pada semata-mata fungsi visual. Dengan fonetik alfabet dimungkinkan untuk menginstitusikan bahasa dalam susunan teratur atau "grammar". Selanjutnya pada kaum Sofis menjadi nyata bahwa bahasa sebagai alat komunikasi tidak lepas dari kekuasaan. Bahasa dipakai untuk memanipulasi realitas. Pada Socrates, Plato dan Aristoteles bahasa mendapat arti positif. Berkat bahasa literer ide-ide tentang uniformitas, kontinuitas dan homogenitas dari para filsuf Yunani ini bisa diteruskan dan mendasari sistem bahasa, matematika dan seni.

Pada budaya fonetik alfabet, menjadi biasa menempatkan suatu hal di bawah atau di dalam hal yang lain. Kode tulisan mengantarkan orang

langsung kepada isi yang dibicarakan. Dalam budaya non-literer tidak ada ciri sub-liminal ini. Dalam pemikiran mitis misalnya, ciri ini tidak muncul sebab tingkat-tingkat makna adalah simultan.

Salah satu intensifikasi fungsi visual fonetik alfabet adalah menggantikan ruang dan waktu dalam gerak yang "diskontinyu" pada budaya tribal dengan ruang dan waktu yang homogen, kontinyu serta linear pada budaya literer. Tanggapan atau respon terhadap perubahan yang sedemikian cepat pun bisa diantisipasi. Inilah pemahaman orang-orang Yunani tentang waktu sebagai *kronos* yakni kesinambungan dari peristiwa satu ke peristiwa lain.

Fonetik alfabet dengan beberapa huruf saja mampu mencakup semua bahasa. Karena sifatnya yang demikian, fonetik alfabet sangat kuat menembus bahkan merombak ikatan-ikatan kesukuan. Hal ini lain sama sekali dengan jenis ekspresi piktoral seperti hieroglif dan piktografi pada kebudayaan Babilon, Maya dan Cina. Ekspresi piktoral sangat kaku, membutuhkan banyak tanda-tanda untuk mencakup ketakterbatasan data, dan tak mampu menembus batas-batas kesukuan.

Kekuatan komunikasi visual budaya literer meningkat tajam dengan ditemukannya mesin cetak, dan memperteguh prinsip linear, kontinuitas, dan homogenitas. *The Gutenberg Galaxy* menunjukkan pengaruh kuat mesin cetak Gutenberg dalam pembentukan manusia tipografik.

Pada jaman skolastik ketegangan muncul antara budaya oral dan literer. Filsafat skolastik adalah oral dalam segala prosedur dan aturan-aturannya, tetapi di sisi lain menekankan eksegeze kitab suci (*penyelidikan teks*) yang berarti visual. Kaum patris menekankan logika dan dialektika sedang kaum humanis lebih menekankan gramatika dan berada pada jalan pemikiran retorik Cicero, Seneca dan Agustinus. Francis Bacon mulai menampakkan unsur logika dan gramatika penyelidikan "buku alam" dan kitab suci. Model visualisasi literer diintensifkan lewat media cetak pada masa Renaisans dan Reformasi.

Media cetakan sebagai tipe media yang bisa dipindahkan dan diulang-ulang menjadi arketip untuk semua mekanisme berikutnya. Selain itu, ledakan tipografi memunculkan dialog dalam skala luas dan menjembatani masa ke masa. Ciri luas, tepat, seragam dan linear diintensifkan dan menjadi bentuk yang sama sekali baru dari perluasan energi-energi psikis dan sosial.

Pengaruh kuat dari tipografi juga terletak pada "pemisahan" aksi dari perasaan dan emosi, yang memberi jalan untuk ekspresi dan

pelaksanaan kekuasaan bertindak tanpa reaksi. Tipografi menciptakan media yang memungkinkan berbicara keras dan berani kepada dunia ini. Lebih tajam lagi, McLuhan melihat pengaruh media cetakan pada munculnya budaya fragmentaris dan kekuasaan yang berorientasi sentral-marginal. Orientasi kekuasaan sentral-marginal sudah dilihatnya pada karya Shakespeare, *King Lear*.

Kata Raja Lear: "...kita harus mengekspresikan tujuan kita yang lebih gelap. Berikan aku peta. Ketahuilah, kita telah membagi kerajaan-kerajaan kita ke dalam tiga bagian...."

Peta menjadi unsur visual penting dan menjadi kunci bagi visi baru mengenai kekuasaan ini. Peta merupakan tema dasar yang mewujudkan pengisolasian indra visual yakni pemisahan penglihatan dari indra lainnya, sebagai semacam ukuran untuk kebutaan (bandingkan: *tujuan kita yang lebih gelap*).⁸

Ciri fragmentaris terungkap dalam gagasan Raja Lear mendirikan monarki konstitusional dengan pendelegasian kekuasaan. Sikap Raja Lear ini memfragmentasikan tokoh-tokoh keluarga kerajaan dengan pembagian kekuasaan yang devisif sifatnya. Menurut McLuhan, dalam spesialisasi Raja Lear ini Shakespeare menggambarkan perubahan dari jaman monarki feodal abad pertengahan ke jaman raja Renaisans. Raja monarki feodal bersifat *inklusif*: "memasukkan" orang-orang kekuasaannya di dalam dirinya, sedang raja Renaisans mempunyai kekuasaan yang bersifat *eksklusif*: dikelilingi sifat individual orang-orangnya (*sentralisme*). Keberhasilan kontrol kekuasaan dalam sistem sentralisme ini sangat bergantung pada kemajuan komunikasi.

Sentralisme dan spesialisasi Raja Lear ini menunjukkan peralihan manusia dari dunia aturan-aturan ke dunia pekerjaan. Keadaan ini menurut McLuhan tak terlepas dari persepsi terhadap ruang dan waktu yang linear dan kontinyu. Orang menjadi lebih mudah untuk bertindak karena dapat mengantisipasi hukum alam.

Persepsi gerak linear dan homogenitas ruang juga mengantarkan ke lahirnya fisika deterministik dan mekanistik Newton. Hukum mekanistik menurut McLuhan disebabkan oleh *pemisahan dan perluasan dari bagian-bagian tubuh kita sebagaimana tangan, lengan, kaki, di dalam pena, palu dan roda. Dan mekanisasi suatu tujuan*

⁸ Op.cit., hlm. 21.

dilakukan oleh segmentasi dari masing-masing bagian dari suatu tindakan di dalam serangkaian *uniforum*, dapat diulang-ulang, dan bagian-bagian yang dapat digerakkan.⁹

Sebelum muncul pemahaman mekanisme dalam fisika Newton, Descartes telah melihat adanya hukum tersebut. Menurut McLuhan, sebagai filsuf mekanis Descartes memiliki pemikiran yang didasari pemahaman tentang gerak linear, yang muncul oleh pengaruh media cetak Gutenberg.¹⁰ Descartes membagi manusia dalam dua pola, yakni rasio sebagai *res cogitans* dan badan sebagai *res extensa*. Badan manusia seperti mesin raksasa yang geraknya mekanistik, seperti hukum alam, serba ditentukan. Fisika Newton tampil pada garis pemikiran ini.

Immanuel Kant melihat pemikiran mekanistik ini membahayakan terutama dalam bentuk determinisme Laplace. Kant memang menerima pendirian mekanistik sebatas pada dunia fenomenal tetapi ia melihat sebagai bahaya kalau segala-galanya kemudian mau dijelaskan semata-mata pada dunia mekanistik ini. Kant melihat adanya dunia lain yakni dunia *neumena*, dunia yang berhubungan dengan masalah moral dan agama. Kant melihat pemisahan dari dunia *neumena* ini sebagai sekularisasi. Tendensi fragmentaris ini menurut McLuhan menjadi warisan pemikiran Barat semenjak ditemukannya fonetik alfabet.

Dalam *The Gutenberg Galaxy*, McLuhan mengeksplorasi karakter mekanistik lewat karya-karya pemikir berbagai bidang sejak Renaisans dan yang mencapai puncaknya pada karya Alexander Pope, *The Dunciad*. Dalam karya Pope ini mulai terlihat adanya perubahan dari perluasan indrawi yang mekanistik ke perluasan kesadaran. Perkembangan ini menurut McLuhan akibat penemuan media elektrik.

Budaya Elektrik

Dengan penemuan media elektrik, persepsi manusia mengenai ruang dan waktu, aturan dan pekerjaan, yang sifatnya mekanistik berubah menjadi *organistik*. Ada perpindahan dari hukum-hukum alam kepada hukum-hukum kehidupan, dari gambaran *seleksi alamiah*

⁹ McLuhan, *op.cit.*, hlm. 218

¹⁰ McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, hlm. 192.

Darwinisme ke *seleksi kehidupan* Theilhard de Chardin dan Henri Bergson.

Dalam pemikiran McLuhan, media elektrik menciptakan inderpendensi organik, baik pada manusia sendiri maupun dalam semua lembaga masyarakat. Jaman elektrik mengakhiri jaman individualisme dan spasialisme. Kalau semua teknologi sebelumnya adalah perluasan sebagian dari badan, media elektrik boleh dikatakan merupakan perluasan dari sistem syaraf pusat, suatu kesatuan yang sama sekali tanpa segmentasi. Pada teknologi mekanis, tubuh kita memperluas diri dalam ruang, dan sekarang pada teknologi elektrik sistem syaraf pusat memperluas diri dalam cakupan global, menghilangkan batas ruang dan waktu. Kita sekarang mendekati fase akhir perluasan manusia yakni simulasi teknologis kesadaran, suatu perluasan secara kolektif dan korporatif proses kreatif mengetahui pada keseluruhan masyarakat manusia.

Yang menarik dari budaya elektrik adalah sifat pertentangannya dengan budaya literer, yaitu gerak komunikasinya bukan mekanistik, linear dan homogen melainkan serempak diskontinyu dan pluralis. Dalam suatu lingkungan, tidak kita katakan bahwa cahaya itu "lewat" melainkan cahaya itu ada "dalam" lingkungan tersebut. Jadi kita tidak lagi terpaku pada satu titik pandang tetap, kita berada pada ketidakjelasan perspektif, pada kesementaraan, tetapi di sana kita menemukan nuansa-nuansa yang membangun daya imajinasi yang tinggi. Tekanan pada gaya instruktur melangkah mundur, diganti dengan gaya imajinatif yang inovatif. Dalam hal ini McLuhan mengartikan cahaya elektrik secara luas, sekalipun tetap bisa diberi contoh partikular dan konkrit, seperti televisi misalnya. Televisi adalah media dingin dengan data rendah dan partisipasi tinggi. Televisi adalah contoh konkrit hasil teknologi elektrik yang menyebarkan informasi serempak serta mempengaruhi keseluruhan indra dan sistem syaraf kita. Pengaruh penyebarannya pun luas dan menggloabal. Yang penting dalam memahami pemikiran McLuhan mengenai teknologi elektrik adalah daya kerja cahaya elektrik sebagai sebuah informasi yang jangkauannya dapat meliputi keseluruhan lingkungan dan Keserempakannya menunjukkan cara kerja organisme, bukan seperti visualisasi ruang dan waktu yang terbagi, kuantitatif dan kontinyu sebagaimana menjadi gambaran deterministik Newton dan Laplace. keserempakan organistik berarti bahwa kita tidak lagi menelusuri waktu dan ruang dari satu titik persepsi ke titik lainnya secara sekuens.

Demikianlah cahaya elektrik menggeser budaya literer dengan cara kerjanya yang baru. Namun menurut McLuhan, lingkungan ini bukanlah menjadi suatu kekuatan yang monolitik sebab isi media yang baru adalah media yang lama. Di sinilah tampak suatu paradoks dalam pemikiran McLuhan. Di satu pihak kita masih berhadapan dengan dunia mekanik, di lain pihak kita serentak bergerak dalam dunia organis. Hakekat budaya elektrik kontemporer merupakan kondisi nilai-nilai pra-literer yang mendapat tambahan dari kekuatan elektrik. Kita hidup seperti dalam "kesatuan biologis" dunia mitis. Hal ini jelas dalam pandangan McLuhan mengenai otomatisasi, yang tidak hanya mengakhiri kerja dalam dunia pekerjaan, tetapi juga mengakhiri subjek-subjek dalam dunia pendidikan dan pengetahuan. Ini tidak lain adalah mekanisasi yakni kembali ke dunia aturan (*rules*) dari dunia kerja. Teknologi elektrik mengakhiri dikotomi antara kerja dan santai (*leisure*). Pada abad mekanik, kesantian adalah ketiadaan kerja, sebaliknya dalam abad elektrik kesantian diartikan sebagai kerja juga.

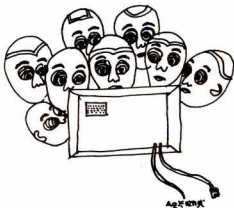
Otomatisasi bukan perluasan dari prinsip-prinsip fragmentasi mekanik atau pemisahan operasi-operasi. Otomatisasi merupakan invasi ke dunia mekanik oleh sifat sesaat elektrik. Otomatisasi oleh McLuhan diartikan sebagai sibernetika. Sinkronisasi operasi elektrik menggantikan rangkaian panjang pola mekanik dalam urutan linear.

Otomatisasi elektrik juga menyatukan komponen-komponen seperti dalam proses industri dan perdagangan, ke dalam suatu *interproses* baru,¹¹ berkat kecepatan elektrik sesaat. Memori dan kecepatan merupakan sifat dasar setiap media komunikasi elektrik, sebagai tampak nyata dalam komputer. Dalam budaya elektrik, bukan substansi korporil (benda-benda) yang disimpan atau digerakkan melainkan persepsi dan informasi. Persepsi maupun informasi dalam kecanggihan teknologi elektrik telah mendekati kecepatan cahaya. Karena sifat ini, teknologi elektrik menyatukan semua fragmentasi dan membuat interdependensi yang sangat tinggi antar semua unsur yang ada. Terhadap pengalaman sosial dan organisasional, teknologi media elektrik membuat manusia sekonyong-konyong menjadi pengumpul pengetahuan yang tidak menetap (*nomadoc*), memiliki informasi bagi dirinya, bebas dari spesialisasi fragmentasi dan terlibat dalam proses sosial yang menyeluruh dalam interelasi organis.

¹¹ Ibid., hlm. 302-303

DAFTAR PUSTAKA

- Danny, Ida,
1992 *Manusia dan Media, dalam Refleksi Budaya Marshall McLuhan*, Jakarta: Lembaga Studi Filsafat.
- McLuhan, Marshall,
1962 *The Gutenberg Galaxy, the Making of Typographic*. Toronto: University of Toronto Press.
1964 *Understanding Media, The Exten of Man*, The New American Library, USA.
1968 *Environment as Programmed Happening* dalam Walter J.Ong, S.J. (ed.), **Knowledge and The Future of man**, New York: Simon and Schuster.
- Ong, Walter J., S.J.,
1967 *The Presence of The Word*, London: Yale University Press.



KRITIK ATAS PATOLOGI MODERNITAS DAN [POST]MODERNISME

Habermas dan Para Ahli Waris Nietzsche

F. Budi Hardiman

Pengantar

Dengan proyek-proyek pembangunan nasional, masyarakat kita, bersama negara-negara lain yang sedang berkembang, bergerak dengan sebuah dorongan - meminjam istilah Edward Shils- "kehendak-untuk-menjadi-modern". Modernisasi menjadi proyek yang normatif di negara-negara berkembang dan modernitas menjadi tujuan yang didambakan. Kalau kita memperhatikan pandangan-pandangan Hegel, Marx dan Teori Kritis, kita bahkan akan menemukan sebuah penegasan yang lebih radikal dan total: setiap masyarakat manusia terdiri atas makhluk-makhluk rasional dan sejarah masyarakat manusia adalah sejarah menuju masyarakat yang semakin rasional dan dapat menentukan diri. Dengan mengikuti analisis-analisis Jürgen Habermas dari tahun 1960-an sampai 1980-an, kita bahkan bisa menemukan bagaimana filsuf ini berusaha menunjukkan secara empiris bahwa masyarakat sedang berkembang menjadi semakin rasional dalam arti menuju modernitas.

Di dalam filsafat, pendirian Habermas itu dapat dipandang sebagai kelanjutan dari cita-cita Pencerahan abad ke-18 dalam modernisasi masyarakat Barat. Para pemikir pencerahan yang menjadi kekuatan pendobrak kemapanan masyarakat tradisional Barat itu berkeyakinan bahwa rasio manusia sifatnya universal dan dengan kekuatan rasio manusia dapat mewujudkan kebebasan dan kebahagiaannya sendiri tanpa menunggu takdir dari dunia sana. Sebagaimana setiap perubahan sosial yang radikal menghasilkan ekses, Pencerahan Barat mendesintegrasikan masyarakat. Akan tetapi di abad ke-19, tokoh-tokoh sosialis Prancis, seperti Phroudon, Fourier, Saint-Simont - meski utopis - berusaha mencanangkan restrukturasi sosial secara rasional.

Disintegrasi sosial tidak diatasi dengan menoleh ke sebuah "firdaus yang hilang" di masa silam, melainkan dengan mencoba mengarahkan perkembangan masyarakat dengan hasil-hasil pencerahan sendiri, yakni: ilmu-ilmu alam dan teknologi.¹ Artinya, para pemikir pro-Pencerahan ini berpendirian bahwa sebuah masyarakat rasional itu tidak hanya mungkin, tapi juga secara normatif sedang dituju oleh segala bentuk masyarakat sejauh ilmu dan teknologi menjadi agen perubahan di dalamnya. Pendirian Habermas senafas dengan mereka.

"Kehendak-menjadi-modern" merupakan kehendak politis yang secara empiris dibuktikan adanya oleh Geertz di berbagai negara, mengikuti proyek-proyek modernisasi Barat, dengan segala kepincangannya akibat penerapan sebuah kerangka objektif-nasional untuk *menjinakkan* nafsu-nafsu primordialisme pra-modern.² Sudah sangat dini, yaitu dalam paruh pertama abad ke-20 ini, beberapa pemikir Barat memiliki kesangsian yang mendasar. Kesangsian tersebut bukan mengenai proyek pembangunan lokal, misalnya di Indonesia, melainkan mengenai modernitas itu sendiri. Para pemikir, seperti Heidegger, Horkheimer dan Adorno, berusaha memperlihatkan bahwa modernisasi bukan sekedar perjalanan yang terseok-seok, tapi juga perjalanan ke sebuah disintegrasi total, sebuah malapetaka sejarah umat manusia. Dalam pemikiran Bataille, Rorty, Foucault, dan Derrida, juga terkandung "nafsu" yang sama untuk menyingkapkan bahwa "kehendak-untuk-menjadi-modern" tak kurang dari "kehendak-untuk-berkuasa". Modernitas - dengan agen-agennya, ilmu dan teknologi - pada hakikatnya sebuah *restored totalitarianism*.³ Di sini kita menemukan sesuatu yang sangat menarik. Sementara para rekayasawan negara-negara berkembang memandang proyek

¹ Sesudah Pencerahan memuncak dalam Revolusi Perancis, muncul dua cara pandang atas perubahan sosio-kultural yang terjadi di abad ke-19. Pihak tradisional memandang modernisasi sebagai kemerosotan akhlak dan mengidealkan bentuk masyarakat tradisional sebagai komunitas yang utuh. Pihak modernis yakin bahwa modernisasi adalah sebuah kemajuan, dan integrasi sosial harus dipulihkan kembali tidak dengan menoleh ke masa silam, melainkan lewat ilmu pengetahuan dan teknologi. Termasuk pandangan modernis ini adalah positivisme Comte.

² Lih. Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, London, Hutchinson & Co, 1974; khususnya tulisannya mengenai negara-negara baru dan revolusi integratif. Lih. juga terjemahannya, Geertz, *Politik Kebudayaan*, Kanisius, Yogyakarta, 1992, hlm. 51, dst.

³ Kritik postmodern, seperti juga Teori Kritis, memandang positivisme dan teknokratisme sebagai ideologi baru yang menggantikan *absolutisme* dan *totalitarianisme* abad pertengahan.

modernisasi dan industrialisasi sebagai semacam "jalan keselamatan", para pemikir Barat sendiri mulai menghadapi semacam "batas" dari proyek sejarah ini: pembebasan dari teror feodalisme bermuara pada kungkungan birokratisme dan teknokratisme.

Hari ini kita mengenal dua posisi antinomis dalam pemikiran Barat kontemporer. Yang pertama mendukung modernitas sebagai tujuan universal segala bentuk masyarakat, sedangkan yang kedua berupaya meninggalkan modernitas. Meskipun berbeda satu sama lain, kedua-duanya sebenarnya merupakan produk dari sebuah situasi krisis yang melanda berbagai sektor kehidupan modern. Istilah *krisis* berkaitan dengan *kritik*, sebab suatu situasi disadari sebagai *krisis* melalui kritik dan suatu kesadaran menjadi *kritis* kalau berprihatinan terhadap *krisis* itu. Dalam wawasan ini kita bisa mengatakan bahwa kedua pihak yang berposisi itu sama-sama menggunakan kesadaran kritis dalam mengemukakan pandangan-pandangannya mengenai modernitas. Kedua pihak merupakan kritik radikal atas saintisme dan positivisme yang mendominasi situasi intelektual abad ke-20. Meski demikian persamaan itu tidak diakui oleh pendirian yang ingin meninggalkan modernitas justru karena mereka memandang kesadaran kritis dan reflesi-diri sebagai produk modernisasi Barat yang mereka kecam. Demikianlah, dewasa ini pandangan-pandangan Habermas mewakili para pendukung modernitas, sedangkan pandangan-pandangan para ahli waris Nietzsche, seperti: Heidegger, Derrida, Foucault, Bataille, Brouillard, dst. yang termasyhur dengan sebutan "postmodernis" mewakili posisi lawannya.

Tulisan kecil ini merupakan sebuah sketsa tentatif untuk menggariskan proyek Teori Kritis Habermas dalam dialognya dengan para ahli waris Nietzsche. Kalau kita menyimak baik-baik diskusi kedua belah pihak, kita tidak bisa mengatakan bahwa filsafat hanyalah sekedar kontemplasi mistik yang menonton pergumulan hidup manusia yang berdarah-daging. Diskusi mereka mempertaruhkan sebuah akses pengaruh ke dunia praktis justru karena mereka membicarakan apa yang kurang disadari oleh para praktisi modernisasi dan pembangunan: soal dehumanisasi, alienasi, totalitarianisme birokratis, teknokratisme, dan fenomena-fenomena krisis lainnya. Teori Kritis dan postmodernisme menjadi paradigma-paradigma yang berpengaruh dalam ilmu-ilmu sosial, sebagai alternatif bagi teori-teori modernisasi yang masih besar pengaruhnya di negara-negara berkembang, tak terkecuali di

Indonesia.⁴ Soal yang akan kita tegaskan di dalam tulisan ini adalah pokok-pokok perbedaan pendirian Habermas dan para ahli waris Nietzsche mengenai modernitas. Kalau pendirian para ahli waris Nietzsche dalam konteks diskusi ini disebut *postmodernisme*, pendirian Habermas kita sebut *kritik atas patologi modernitas*.

1. Teori Kritis, Modernitas dan Dilema Modernitas

Teori Kritis yang dirintis oleh Max Horkheimer dan kawan-kawannya dari Mazhab Frankfurt pada awalnya merupakan upaya untuk mengatasi determinisme ekonomis dari Marxisme ortodoks yang dianut sebagai ideologi resmi Uni Soviet. Pemikiran Karl Marx, betapa pun dibela dan dianggap tabu, tetap dapat diperlakukan sebagai sebuah teori sosial. Lebih radikal lagi bahkan pemikiran Marx adalah salah satu produk rasionalisme Barat yang dikembangkan sejak zaman Yunani kuno dan rasionalisme Barat itu mulai mendapatkan aktualisasi historisnya sesudah zaman Renaisans lewat pemikiran Descartes, dst. Upaya Mazhab Frankfurt untuk mengatasi determinisme ekonomis, bagaimanapun, adalah sebuah proyek dalam rasionalisme Barat. Pemikiran Barat sejak Descartes ditandai oleh *gairah* yang sangat besar untuk kebebasan manusia secara universal. Keyakinan yang menandai para perintis modernisasi Barat adalah bahwa kebebasan itu dapat diraih lewat penggunaan rasio sampai tak terbatas, kalau perlu dengan menerjang batas-batas yang ditetapkan berdasarkan iman kepercayaan agama. Karena itu modernitas yang ditandai oleh rasionalisme Barat itu adalah bentuk kehidupan sekaligus bentuk kesadaran. Sebagai bentuk kehidupan, berkembanglah sistem ekonomi kapitalis dan sistem politik liberal. Sebagai bentuk kesadaran, modernitas ditandai oleh individualisme, kritik, dan kebebasan.

Teori sosial Marx adalah bentuk pemikiran modern yang dikembangkan post-Pencerahan, yakni di abad ke-19. Pencerahan Barat abad ke 18 dapat dipandang sebagai kulminasi rasionalisme Barat yang sangat yakin atas individualisme, kritik, dan kebebasan universal. Semangat kritik zaman Pencerahan ini ditopang oleh perkembangan ilmu-ilmu alam dan teknologi. Cara berpikir empiris

⁴ Yang dimaksud di sini adalah teori sistem Parsons, sosiologi Durkheimian, fungsionalisme. Pendekatan-pendekatan ini tidak hanya memiliki tendensi naturalistik, tetapi juga tidak memasukkan patologi-patologi modernitas ke dalam agendanya.

dan rasionalistis menghasilkan krisis-krisis sosial, sehingga pada pemikir abad ke-19 mulai bicara mengenai "desintegrasi sosial". Dengan demikian, di samping memperluas reformasi religius post-Renaissance ke reformasi politik lewat Revolusi Perancis, kritisme zaman Pencerahan juga meninggalkan semacam *lubang* dalam penghayatan batiniah manusia modern. Individualisme dan kebebasan borjuis diiringi dengan perasaan hampa makna karena runtuhnya sistem kepercayaan religius tradisional. Bersamaan dengan itu interaksi sosial yang baru mengalami apa yang oleh Gyorgy Lukacs disebut *reifikasi*.⁵ Hubungan baru yang berstruktur hubungan majikan-pekerja tak kurang dari hubungan antara subjek dan objek. Fenomen alienasi ini menjadi keprihatinan pokok teori sosial Marx muda. Marx yakin bahwa lewat perjuangan kelas dan revolusi susunan masyarakat kelas akan diamburkan, sehingga bersamaan dengan terhapusnya hak milik dan hubungan pemilikan subjek-objek, alienasi akan dilenyapkan juga. Makna dan kebebasan dapat diraih kembali dalam sebuah bentuk kehidupan sosialis yang meminati orang lain sebagai subjek. Ide tentang emansipasi dan pelenyapan alienasi ini pun kelanjutan dari program Pencerahan yang sekarang mulai diperlengkapi dengan *kesadaran sosial*, hasil pengaruh sosialisme Perancis post-Pencerahan, romantisme dan idealisme Hegel.

Isi keprihatinan Marx tersebut tidak dapat diaktualisasikan dalam sosok metodologi ilmu-ilmu sosial yang tepat.⁶ Demikianlah, para murid Marx yang kritis, seperti Lukacs, Korsch dan Gramsci berhasil menyingkapkan bahwa Marx memandang perkembangan sejarah dan masyarakat berjalan menurut hukum-hukum tetap yang alamiah. Ada mekanisme kausalitas niscaya antara basis ekonomi dan superstruktur politik dan kesadaran. Ada teori tentang keamburan otomatis sistem kapitalis tanpa jerih lelah suatu subjek-perubahan. Marx berpretensi agar teori sosialnya menjadi *science*. Pretensi positivistis ini justru berlawanan dengan intensi Marx sendiri untuk menciptakan sebuah kritik yang emansipatoris terhadap patologi modernitas (*alienasi*) yang dihasilkan Pencerahan. Determinisme melenyapkan alasan untuk

⁵ Kata "reifikasi" secara etimologis berasal dari kata "res" yang artinya benda. Jadi, reifikasi berarti hubungan antar manusia yang berlangsung seperti hubungan antara benda-benda. Yang dimaksud di sini adalah bahwa manusia (misalnya buruh) diperlakukan seperti barang-barang komoditas.

⁶ Lih. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston, hlm. 47

menjadi agen pembaruan sekaligus bertentangan dengan rasionalisme Barat sendiri yang menjunjung kebebasan. Kalau Mazhab Frankfurt kemudian ingin merintis sebuah Teori Kritis, mereka bermaksud untuk meneruskan tradisi ilmiah yang sudah dicapai modernitas tanpa terjerumus dalam determinisme ala ilmu-ilmu alam. Artinya, mereka tetap bergerak dalam tradisi borjuasi yang menjunjung otonomi pribadi dan rasionalitas, namun sudah dimuati dengan kesadaran sosial. Mereka ingin mencapai sebuah cita-cita "otonomi kolektif", suatu bentuk kebebasan yang disertai rasa tanggungjawab moral universal.

Kalau kita mengikuti benang merah sejarah filsafat Barat, kita dapat menemukan bahwa Teori Kritis adalah keturunan dari filsafat kesadaran sejak Descartes. Bapak filsafat modern ini dianggap menemukan metode yang sangat radikal untuk mengetahui kenyataan, yaitu "refleksi-diri". Sejarah filsafat post-Descartes mengembangkan refleksi-diri dengan berbagai cara. Empirisme, Kantianisme, idealisme, materialisme, positivisme adalah pandangan-pandangan yang dihasilkan lewat refleksi-diri. Ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial modern adalah keturunan filsafat kesadaran, maka pada dasarnya memakai refleksi diri. Sejarah intelektual Barat dalam arti tertentu merupakan diskusi, dialog, kontroversi metode-metode refleksi-diri sekaligus klaim-klaim kebenaran yang dihasilkan lewat metode-metode tersebut. Karena klaim-klaim kebenaran turut mengarahkan praksis sosial, yaitu arah perkembangan masyarakat dalam proyek modernisasi, kontroversi yang terjadi juga bersifat ideologis di samping kritis. Ada yang mempertahankan kebenaran dan praksisnya dan ada yang membuka tabir kebenaran itu sebagai kesadaran palsu dan praktik itu sebagai alienasi dan manipulasi. Upaya Mazhab Frankfurt adalah merintis sebuah metode refleksi-diri yang terus segar sebagai penyingkap kesadaran palsu. Dalam arti ini Teori Kritis adalah kritik-ideologi.

Kegagalan Mazhab Frankfurt yang kemudian dilihat oleh penerusnya, Habermas, adalah bahwa mereka kurang jernih memahami refleksi-diri tersebut.⁷ Dalam *Dialectics of Enlightenment*, Adorno dan Horkheimer melukiskan sebuah kebingungan mendalam terhadap refleksi-diri itu. Kalau dibicarakan secara gampang,

⁷ Inti kritik Habermas atas Mazhab Frankfurt adalah bahwa mereka memahami refleksi sebagai sesuatu yang dilangsungkan dengan "rasionalitas-tujuan" (*Zweckrationalität*) dengan maksud sukses menangani objeknya, padahal refleksi juga bisa dijalankan dengan maksud memahami subjek lain dengan rasionalitas komunikatif.

kebingungan itu dapat dinyatakan sebagai berikut. Kesadaran kritis yang dikembangkan dalam modernitas ini mencapai kematangannya dan terwujud dalam bentuk kehidupan modern yang ditandai oleh gairah akumulasi modal secara rasional dan birokrasi rasional yang didukung teknologi, tetapi kapitalisme dan birokratisme serta teknokratisme dewasa ini malah menumpulkan kesadaran kritis itu, sehingga individu dalam masyarakat modern bersikap adaptif terhadap sistem dan konsumeris. Kalau begitu, refleksi-diri menurut kodratnya mengandung sebuah paradoks. Di masa Pencerahan, lewat refleksi-diri manusia modern menjadi sadar bahwa tradisi dan dogmatisme itu menindas dan memalsukan kenyataan. Inilah matra kritis-negatif dari refleksi-diri. Bersamaan dengan itu, refleksi-diri menghasilkan suatu matra positif pada lingkup praksis: kapitalisme, teknokratisme, birokratisme. Matra positif ini pada gilirannya malah menggantikan posisi sasaran matra kritis-negatif itu, yaitu: tradisi dan dogmatisme. Gejala inilah yang mereka sebut "dialektika pencerahan".

Muatan arti dialektika pencerahan adalah paradoks bahwa kita, sebagai makhluk rasional, tidak pernah berhasil mencapai rasionalitas. Perubahan bentuk-bentuk kesadaran dan bentuk-bentuk kehidupan praktis tak kurang dari perubahan bentuk-bentuk penipuan diri dan bentuk-bentuk penindasan. Apa yang masih bisa diharapkan dari teori yang mengajarkan kebingungan ini? Bagi yang ber-"akal-sehat", teori ini layak dilupakan, karena akan meresahkan keyakinan praktisnya sehari-hari bahwa mereka cukup "waras" dan "sadar". Buktinya, pembangunan ini sukses dan tetap masuk akal. Para pemikir postmodern, mendengar teori ini, justru mendapatkan titik tolaknya untuk meninggalkan modernitas. Daripada terkurung dalam kisaran membingungkan dari dialektika pencerahan itu, lebih baik keluar dan meninggalkannya sama sekali. Untuk Habermas, dialektika pencerahan ini harus diatasi dengan pencerahan lebih lanjut, dan bukan meninggalkannya. Teori Kritis dilanjutkan. Inilah titik-titik persimpangan jalan yang penting bila kita ingin memahami kontroversi antara Habermas dan postmodernisme. Adorno dan Horkheimer malah menghasilkan suatu yang sangat penting dalam kontroversi itu.

2. Usaha-usaha Meninggalkan Modernitas

Dalam karyanya yang memberi sumbangan penting untuk diskusi di sekitar modernitas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (disingkat

TPDM), Habermas dengan sangat tajam menunjukkan kelemahan para penganut postmodernisme. Dia mengatakan bahwa asal usul konsep "post-modernitas" sendiri layak diteliti. Konsep ini berasal dari sebuah konsep abstrak dan ahistoris mengenai "modernitas" yang dikembangkan oleh ilmu-ilmu sosial Barat. Modernisasi disamakan dengan akumulasi modal, teknologisasi, birokratisasi, sekularisasi, dst. yang bisa diberlakukan secara universal. Dalam ilmu-ilmu sosial, istilah itu menjadi *teknis*, hingga dilupakan bahwa modernitas berkaitan dengan rasionalisme Barat yang oleh Max Weber dianalisis sebagai rasionalisasi. Kelemahan mendasar pemikiran postmodern adalah lewat pemahaman ahistoris dan netral atas konsep "modernitas" itu, mereka menjadi pengamat yang seakan-akan bisa meninggalkan cakrawala sejarah menjadi "post"-modern. Habermas tetap bertahan bahwa apa yang disebut postmodernisme tersebut termasuk dalam modernitas. Karena belum memahami makna konsep modernitas, menurut Habermas, mereka juga tidak bisa mengklaim diri melampaui modernitas itu. Sepanjang bukunya, Habermas memperlihatkan kegajilan-kegajilan dalam pemikiran post-modern tersebut.

Habermas menemukan konsep *dialektika pencerahan* dari para pendahulunya sebagai semacam arena diskusinya dengan pemikiran postmodern. Sepanjang diskusinya dengan pemikiran Nietzsche dan para ahli warisnya diikuti, dia berusaha memperlihatkan bahwa pemikiran postmodern gagal mengatasi dilema yang membingungkan itu. Wilayah yang dimasuki Habermas dalam TPDM adalah filsafat, atau lebih khusus lagi problematik kesadaran. Cukup alasan untuk Habermas berdiskusi pada aras ini karena pelbagai diskusi mengenai modernitas dan postmodernitas dalam ilmu-ilmu sosial memiliki basisnya dalam pemikiran filosofis. Jadi, dia sebenarnya mulai dengan problematik modernitas atau dialektika pencerahan itu. Di dalam seluruh diskusinya tampil kecermatannya yang sangat tajam untuk menghadapi Teori Kritis sebagai ahli waris Hegel dan postmodernisme sebagai ahli waris Nietzsche. Kedua *front* ini dihadapkan pada masalah yang sama: **dialektika pencerahan**.

Sebagai pangkal, Habermas mulai memperlihatkan bahwa dialektika pencerahan sudah jauh-jauh hari dihadapi oleh Hegel sendiri. Hegel mengidealkan sebuah komunitas etis sebagai tujuan kehidupan bermasyarakat, semacam perpaduan antara polis Yunani yang serba rasional dan gereja perdana yang diwarnai kasih, tetapi lewat refleksinya dia justru menemukan bahwa pembebasan manusia dari

segala macam bentuk alienasi agama dalam proses modernisasi tidak berhasil melenyapkan sama sekali alienasi itu. Matra kritis-negatif pencerahan - sekularisasi - menghasilkan matra positifnya. Masyarakat modern dibayangkannya sebagai masyarakat rasional, dan masyarakat rasional diatur oleh administrasi birokratis negara. Di sinilah matra positif dari dialektika pencerahan muncul: rasionalitas birokrasi tidak menghasilkan rekonsiliasi atau komunitas etis, malah memunculkan alienasi baru karena sikap heteronomi masyarakat di hadapan otoritas. Menurut Habermas, dialektika pencerahan yang dihadapi oleh Hegel ini ingin diatasi oleh para pengikut Hegel dengan tetap mempertahankan modernitas. Pada jalur inilah dijumpai kegagalan Marxisme dan Teori Kritis Mazhab Frankfurt, sebab dialektika pencerahan itu terus bercokol dalam asumsi-asumsi yang paling mendasar dalam epistemologi mereka. Pada jalur lain, menurut Habermas, Nietzsche juga menghadapi masalah modernitas yang membingungkan ini. Berbeda sama sekali dari para ahli waris Hegel, Nietzsche menolak untuk mengatasi dialektika pencerahan itu dengan kritik rasional. Dia sama sekali meninggalkan proyek modernitas itu berserta rasionalitasnya.

Untuk meninggalkan proyek modernitas, Nietzsche menyingkirkan kepercayaan kita mengenai sejarah dan rasionalitas. Dia memang mulai dengan riset filologis atas dunia mitologis. Tetapi refleksi historis itu hanyalah anak tangga yang kemudian ditinggalkan ketika dia sampai ke dalam mitos. Lalu baginya mitos adalah sejarah dan sejarah adalah mitos. Perbedaan mitos dan sejarah rasional hanyalah sepenggal masa yang diakibatkan oleh Sokrates dan para filsuf Yunani sesudahnya, dan dia menolak percaya bahwa rasionalisasi merupakan proses yang benar menuju kemajuan. Lebih tepatlah bahwa mitos masa lalu mampu membisikkan nubuat kreatif mengenai masa kini, sehingga tak ada batas yang tegas antara mitos dan logos. Karena itu di hadapan Nietzsche tak ada **Kebenaran**. Yang ada adalah **kebenaran-kebenaran**. Pandangan perspektivistis ini menolak objektivisme ilmiah dan penafsiran bisa dilakukan menurut apresiasi hidup. Yang jauh lebih asli dari rasionalitas adalah kehendak-untuk-berkuasa. Itulah yang menyebabkan kesahihan penafsiran menurut perspektif penafsir. Di sini, menurut Habermas, Nietzsche meninggalkan dialektika pencerahan dengan masuk ke dalam daya-daya estetis *manusia arkhais*. Dengan cara ini, Nietzsche menjadi ambigu dalam usahanya menangani masalah modernitas. Di satu pihak dia masuk dalam

kontemplasi estetis dengan sikap antimetafisika, tapi di lain pihak dia tidak meninggalkan filsafat ketika menggali kehendak-untuk-berkuasa di balik segala pemikiran metafisis.

Para ahli waris Nietzsche dikelompokkan Habermas dalam dua strategi yang ditimbulkan oleh ambiguitas Nietzsche sendiri. Bataille dan Foucault masuk dalam strategi pembukaan kedok kehendak-untuk-berkuasa, sedangkan Heidegger dan Derrida masuk dalam kritik atas metafisika. Dalam analisisnya Habermas memperlihatkan bahwa pemikiran postmodern menyerbu kesadaran modern dari kedua strategi itu. Heidegger menghantam modernitas dengan apa yang disebut "Sejarah Ada". Menurut filsuf ini, alam pemikiran sebuah masyarakat dan kebudayaan ditentukan oleh sebuah pra-paham kolektif mengenai peristiwa dan realitas. Semua konsep agung dalam filsafat, seperti: Allah, roh, rasio, materi, dst. adalah cara tafsir atas kenyataan yang dibawa oleh peradaban tertentu, dalam hal ini rasionalisme Barat. Heidegger lalu menganggap modernitas ditandai oleh "kelupaan-akan-Ada". Yang dimaksud di sini adalah bahwa manusia Barat tanpa sadar melupakan perbedaan antara **Ada**, yaitu Kenyataan absolut, dan **adaan**, yaitu kenyataan yang keberadaannya dimungkinkan oleh Ada. Itulah ciri periode metafisika. Akibatnya, Ada selalu cenderung diasalkan pada *adaan-adaan*, dan dalam modernitas, *adaan* yang dipandang mutlak sebagai Ada adalah *subjectum*, pikiran rasional manusia. Di sinilah pangkal dari segala hubungan pengobjekkan dan manipulasi yang membangkitkan rejim-rejim totaliter modern sekaligus dekadensi moral di dalamnya. Untuk mengatasi modernitas, Heidegger lalu mengusulkan sebuah bentuk pemikiran yang sulit dijelaskannya sendiri, yaitu pemikiran yang melampaui rasionalitas metafisis. Dan ia masuk dalam puisi dan bahasa pseudo-sakral yang makin memperjelas kesulitan untuk meninggalkan modernitas.

Habermas memandang Derrida masuk ke dalam pemikiran postmodern dengan intensi yang sama seperti Heidegger, meninggalkan rasionalisme Barat dan destruksi metafisika. Destruksi itu memiliki nama baru - *dekonstruksi*. Dia masuk melalui bidang linguistik dengan anggapan bahwa modernitas ditandai oleh *metafisika kehadiran* dan *logosentrisme*. Akarnya adalah pemahaman bahasa sebagai bahasa lisan. Dalam bahasa lisan penutur diandaikan hadir bersama objeknya dan konsep yang dituturkannya. Inilah biang keladi metafisika dan rasionalisme Barat. Karena itu Derrida lalu mengatasi metafisika

dengan mengutamakan bahasa tulisan. Teks selalu lepas dari penulisnya dan dapat ditafsirkan sampai tak terhingga oleh pembaca manapun secara lepas konteks. Tak ada teks rujukan, yang ada adalah tafsir intertekstualitas. Jadi, teks asli itu harus dianggap hilang, yang tersisa hanyalah bekasnya. Demikianlah, kita langsung melihat bahwa Habermas memandang perspektivisme Nietzsche muncul dengan cara lain dalam dekonstruksi dan intertekstualitas. Tak ada Kebenaran, bahkan makna pun tak ada. Dekonstruksi adalah semacam "metode" bukan untuk mencapai Kebenaran, justru untuk memperlihatkan bahwa teks-teks filosofis tidak memiliki makna yang dimaksudkan penulisnya.⁸ Situasi post-Hegel tampil secara mengesankan dalam dekostruksi sebagai nihilisme. *Grandnarrative* umat manusia menjadi *mininaratives* di mana segala teks yang mengklaim Kebenaran akhir hanyalah salah satu dari cerita kecil itu yang terserak di antara cerita-cerita lain.

Bataille dan Foucault masuk ke dalam pemikiran postmodernisme dengan cara yang menurut Habermas lebih dekat dengan Mazhab Frankfurt, kritik-ideologi. Bataille beranggapan bahwa masyarakat kapitalis adalah penyeragaman. Sejarah rasionalisasi adalah sejarah pendisiplinan. Artinya, unsur-unsur heterogen masyarakat diseragamkan oleh rasio yang homogen. Manusia menjadi budak sistem homogen masyarakat rasional. Karena itu dia mengusulkan untuk membangkitkan kembali kedaulatan manusia dengan menghapus kesadaran moral modern, dan manusia menurut unsur-unsur heterogennya yang erotis sekaligus sakral yang selalu melampaui rasio. Sekali lagi dengan label *the heterogenous* (unsur-unsur irrasional pada masyarakat, seperti pemborosan, seks, dst.) daya-daya estetis kehendak- untuk-berkuasa ditegaskan. Sejarah rasionalisasi sebagai sejarah pendisiplinan muncul dengan cara lain dalam pemikiran Foucault. Filsuf ini berhasil memperlihatkan bahwa perkembangan ilmu-ilmu kemanusiaan modern erat kaitannya dengan praktik pendisiplinan dan penyingkiran "ketidakwarasan". Praktik eksklusi penyakit mental lalu dianggap sebagai praktik dominasi rasio modern. Di sini "kehendak-untuk-berkuasa" berbaju lain sebagai "kehendak-untuk- kebenaran". Ilmu pengetahuan tak kurang dari kekuasaan, termasuk di dalamnya psikoanalisis. Pada tahap

⁸ Lih. Madison, G. B., *Coping with Nietzsche's Legacy*, dalam *Philosophy Today*, Spring 1992, hlm. 8

kematangan intelektualnya, Foucault meneruskan strategi genealogi dalam wawasan post- strukturalis. Mengikuti amanat Nietzsche, dia memperlihatkan bahwa kesadaran modern tentang uniknya kekinian adalah sebuah ilusi. Sejarah itu ilusi yang berpangkal pada ego atau subjek. Karena itu, sementara historiografi membuat dokumen kuno menjadi *cerewet* dengan menafsirkan makna yang sinambung dengan kekinian, Foucault justru mau *membisukan* subjek historis. Tak ada lagi kesinambungan dan kronologi historis.

3. Postmodernisme adalah [Post]modernisme

Pola yang lazim muncul dalam karya-karya Habermas juga muncul dalam diskusinya dengan pemikiran postmodern. Sementara menjadi pembaca yang baik mengenai pemikiran para ahli waris Nietzsche, dia menggiring argumentasi mereka ke titik-titik lemahnya, dan dengan sangat brilian dia membawa mereka ke dalam arenanya sendiri, Teori Kritis sebagai Teori Tindakan Komunikatif. Arena yang dibangunnya adalah apa yang disebut Adorno dan Horkheimer sebagai dialektika pencerahan itu. Bahkan dalam ulasannya mengenai modernitas menurut Hegel, dia memperlihatkan bahwa Hegel dan, lalu para ahli warisnya juga, mempertahankan modernitas dengan berkuat dalam kisanan dialektika pencerahan itu. Seperti dalam karya-karyanya yang lain, Habermas menunjukkan bahwa pangkal segala kebingungan dan krisis dalam modernitas ini adalah kesalahpahaman mengenai rasionalitas.⁹ Kali ini muncul nama lain untuk "rasionalitas-tujuan" (*Zweckrationalität*), yaitu: "rasio yang berpusat pada subjek". Jadi, dalam segala refleksi abstraknya, Hegel tetap berkuat dalam rasio yang berpusat pada subjek yang menjadi paradigma filsafat kesadaran sejak Descartes.

Nietzsche, pada taraf tertentu, berhasil menelanjangi rasio jenis ini, hanya sayangnya kemudian dia menutup diri sama sekali terhadap kemampuan kritis rasio dan menobatkan daya apresiasi estetis-arkhais sebagai sesuatu yang melampaui dinding-dinding *benar* dan *salah*. Heidegger, dengan panji-panji "destruksi metafisika", menghadapi rasio jenis ini, tetapi juga dengan menolak kritik yang dimasukkannya dalam periode metafisika. Kesulitan mengatasi dialektika pencerahan tidak

⁹ Habermas terus berupaya memperlihatkan bahwa rasionalitas manusia tidak sesempit rasionalitas-tujuan yang mendasari masyarakat modern sekarang.

diatasi dengan kritik, melainkan dengan bentuk pemikiran istimewa. Derrida, dengan 'dekonstruksi'-nya, dengan cara tertentu menafsirkan patologi modernitas (totalitarianisme, dst.) sebagai otoritas sebuah teks yang sesungguhnya hanyalah bekas (bukan Kebenaran, tapi kebenaran). Jadi dia malah memutlakkan dan memistikan apa yang sebenarnya merupakan sebuah patologi: disintegrasi pengetahuan dan penafsiran menjadi normatif dalam dekonstruksi. Kritik Habermas atas Bataille dan Foucault sangat dekat dengan kritiknya atas Mazhab Frankfurt yang digariskannya selama ini. Bataille berhasil menangkap rasionalisasi sebagai homogenisasi, dan tanpa melihat homogenisasi sebagai dominasi satu model rasionalitas, dia meninggalkan rasionalitas menuju *the heterogenous*. Ganjilnya, bagaimana dia tanpa rasio dapat mengetahui *the heterogenous* yang tak dimengerti rasio itu? Bukankah kritiknya juga hasil pikiran rasional Bataille? Di antara para pemikir postmodern, Habermas cukup bersimpati kepada Foucault yang riset sosialnya memiliki banyak keprihatinan yang sama dengan Teori Kritis: positivisme adalah se bentuk kekuasaan. Namun dengan identifikasi seluruh rasionalitas sebagai kehendak-untuk-berkuasa, kritik Foucault, seperti kritik Bataille dan Mazhab Frankfurt, dapat menikam dirinya sendiri. Dialektika pencerahan Mazhab Frankfurt adalah kritik total yang menikam dirinya.¹⁰ Begitu juga pikiran Bataille dan Foucault dapat menjadi kritik total yang menikam dirinya sendiri.

Sejauh diskusinya dengan postmodernisme diikuti, kita dapat merumuskan pendapat Habermas bahwa apa yang disebut **post-modernisme** tak lebih daripada **[post]modernisme**. Tanda kurung ini dapat kita bubuhkan untuk memperlihatkan bahwa post adalah sebuah awalan yang problematis, dan Habermas malah lebih tegas lagi menghapus awalan itu. Habermas memperlihatkan langkah demi langkah bahwa Nietzsche dan para ahli warisnya mengalami kesulitan untuk meninggalkan modernitas dan kesadaran historisnya. Kalau tidak masuk ke dalam mistik atau daya-daya estetis, mereka terperangkap ke dalam kritik total yang menikam dirinya sendiri. Pemikiran mereka, di hadapan Habermas, justru memperlihatkan bahwa postmodernisme adalah simptom suatu krisis dalam sebuah *paradigma rasio yang berpusat*

¹⁰ Lih. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Massachuset, The MIT Press, 1987, hlm. 116-118; lihat juga bagian-bagian akhir kritiknya atas Foucault dan Bataille.

pada subjek,¹¹ yaitu paradigma yang secara sempit dimutlakkan dalam proyek-proyek modernisasi selama ini.

4. Melanjutkan Proyek Modernisme dengan Rasio Komunikatif

Kalau kita mengikuti program Teori Kritis Habermas, kita akan menemukan bahwa menurut filsuf ini, modernitas yang kita alami sekarang ini adalah *suatu modernitas yang terdistorsi*. Artinya, ada sebuah konsep normatif mengenai modernitas yang kemudian secara faktual disimpangkan oleh tendensi-tendensi historis tertentu. Yang dimaksud tak lain dari kapitalisme, maka modernitas kita adalah "modernitas kapitalis". Karena itu, dengan rajin Habermas mempelajari kembali teori rasionalisasi Max Weber dan menemukan bagaimana modernisasi merupakan proses rasionalisasi dengan paradigma tunggal "rasionalitas-tujuan".¹² Habermas ingin mempertahankan isi normatif modernitas, yaitu: rasionalisasi kebudayaan, masyarakat, dan kepribadian dengan rasio komunikatif. Kalau rasionalisasi berjalan sesuai isi normatifnya, modernisasi akan menjamin integrasi kebudayaan, masyarakat, dan sosialisasi.¹³ Kapitalisme membuat modernitas berciri patologis, karena terjadi erosi makna, alienasi, psikopatologi, dst.¹⁴

Sebenarnya Habermas menaruh penghargaan yang besar terhadap para partner diskusinya. Para ahli waris Nietzsche ini sukses menggali dasar-dasar terdalam dari modernitas dan kesadarannya. Kritik-kritik mereka atas kapitalisme dan birokratisme tak jauh dari keprihatinan Teori Kritis. Akan tetapi disayangkan bahwa mereka gagal membuat distingsi antara "segi-segi emansipatoris" dari proyek modernisasi dan

¹¹ Seluruh diskursus filosofis dalam TPDM diarahkan untuk mengkritik sebuah cara refleksi yang membuat dikhotomi subjek dan objek dengan mengutamakan subjek. Cara refleksi ini khas dalam filsafat sejak Descartes. Bagi Habermas cara refleksi ini cocok untuk mengenali objek-objek alamiah atau struktur objektif yang mirip-alam. Untuk mengetahui manusia lain, refleksi harus dipahami sebagai intersubjektivitas. Hakikat hubungan sosial adalah intersubjektivitas.

¹² Lih. F. Budi Hardiman, *Quo Vadis Proyek Modernisasi?*, dalam Majalah Driyarkara XVIII [1992] No. 3, hlm. 42-59.

¹³ Lih. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, hlm. 344-355

¹⁴ Lih. Seidman (ed.), *Jürgen Habermas on Society and Politics*, Beacon Press, Boston, hlm. 165-187

"segi-segi represif"nya.¹⁵ Mereka gagal menemukan ambivalensi dalam modernitas, lalu bermaksud meninggalkannya tanpa sikap yang realistis. Dalam wawasan ini, kita dapat mengerti kecaman Habermas bahwa postmodernisme lebih menampilkan sebuah *simtom krisis* dalam paradigma rasio yang berpusat pada subjek. Keberadaan pemikiran mereka menegaskan adanya krisis yang diidentifikasi Habermas dalam bukunya *Legitimation Crisis*. Kapitalisme sudah menjadi tua dan terancam disintegrasi sosial. Cepat atau lambat utopia masyarakat kerja sosial akan kehabisan tenaganya.¹⁶ Akan tetapi krisis ini bukanlah krisis yang akan menghancurkan modernitas, melainkan *krisis dalam paradigma modernitas*. Habermas tetap mempertahankan bahwa patologi modernitas tidak dapat diatasi dengan meninggalkan modernitas, melainkan dengan pencerahan terus-menerus dalam paradigma tindakan komunikatif atau intersubjektivitas. Modernisasi dihadapan Habermas adalah sebuah proyek yang belum selesai dan sekarang harus dilanjutkan dengan kritik terus menerus terhadap segala manifestasi rasio yang berpusat pada subjek dengan tindakan komunikatif.

5. Persoalan-persoalan yang Terbuka

Diskusi yang dimunculkan oleh para ahli waris Nietzsche dan Habermas dalam filsafat dewasa ini seakan menggiring aliran-aliran pemikiran yang ada sejak awal abad ini ke sebuah medan pertempuran intelektual yang hangat. Dalam pengembangan Teori Kritisnya, Habermas berusaha melanjutkan diskursus filosofis yang sudah tua usianya dalam peradaban Barat. Teori Tindakan Komunikatif, dalam arti tertentu, adalah upaya menemukan arah baru bagi perkembangan kesadaran umat manusia dalam wawasan kritis dan universal. Analisis- analisisnya dalam *The Theory of Communicative Action*, menggariskan lebih sistematis beberapa aspek Teori Kritis, seperti: teori kesadaran palsu, teori krisis, teori pencerahan budi, dan teori transformasi sosial (daripada karya-karyanya yang terdahulu). Benang merah dengan pikiran-pikirannya yang terdahulu juga jelas di sini, yaitu

¹⁵ Lih. Jürgen Habermas, *op.cit.*, hlm. 338

¹⁶ Lih. Seidman (ed.), *op.cit.*, hlm. 266-283. Lih. juga, Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston, 1973.

sebuah paham dasar bahwa praksis kehidupan bermasyarakat adalah komunikasi, dan praksis ini dalam modernitas sudah berkembang menjadi argumentasi baik dalam bentuk diskursus maupun kritik.¹⁷ Setiap bentuk komunikasi memiliki intensi untuk mencapai konsensus yang tidak dipaksakan. Meski demikian, Habermas memberi kemungkinan untuk disensus. Jadi, sementara diskursus adalah bentuk argumentasi yang mungkin untuk mencapai konsensus, kritik muncul kalau konsensus tidak mungkin dicapai ataupun terganggu. Meski demikian, Habermas tetap meyakini bahwa baik kritik maupun diskursus mengarah pada sebuah kerangka objektif tertentu yang disebutnya "klaim-klaim kesahihan". Ada klaim untuk kebenaran, untuk ketepatan normatif, untuk autentisitas, dst.¹⁸ Subjek yang mampu menghasilkan klaim-klaim itu dianggapnya memiliki "kompetensi komunikatif". Lalu terganggunya konsensus dikaitkan dengan tidak tercapainya klaim-klaim itu. Jadi, konflik dan kontradiksi sosial sebagaimana tampil dalam aneka kendala patologis, seperti erosi makna, alienasi, anomie, dst., mendapatkan matra baru sebagai "gangguan konsensus".

Habermas sangat brilian dalam menanggapi pemikiran-pemikiran yang berkembang sekaligus mempertahankan pendiriannya di hadapan para kritikusnya. Meski demikian, pada titik persoalan konsensus rasional inilah para kritikusnya menemukan sebuah celah yang sangat menyuburkan untuk kritik-kritik atas pandangan positif Habermas tentang masyarakat. Demikianlah, gagasan-gagasannya mengenai *situasi perbincangan ideal*, *pragmatika universal*, dan *tindakan komunikatif* itu sendiri dikritik mengandung asumsi filosofis justru dalam bentuk diskursus yang post-metafisika. Jadi, sejalan dengan para filsuf modern sejak Descartes, menurut para kritikusnya, Habermas masuk dalam kecenderungan yang disebut *fondasionalisme*.¹⁹ Istilah terakhir berarti pandangan bahwa pengetahuan kita memiliki fondasi terakhir yang bersifat objektif. Paham ini mengandaikan adanya perbedaan mendasar antara "penampakan" dan "hakikat", "ilusi" dan "kenyataan", "kesadaran

¹⁷ Lih. Jürgen Habermas, *Communication and Evolution of Society*, Heinemann, London, hlm. 1976 154-155

¹⁸ Lih. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Beacon Press, Boston, 1984, hlm. 18-23.

¹⁹ Lih. Hekman, S.J., *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, Polity Press, Cambridge, 1986, hlm. 133.

palsu" dan "pengetahuan sejati". Ini semua adalah konsep zaman Pencerahan tentang pengetahuan. Di dalam karya awalnya, *Knowledge and Human Interests*, pendirian fondasionalisme dianggap eksplisit lewat penjelasannya bahwa pengetahuan bersifat *kuasi-transendental* sebagaimana diperlihatkannya pada ketiga kepentingan kognitif. Dalam *The Theory of Communicative Action*, dia berupaya menjelaskan bahwa teori tindakan komunikatif bukanlah sebuah teori fondasionalistis. Alasan untuk menjadi anti-fondasionalisme cukup terang, yaitu bahwa pendirian fondasionalistis itu secara tak langsung dapat memperlihatkan bahwa pengetahuan konsensual itu rentan untuk menjadi totaliter dan jatuh dalam objektivisme. Sementara itu, tanpa adanya sebuah *dasar*, kebenaran pun menjadi relatif dan jatuhlah si anti-fondasionalisme ke dalam relativisme. Agaknya Habermas kerap mengambil juga posisi yang agak bimbang dalam hal ini.

Pada taraf teori pengetahuan, pertempuran intelektual ini membangkitkan lagi isu-isu klasik mengenai universalisme dan lokalisme pengetahuan dan kebenaran. Dengan ini, para ahli waris Nietzsche tak segan-segan menggiring penghancuran **Kebenaran** ke arah nihilisme yang dicanangkan pewarisnya. Zaman postmodern tidak hanya ditandai oleh kemajemukan bentuk pikiran dan bentuk kehidupan, atau - meminjam istilah Wittgenstein - pluralisme *language-games*, melainkan juga ketiadaan fondasi yang mempersatukan semua itu. Tak ada Filsafat; yang ada sekurangnya filsafat-filsafat, dan itu pun tak lebih dari - karena filsafat dan cerita tak ada bedanya - cerita-cerita kecil. Pada taraf teori sosial, gejala pluralisasi macam ini - dan kontekstualisme - dapat dibuktikan secara empiris. Kita betul-betul hidup dalam era superfragmentasi bidang-bidang hidup dan pemikiran dan pencapaian konsensus bukan hanya menjadi sangat sulit, melainkan juga terasa dipaksakan. Lebih lagi dengan kehancuran sistem bipolarisme sejak ambruknya komunisme, kita betul-betul menghadapi dunia dengan banyak pusat. Kita mengalami semacam situasi yang dalam tradisi Kristen dan Yahudi dikenal sebagai "pluralisasi bahasa di Menara Babel". Apakah dengan fenomena ini lalu kita melenyapkan sama sekali aspirasi rasional untuk menemukan keutuhan dan kesatuan dunia dan pemikiran? Sejauh kita berpijak pada rasionalitas, Habermas memberi banyak tilikan untuk melihat apa yang disebut dengan gejala "postmodern" ini sebagai patologi modernitas, gejala sebuah krisis dalam masyarakat kapitalis lanjut. Krisis ini bisa diatasi dengan

membangun dan menghidupkan struktur-struktur komunikasi rasional-intersubjektif di dalam kehidupan sosio-kultural yang selama ini dikolonisasi dan direifikasikan oleh rasio yang berpusat pada subjek.

Demikianlah, seperti ketidaksetujuan terjadi di mana-mana, gejala globalisasi dan universalisasi - yaitu pencapaian konsensus - juga menjadi upaya di mana-mana justru karena berkembangnya informatika dan sarana-sarana komunikasi internasional yang ilmiah. Yang dipertaruhkan di sini adalah integrasi modernitas kita beserta struktur-struktur rasional yang menopangnya. Apa yang disebut *postmodernisme* dan *modernisme* pada akhirnya tidak semata-mata bergerak pada taraf pengetahuan, tapi juga pada taraf perjuangan. Di sini agaknya kita bisa setuju dengan Habermas bahwa distingsi-distingsi akan berharga untuk membedakan diskursus rasional dan puisi, klaim kesahihan dan kekuasaan, teori politik dan politik teori, yang juga perlu kita cermati pengaburan-pengaburannya di dalam diskusi kedua kubu. Memasukkan kedua kubu dalam arena diskusi bagaimanapun berarti memasukkan mereka ke dalam diskursus rasional dan kritik rasional. Dengan demikian, selama terjadi kontroversi keduanya pada taraf intelektual, disensus dan konsensus tetap merupakan kemungkinan terbuka yang tidak hanya dipengaruhi oleh kecerdasan individual, namun juga praktik-praktik kehidupan sosial empiris zaman kita. Kalaupun "pluralisasi bahasa di Menara Babel" menjadi dosa asal manusia, aspirasi manusia untuk kemanusiaan universal, Kebenaran, Pengetahuan, juga tak akan pernah terhapus di dalam diri setiap makhluk yang berpikir, meskipun tidak harus dengan mendirikan sesuatu yang mirip "Menara Babel".

6. Refleksi dan Implikasi

Apa yang dibicarakan pada taraf filosofis bisa menjadi kesadaran antisipatoris yang berguna untuk menghadapi masa depan. Klaim *postmodernisme* bahwa modernitas dan proyek-proyeknya sudah selesai dan ditinggalkan kedengaran lahir prematur. Lebih lagi, bagi kita di Indonesia, membaca pikiran-pikiran mereka masih terasa seperti mendengarkan "bisikan misterius" dari sebuah masa depan yang belum jelas. Kita agaknya masih - atau mungkin malah *terlalu* - optimis dengan proyek modernisasi dalam wujud pembangunan nasional bahwa proyek raksasa ini akan mengarahkan perkembangan masyarakat menuju masyarakat adil dan sejahtera. Untuk tujuan yang masih sangat

jauh dari gapaian indrawi kita itu, para perancang pembangunan dalam praktik mau membayar dengan biaya berapapun. Teknologisasi, birokratisasi, pertumbuhan ekonomis, adalah istilah-istilah kunci yang terus dieksploitasi untuk mendorong proses pembangunan material. Meski kedengaran terlalu dini, dari sudut pandang postmodernis, keyakinan yang berlebihan atas kemajuan-kemajuan teknis bisa kedengaran sangat naif, justru karena postmodernisme dilahirkan dari sebuah kebudayaan yang sudah mencapai taraf kemajuan teknis yang sudah mengalami cacat-cacat proyek modernisasi itu. Postmodernisme bisa saja keliru dalam klaimnya untuk meninggalkan modernitas, tetapi isi kritik-kritiknya sulit kita sepelekan. Dalam wawasan kritis yang sama, Habermas menyorotinya sebagai "patologi modernitas".

Foucault memberi sumbangan berharga untuk menyingkap "nafsu kuasa" di balik rasionalitas ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Manakala pembangunan dan modernisasi berarti saintifikasi bidang-bidang kehidupan, kritik Foucault dapat menyingkapkan kolaborasi intim antara saintifikasi dan dominasi pada taraf sosiologis. Aplikasi ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan tak kurang daripada penyingkiran segi-segi yang tidak tunduk kepada rasionalitasnya. Dalam arti ini, ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan melangsungkan rasionalisasi masyarakat dalam arti pendisiplinan dan homogenisasi seperti dikemukakan Bataille. Jika pembangunan menjadi homogenisasi dan birokratisasi yang berlebihan, tidak mustahil analisis Bataille akan terbukti: bangkitnya totalitarianisme dan neo-fasisme. Akan tetapi kiranya kita perlu memperhatikan distingsi yang berharga yang dibuat oleh Habermas, yakni bahwa rasionalitas yang dimengerti oleh Foucault dan Bataille adalah "rasionalitas kognitif-instrumental" yang mencontoh sikap ilmu-ilmu alam dalam menghadapi objeknya. Ada jenis rasionalitas lain yang tidak dilihat oleh Foucault dan Bataille - rasionalitas komunikatif - yang kalau menjadi paradigma ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan akan menyuburkan komunikasi intersubjektif dalam masyarakat. Dalam wawasan Habermasian dapat dikatakan bahwa ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan yang berkolaborasi intim dengan dominasi hanya memakai paradigma *rasio yang berpusat pada subjek*. Dalam arti ini, sebagai modernis, Habermas percaya kepada kekuatan emansipatoris dari ilmu-ilmu.

Wawasan kritis yang disumbangkan Derrida dan Heidegger lebih berada pada taraf filosofis daripada sosiologis. Dengan menghancurkan apa yang mereka sebut "metafisika", "logosentrisme", dst., sebenarnya

mereka ingin membebaskan pikiran kita dari tirani konsep "totalitas" dan "esensi" yang bercokol dalam diskursus filsafat selama ini. Di sini kita mendapat wawasan berharga. Segala klaim totalitas entah atas nama atau dalam bentuk **Ideologi** negara, **Agama**, **Ilmu** pengetahuan, **Kebenaran**, dalam bentuk konsep-konsep abstrak yang jauh dari sentuhan indrawi bersifat opresif dan cenderung membela *status-quo*. Dekonstruksi, lalu, adalah pemikiran yang berusaha memperlihatkan bahwa klaim-klaim itu tak bermakna, atau sekurang-kurangnya hanyalah sebuah teks yang diabsolutkan yang bisa direlatifkan terhadap teks-teks lain (intertekstualitas). Segi negatif yang dilihat Habermas kalau dekonstruksi dilakukan pada taraf sosiologis adalah sifat anarkisnya. Habermas, dalam wawasan modernis, dapat memperlihatkan bahwa dekonstruksi adalah disintegrasi yang sekarang menjadi normatif dalam pikiran Derrida. Kehancuran kerangka objektif yang bersifat total (nasional) dalam pembangunan, misalnya, bisa berarti berjangkitnya primordialisme dan disintegrasi sosial. Hal macam ini dalam sudut pandang modernis merupakan sebuah kemerosotan, suatu patologi, sesuatu yang menjadi implikasi praktis dekonstruksi.

Soalnya bagi Habermas adalah bagaimana tetap mempertahankan kerangka universal dan objektif sambil menyingkirkan ciri-ciri represif dari modernitas yang disebutnya sebagai 'patologi-patologi' itu. Inilah yang kiranya diperjuangkan terus dalam program-program teoretisnya sebagai *teori tindakan komunikatif*. Dia cukup yakin bahwa *rasionalitas komunikatif* dimiliki oleh setiap makhluk rasional secara universal, dan tentu saja manusia Indonesia tidak dikecualikan di sini.



Daftar Pustaka

Habermas, J.,

1973 *Legitimation Crisis*, Boston: Beacon Press.

1976 *Communication and Evolution of Society*, London: Heinemann.

1984 *The Theory of Communicative Action*, Jilid 1, Boston: Beacon Press.

1987 *The Philosophical Discourse of Modernity*, Massachuset, The MIT Press.

Hekman, S.J.,

1986 *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, Cambridge: Polity Press.

Mudji Sutrisno & Budi Hardiman (ed.),

1992 *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Magnis-Suseno F.,

1992 *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Seidman (ed.),

1989 *Jürgen Habermas on Society and Politics*, Boston: Beacon Press.

Wagner,

1992 *Liberty and Discipline: Making sense of postmodernity, or, once again, toward a sociohistorical understanding of modernity*, dalam **Theory and Society**, hlm. 467-492.

Madison, G.B.,

1992 *Coping with Nietzsche's Legacy: Rorty, Derrida, Gadamer*, dalam: **Philosophy Today**, Spring, hlm. 3-19

INDEKS TEMATIS

Berikut ini kami sajikan kepada para pembaca dan pelanggan lanjutan indeks tematis majalah Driyarkara sejak edisi no.1 tahun pertama. Tema terakhir yang disajikan kali ini adalah **SOSIOLOGI PEMBANGUNAN dan FILSAFAT PENDIDIKAN**. Bila para pembaca dan pelanggan ingin mendapatkan artikel-artikel di bawah ini, dapat menghubungi Redaksi Majalah Driyarkara, Kotak Pos 1397, Jakarta Pusat.

7. SOSIOLOGI PEMBANGUNAN

Andang, Al	<u>Reorientasi Tradisi Borjuis Liberal:</u>	
Eletherius, Are Embu	<u>Kembalinya si Anak Hilang</u>	Th. XIV, No. 1, 1984
Haryatmoko	<u>Kecenderungan-kecenderungan Baru dalam Teori Pembangunan setelah Dependensi</u>	Th. XIV, No. 1, 1984
Hendarto, Heru	<u>Peranan Interaksi antara Pengaruh Politik dan Pertumbuhan Ekonomi di Negara-negara sedang Berkembang</u>	Th. XI, No. 2-3, 1981
Krismanto, A	<u>Mengenai Konsep Hegemoni Gramsci Pribadi dan Masyarakat dalam Pandangan Peter Berger</u>	Th. XII, No. 1, 1982
Magnis-Suseno, Franz	<u>Dilema Arah Pembangunan yang Berwawasan dengan Lingkungan</u>	Th. XII, No. 2, 1982
-----	<u>Prospek Filsafat di Indonesia dalam Masyarakat</u>	Th. XI, No. 1, 1981
Mursanto, Riyo R. B	<u>Jürgen Habermas: Kebebasan Nilai Ilmu-ilmu</u>	Th. VIII, No. 1, 1978
Nugroho A, Utama H, dan Ciptasuwarna	<u>Realitas Sosial: Agama, Pembentukan, dan Pemeliharaan Dunia</u>	Th. XII, No. 2, 1982
Prasetyohadi, P	<u>Prospek Filsafat di Indonesia dalam Pembangunan</u>	Th. XII, No. 2, 1982
Priyono, Herry	<u>Kebijaksanaan Tingkat Landas: Ideologi atau Utopia?</u>	Th. VIII, No. 1, 1978
Probho, Maharsono M	<u>Teknologi Tepat Guna: Sebuah Urgensi Sosio-Kultural Masyarakat Pedesaan Jawa</u>	Th. XIII, No. 2, 1983
Pudya, J	<u>Selayang Pandang Keluarga Berencana: Tantangan Pembangunan Indonesia</u>	Th. XI, No. 1, 1981
Redaksi	<u>Wawancara dengan Soerjono Soekanto, Sosiologi: Quo Vadis?</u>	Th. XI, No. 2-3, 1981
Sadana, P	<u>Alienasi dalam Masyarakat Industri Modern</u>	Th. I, No. 3, 1971
Sadanahardi	<u>Beberapa Masalah dalam Masyarakat Indonesia Modern Menurut Herbert Marcuse</u>	Th. I, No. 3, 1971
Sarwanto	<u>Latar Belakang Pendekatan Ketergantungan Pergerakan Radikal Agraris di Jawa</u>	Th. II, No. 1, 1972
Sumarsana, Th	<u>Kerja</u>	Th. II, No. 3, 1972
Utama, Sahda, G	<u>Kritik dan Disintegrasi Teori Pembangunan Sekitar Pengertian Pokok "Pembangunan"</u>	Th. XIV, No. 1, 1984
Windhu, Marsono		Th. V, No. 1, 1975
Wirjana, P		Th. I, No. 3, 1971

8. FILSAFAT PENDIDIKAN

Brata, Suwandi	<u>Pendidikan Berorientasi ke Masa Depan</u>	Th. XIII, No. 1, 1983
Hariyanta dan Priyadi	<u>Ivan Illich:</u> <u>Sekolah di Negara-negara Dunia Ketiga</u>	Th. VII, No. 2, 1977
Krismanto	<u>Pembaharuan Sistem Pendidikan</u> <u>dalam Wawasan Modernisasi</u>	Th. XIII, No. 1, 1983
Murjaka, Yuwana	<u>Faham Pendidikan Ki Hajar Dewantara</u> <u>Pengaruhnya pada Alam Pikiran Indonesia</u>	Th. VI, No: 1, 1976
NN	<u>Teori Pertumbuhan Kognitif</u> <u>menurut J. Piaget</u>	Th. X, No. 3, 1980
Nugroho, Agus A	<u>Pendidikan sebelum Kemerdekaan</u>	Th. VII, No. 2, 1977
Sanjiwani, Riyanto	<u>Pendidikan:</u> <u>antara Mitos dan Kesadaran</u>	Th. XIII, No. 1, 1983
Saragih, Anton	<u>Pendidikan untuk Apa?</u>	Th. XI, No. 2-3, 1981
Seminar (redaksi)	<u>Beberapa Pemikiran</u> <u>dalam Pendidikan Non Formal</u>	Th. XIII, No. 1, 1983
Sitepu, Simson	<u>Pendidikan di Indonesia:</u> <u>Sebuah Dunia Usaha?</u>	Th. XIII, No. 1, 1983
Sumarya, I	<u>Paulo Freire:</u> <u>Pendidikan yang Membebaskan</u>	Th. VII, No. 2, 1977
Surakhmad, Winarno	<u>Pendidikan Non Formal:</u> <u>suatu Alternatif?</u>	Th. XIII, No. 1, 1983
Sutrisnanata, Hadi	<u>Ki Hajar Dewantara:</u> <u>Pendidikan Nasional</u> <u>Pendidikan yang Berswadaya</u>	Th. VII, No. 2, 1977
Prawiro, Wahono	<u>Konflik Nilai dalam Penyelenggaraan</u> <u>Pendidikan di Indonesia</u>	Th. VII, No. 2, 1977
Priyono, Herry	<u>Fungsi Sosial Pendidikan Formal:</u> <u>Pendekatan Konsensus dan Konflik</u>	Th. XI, No. 2-3, 1981
Priyono H, Haryatmoko, dan Sanjiwani	<u>Beberapa Pendekatan</u> <u>Pendidikan Non Formal</u>	Th. XI, No. 2-3, 1981
Rudiyanto	<u>Di STF Bicara tentang Pendidikan</u>	Th. XI, No. 2-3, 1981
Winarta, Hardy I	<u>Perkembangan Kepribadian</u> <u>menurut Freud dan Erik Erksn</u>	Th. X, No. 3, 1980