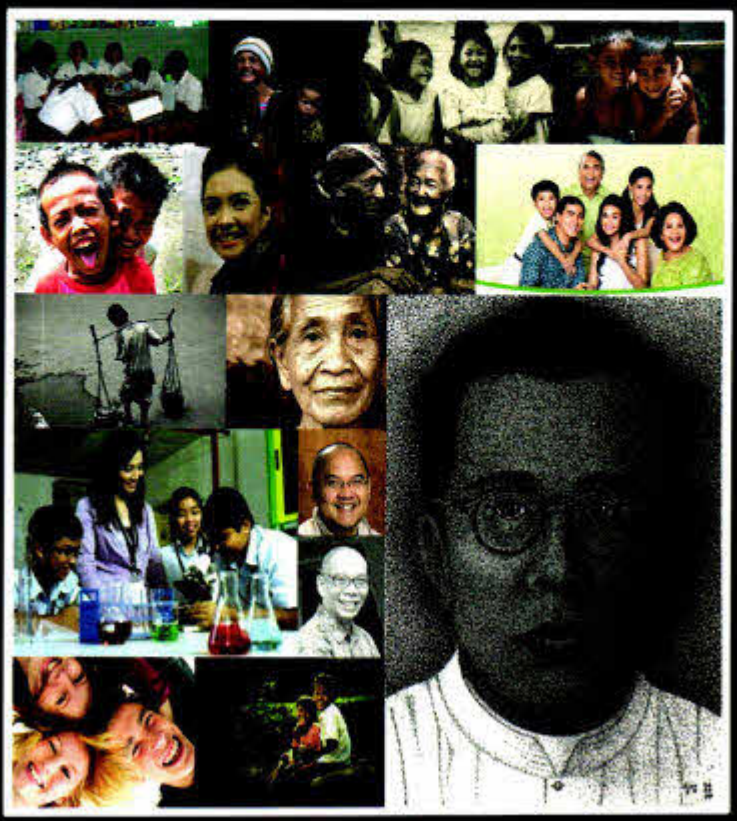
ISSN: 0216-0243

JURNAL FILSAFAT

DRIYARKARA

TH. XXXIV No.2/2013



DRIYARKARA: FILSAFAT DAN PENDIDIKAN

COVER:
Hendricus Satya

DRIYARKARA

DRIYARKARA - Jurnal filsafat ini menyediakan wadah ilmiah untuk tulisan-tulisan yang bebas dan mandiri dalam menceburkan diri dan mengeksplorasi permasalahan filsafat. DRIYARKARA bermaksud membawa pembaca mengarungi arus-arus wacana dan diskusi baik tematis maupun mengenai tokoh-tokoh pemikir tertentu. Dengan berpayung pada figur seorang pakar filsafat dan pelopor perkembangan filsafat di perguruan tinggi, Prof. Dr. Driyarkara, SJ. jurnal ini mendorong Anda dan semua orang untuk berpikir kritis, terkembang, dan bermoral.

CARA BERLANGGANAN:
Pelanggan bisa langsung datang ke:
Jl. Cempaka Putih Indah 100A, Jembatan Serong, Rawasari, Jakarta 10520
Fax (021) 4224866, telp. (021) 4247129

Pelanggan bisa menghubungi bagian distribusi
melalui e-mail redaksi.driyarkara@yahoo.com
atau langsung kontak
Adrianus Ardiansyah
Bagus Widyawan
Yohanes Deodatus
dengan nomor kontak: +62821-3333-4142
dan akun facebook: Jurnal Driyarkara

Penanggung Jawab
Heribertus Dwi Kristanto

Penerbit
Senat Mahasiswa STF Driyarkara

Ketua Umum
F. Pieter Dolle

Redaksi
Y. D. Anugrahbayu
Hireka Eric
H. Angga Indraswara
Aura Asmaradana
Paulus Hastra Kurdani
Vincentius Damar Bagus Wicaksono
Wahyu Arifin

Bendahara
F. Kristino Mari Assisi
Harry Kristanto

Distributor
Adrianus Ardiansyah
Philipus Bagus Widyawan
Yohanes Deodatus

Desain dan Lay-out
F. Pieter Dolle
Hendricus Satya

Alamat redaksi:
Jurnal Filsafat Driyarkara, Jl. Cempaka Putih Indah 100A
Jembatan Serong, Rawasari
Jakarta 10520
Email: redaksi.driyarkara@yahoo.com
No. Rekening: 706.030.3694 atas nama
Yayasan Pendidikan Driyarkara,
BCA Cempaka Putih Raya

Daftar Isi

PENGANTAR 3

DRIJARKARA DAN FILSAFAT SEBAGAI CARA MANUSIA MENYELAMI REALITAS SEDALAM-DALAMNYA
B. CHRISTIAN TRIYUDO P 7

DRIYARKARA DI PUSARAN MISTIFIKASI PROFESI GURU DALAM PENDIDIKAN FORMAL
YOHANES SEVI DOHUT 27

PERSONA DAN PERSONISASI
Y.D. ANUGRAHBAYU 39

SOSIALITAS SEBAGAI EKSISTENSIAL
JOHANES NARASETU 55

MENANGGAPI FENOMENA KEKERASAN DALAM PENDIDIKAN
B. DIMAS INDRAGRAHA 71

PENGANTAR

Homo homini socius. Manusia adalah rekan bagi sesamanya. Demikianlah bunyi ungkapan khas Prof. Nicolaus Driyarkara (1913-1967) yang terkenal. Ungkapan ini adalah buah permenungan filosofis beliau yang merupakan antitesis ungkapan *Homo homini lupus* (manusia adalah serigala bagi sesamanya) dari Thomas Hobbes. Bagi Hobbes, dorongan paling mendasar pada manusia adalah mempertahankan dirinya sendiri. Karena itu, sesama dilihat sebagai pihak yang mengancam. Driyarkara persis sebaliknya. Manusia bagi beliau adalah dia yang terdorong dari kodratnya untuk mencinta dan bersahabat dengan dunia, sesama, dan Tuhan.

Pemikiran Driyarkara tentang manusia ini hanyalah satu dari sekian tema yang menjadi permenungannya. Tulisan-tulisan beliau yang tersebar di berbagai media massa menjangkau tema-tema Pancasila, seni, religiusitas, moralitas, kebudayaan, pendidikan, dan tentu saja, filsafat. Lewat berbagai tema itu, Driyarkara mengajak masyarakat untuk mencecap filsafat. Dialog dengan kesusastraan Jawa sering beliau gunakan sebagai jalan untuk menerangkan permenungan filosofisnya tanpa kehilangan juga nuansa yang khas bagi filsafat Barat.

Dalam rangka partisipasi pada peringatan 100 Tahun Kelahiran Driyarkara (13 Juni 1913), Jurnal Filsafat *Driyarkara* edisi ini mau mengangkat pemikiran beliau mengenai filsafat, filsafat manusia, dan pendidikan. Sebagai "pemikir yang terlibat penuh dalam perjuangan bangsanya", pemikiran Driyarkara memiliki relevansi yang tinggi bagi situasi konkret Indonesia. Lewat tulisan para pemenang dan peserta Lomba Esai Dies Natalis STF Driyarkara ke-44 berikut, pembaca akan diantar masuk ke dalam alam permenungan Driyarkara.

Karangan Christian Triyudo berjudul "Drijarkara dan Filsafat sebagai Cara Manusia Menyelami Realitas Sedalam-dalamnya" (Juara I) akan menjadi pintu gerbang untuk mengenal sosok Driyarkara. Christian Triyudo dengan bagus menyajikan masa-masa kehidupan Driyarkara lengkap dengan latar belakang kultural yang melingkupi beliau sejak kecil. Lewat tulisan ini, pembaca akan mengenal Driyarkara sebagai sosok yang mengesan terutama karena jejak-jejak kecerdasannya. Tulisan ini juga akan membawa kita masuk dalam pemikiran Driyarkara tentang filsafat. Filsafat dipandang sebagai aktivitas berpikir yang tidak lepas dari realitas sekitar kehidupan manusia. Filsafat juga mengajak manusia untuk sampai pada proses permenungan mendalam tentang asal dan arah gerak hidup manusia.

Setelah itu, "Driyarkara di Pusaran Mistifikasi Profesi Guru dalam Pendidikan Formal" (Juara II) karangan Yohanes Sevi Dohut akan mengulas pemikiran Driyarkara tentang pendidikan. Driyarkara melihat pendidikan sebagai aktivitas fundamental yang mengangkat manusia muda ke taraf insani melalui yang beliau sebut "hominisasi" dan "humanisasi". Karena itu, pendidikan tidak hanya tanggung jawab dari guru di sekolah, melainkan juga orang tua, masyarakat, dan tentu saja peserta didik sendiri. Dalam tulisan ini ditunjukkan pula bagaimana negara memiliki peran penting dalam pendidikan. Peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam lingkup negara dan masyarakat bisa menjadi suatu pendidikan nilai bagi manusia muda. Pada akhirnya, akan ditunjukkan bagaimana pendidikan melibatkan seluruh aspek kehidupan manusia dan menjadi tanggung jawab setiap pribadi demi proses pemanusiaan yang semakin baik.

"Persona dan Personisasi" (Juara III) akan secara khusus mengulas filsafat manusia Driyarkara. Karangan Y. D. Anugrahbayu ini akan menunjukkan bagaimana dalam filsafat manusianya, Driyarkara mengakui kodrat manusia sebagai persona, tetapi juga sekaligus menekankan keterbukaannya kepada panggilan untuk mencinta, terus-menerus melampaui diri. Karena itu, dialog dengan dunia, sesama, dan Tuhan menjadi penting. Tulisan ini juga akan menunjukkan bagaimana pemikiran yang disebut "humanisme religius-sosialistis" ini dapat menjadi jalan tengah bagi debat tentang humanisme.

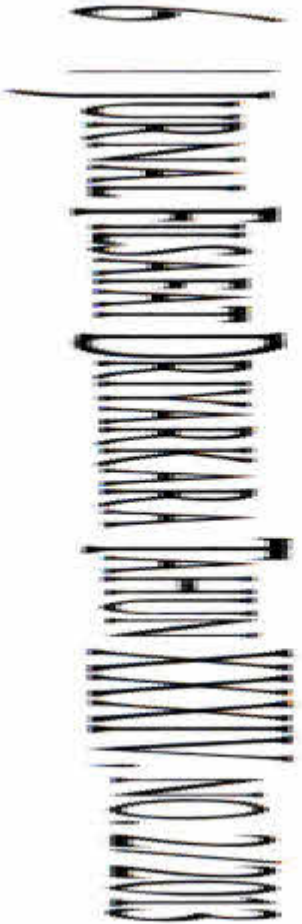
Karangan Johanes Narasetu, "Sosialitas sebagai Eksistensial" akan mengulas pandangan Driyarkara tentang sosialitas sebagai bagian tak-terpisahkan dari eksistensi manusia. Akan ditunjukkan bagaimana manusia adalah pribadi (persona) yang 'mengada' bersama dengan realitas sekitarnya. Konsep Maurice Merleau-Ponty, seorang filosof yang juga beberapa kali dirujuk oleh Driyarkara, tentang *body-subject* akan ditampilkan untuk menggambarkan keterhubungan antar-manusia. Realitas Indonesia dewasa ini akan ditampilkan sebagai kontekstualisasi pemikiran Driyarkara ini dalam masyarakat Indonesia.

Pada tulisan terakhir, "Menanggapi Fenomena Kekerasan dalam Pendidikan" karangan Bernardus Dimas Indragraha, tema pendidikan diangkat kembali. Dalam tulisan ini, Indragraha akan mengulas kekerasan yang terjadi dalam dinamika pendidikan di Indonesia. Tesis yang mau disampaikan jelas: kekerasan bukanlah cara yang tepat untuk mendidik karena pendidikan merupakan usaha memanusiakan manusia. Kekerasan sama sekali jauh dari homonisasi, apalagi humanisasi. Pokok penting yang ditekankan oleh Indragraha adalah cinta sebagai dasar pendidikan. Wujud konkret cinta itu misalnya, penerapan Psikologi Perkembangan dalam proses pendidikan.

Lima tulisan bertemakan pokok-pokok pemikiran Driyarkara tersebut merupakan usaha mengkomunikasikan kembali permenungan Driyarkara. Zaman terus bergerak dan berubah dengan segala kompleksitasnya. Manusia terkondisikan pada gerak penyebaran budaya, pasar, teknologi, ideologi, dan informasi yang sangat cepat. Di tengah hiruk-pikuk perkembangan dan perubahan zaman tersebut, manusia harus tetap mawas-diri, mampu berefleksi, sadar akan apa yang terjadi dalam dirinya dan di sekitarnya. Berpijak pada pemikiran Driyarkara, Jurnal Filsafat *Driyarkara* edisi ini akan mengantar pembaca untuk sampai ke sana.

Selamat membaca dan menikmati permenungan bersama Driyarkara.

Redaksi



Drijarkara dan Filsafat sebagai Cara Manusia Menyelami Realitas Sedalam-dalamnya

B. Christian Triyudo P*

Abstrak: Prof. Dr. N. Drijarkara SJ (1913-1967) adalah salah seorang imam Jesuit yang turut aktif memperkenalkan cara berpikir filsafat di bumi pertiwi ini. Beliau bercita-cita agar cara berpikir filsafat yang mengajak orang bermenung secara kritis mendarahdaging dalam diri masyarakat Indonesia. Filsafat bagi Drijarkara bersifat konkret, dalam arti tidak lepas dari kehidupan manusia sebagai manusia dan dalam kebudayaan Indonesia, pemahaman ini sudah ada, walau masih sumir. Dorongan untuk berfilsafat muncul dari kodrat manusia sebagai makhluk rohani-jasmani. Karena kodrat itu, manusia dapat mempersoalkan hal-hal yang dialami, mengerti sedalam-dalamnya siapakah dirinya, bagaimanakah kedudukannya dalam realitas, dengan cara yang dipertanggungjawabkan secara akal budi. Karena dorongan itu, orang dapat mengejar kebahagiaan yang menjadi tujuan hidupnya. Maka, filsafat adalah juga soal kedalaman hidup yang mengajak seseorang untuk merenungkan asal dan arah gerak hidupnya.

Kata Kunci: filsafat, kodrat manusia, pengertian, ilmu pengetahuan, eksistensi manusia, rohani-jasmani.

Pada tahun ini, selain perayaan *Dies Natalis* ke-44, Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara (STFD) juga memperingati satu momen penting, yaitu 100 tahun kelahiran Prof. Dr. N. Drijarkara SJ (13 Juni 1913). Walaupun bukan pendiri STF ini, Drijarkara adalah sosok penting bagi cita-cita lahirnya STF. Dalam kata pengantar tulisan kecil untuk memperkenalkan Drijarkara di kalangan terbatas STFD (2006), Rm. FX. Danuwinata SJ menyebutkan,

> Tidak dapat disangkal, pengaruh pribadi Drijarkara sebagai cendikiawan dan manusia integer yang dikenal di kalangan cendikiawan dan mahasiswa pada waktu itu, khususnya di kalangan Fakultas Psikologi Universitas Indonesia (UI), telah mendorong Prof. Dr. Slamet Imam Santoso (waktu itu dekan Fakultas Psikologi UI) untuk menulis surat kepada pimpinan Serikat Yesus di Indonesia (tertanggal 2 Desember 1967) yang intinya mengharapkan disusun dan dibukanya pusat untuk mempelajari filsafat umumnya, filsafat ilmu pengetahuan, dan filsafat modern khususnya. Pada awal surat itu, ia menulis usaha ini adalah untuk melanjutkan usahanya pribadi yang sudah lama dibicarakan dengan almarhum Pater Drijarkara dan ia menyayangkan dengan meninggalnya Drijarkara, usaha tersebut terputus.[1]

Dari nukilan itu, kita dapat mengatakan bahwa cita-cita mendirikan pusat studi untuk mengembangkan ilmu filsafat di Indonesia (yang kemudian oleh pendirinya ditandai dengan nama "Driyarkara") sudah lama hidup dalam angan-angan Drijarkara. Bersyukurlah kita sekarang karena cita-cita tersebut sudah terwujud dan berjalan selama 44 tahun. Namun, dalam perasaan syukur itu, kita masih bisa bertanya dan berefleksi, "Apakah kita tahu siapa Drijarkara? Apa makna filsafat baginya? Visi seperti apa yang ingin beliau bawa dalam pengembangan filsafat di Indonesia?

Menjadi sesuatu yang janggal bila kita yang sehari-hari terlibat dan hadir di STF yang ditandai nama beliau belum tahu siapa Drijarkara itu, bagaimana kiprahnya di bumi nusantara untuk mengembangkan filsafat. Namun *toh* itu realitasnya. Maka, dalam tulisan berikut, penulis dengan segala keterbatasannya, hendak memaparkan sekilas mengenai Drijarkara dan apa yang diungkapkannya mengenai filsafat. Harapannya semoga pemaparan ini dapat membantu mengenal Drijarkara dan memperjelas makna filsafat dalam kehidupan sehari-hari seperti halnya harapan Drijarkara bagi setiap orang yang mempelajarinya.

Tentang Prof. N. Drijarkara SJ

Prof. Dr. Nicolaus Drijarkara SJ lahir di desa kecil yang terletak di lereng pegunungan Menoreh, bernama Kedunggubah (kurang lebih 8 km sebelah timur kota Purworejo) tanggal 13 Juni 1913. Nama kecilnya Djenthu (Soehirman).[2] Nama Drijarkara digunakan saat masuk novisiat Serikat Yesus di Ungaran, Semarang pada tahun 1935.[3]

Beliau adalah anak bungsu (4 bersaudara) dari pasangan bapak dan ibu Atmosendjojo. Bapak Atmosendjojo adalah adik Wirjosendjojo, glondong/ kepala beberapa lurah daerah Kedunggubah. Dari silsilah keluarga yang ditemukan tahun 2004, diperoleh informasi bahwa Wirjosendjojo (kakek

Drijarkara) adalah keturunan raja Mataram.[4] Data tersebut cukup penting karena dari data itu, kita mendapatkan afirmasi bahwa walaupun dilahirkan dari desa terpencil dan minim pendidikan (sampai sekarang di desa Kedunggubah hanya ada satu SD, tidak ada SMP ataupun SMA), karena darah ke-*ningrat*-an yang dimiliki, Drijarkara berkesempatan sekolah di HIS Purworejo dan Malang (sekitar 1922-1929) bersama putra-putri kaum terpandang lainnya dan keturunan Belanda, setelah beliau menyelesaikan pendidikan dasar di *Volksschool*, Cangkrep (1919-1922).[5]

Di HIS itu, Drijarkara berjumpa lebih dekat dengan kekatolikan dan pada tanggal 22 Desember 1925, beliau dibaptis menjadi seorang Katolik. Lebih lanjut, karena tergerak oleh panggilan suci menjadi seorang imam, setelah menyelesaikan studi di HIS, beliau memutuskan masuk ke Seminari kecil di Yogyakarta (1929-1935), setingkat SMP dan SMA dengan program humaniora *Gymnasium* seperti di Belanda.

Ketika berada di Seminari, ketekunannya mulai terasah dan beliau dapat membuat karya-karya cerdas, inspiratif seperti memberi nama "Aquila" (yang berarti rajawali sekaligus akronim dari *Augeamus Quam Impensissime Laudem Altissimi*, Marilah kita tumbuh berkembang sekuat tenaga menambah keluhuran Yang Mahatinggi) untuk majalah Seminari yang sampai sekarang masih bertahan; memenangkan perlombaan menerjemahkan kalimat dari bahasa Latin ke bahasa Jawa (dari *Salus Vestra Ego Sum* (Akulah keselamatanmu) menjadi *Ija Ingsun Karahajonira*); mengarang sandiwara dalam bahasa Belanda dengan judul "Sutanta" dan dipentaskan.[6]

Setelah menyelesaikan pendidikan di Seminari, beliau memilih bergabung dengan ordo religius Serikat Yesus sebagai jalan hidup ke depannya. Sebagai bagian formasi seorang Jesuit, beliau menjalani masa Novisiat dari tahun 1935-1937 di Girisonta, Ungaran (Semarang) dan setelahnya, diutus belajar bahasa Latin, Yunani Kuno, Sejarah Kebudayaan Timur dan Barat sebagai persiapan studi Filsafat di tempat yang sama (1937-1938). Masa studi filsafat ditempuhnya dari 1938-1941 di kolese St. Ignatius, Yogyakarta. Setelah selesai studi filsafat, sebelum menjalani masa studi teologi di kolese Muntilan, beliau diutus ke Girisonta untuk mengajar bahasa Latin selama satu tahun (1941-1942).

Saat beliau belajar Teologi, pada bulan Juli 1943, kolese Muntilan tempat beliau belajar ditutup oleh tentara Jepang dan beliau sempat tinggal untuk beberapa waktu di daerah Mendut. Namun karena saat itu, Seminar Tinggi Yogyakarta membutuhkan staf pengajar filsafat dan beliau dianggap mampu, selama tiga tahun dari 1943-1947, beliau menjadi dosen filsafat di Seminari tersebut, sambil belajar secara pribadi teologi sebagai persiapan

tahbisan imam.[7] C. Verhaak mengungkapkan sewaktu berkenalan dengan Drijarkara waktu itu, beliau dikenal sebagai orang Jawa muda yang berminat terhadap filsafat barat dan sudah membaca banyak pemikiran dari beberapa tokoh aliran eksistensialisme (seperti Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Le Senne, Lavelle, Camus), tokoh-tokoh yang menaruh perhatian pada sejarah dengan dialektika perkembangan pikiran (Blondel), dan beberapa tokoh fenomenologi (Husserl, Scheler, Merleau-Ponty).[8]

Pada tanggal 6 Januari 1947, beliau ditahbiskan menjadi seorang Imam Jesuit oleh Mgr. Soegijapranata SJ di Semarang dan selanjutnya diutus untuk studi teologi lanjutan di Maastricht, Belanda (1947-1949). Menurut keterangan Rm. Danuwinata, berdasarkan surat dari M. van den Bercken SJ, pada tahun-tahun di mana Drijarkara belajar di Belanda itu, para profesor di Maastrich mengaguminya karena dalam waktu singkat mampu menguasai aliran-aliran pemikiran baru. Setelah menyelesaikan studi teologi, beliau menjalani masa tersiat (novisiat kedua, sekolah *aschetika*) di Drongen, Belgia selama setahun (1949-1950) sebelum akhirnya ditugaskan untuk belajar filsafat (1950-1952).

Keterbukaannya pada pemikiran baru yang sedang berkembang dan keinginannya untuk mengenali diri sebagai bagian dari peziarah hidup yang mengarah pada Tuhan, menjadi sesuatu yang perlu dilihat sebagai latar belakang dalam penyampaiannya mengenai filsafat. Beliau memperoleh gelar Doktor filsafat dari Universitas Gregoriana, Roma setelah berhasil mempertahankan disertasinya yang ditulis dengan bahasa Latin secara utuh dan tanpa cela, "Theoria Participationis In Existentia Dei Percipienda Secundum Nicolaum Malebranche" pada tahun 1952, tebal sekitar 300 halaman.[9]

Tugas dan Karya Drijarkara

Tugas pertamanya setelah studi adalah menjadi dosen filsafat di Kolese St. Ignatius Yogyakarta (1952-1958) dan menjadi pimpinan redaksi majalah kebudayaan *BASIS* di Yogyakarta (1953). Dalam rentang tahun 1952-1967, Drijarkara mulai dikenal secara luas. Pelbagai peran yang pernah dijalaninya dalam rentang waktu itu, antara lain sebagai rektor IKIP (sekarang Universitas) Sanata Dharma (1955-1967), penceramah pidato di RRI Yogyakarta dan Jakarta (1958-1961), guru besar di Universitas Indonesia (1960-1967), Universitas Hassanudin (1961-1967), dan guru besar tamu Universitas St. Louis, Amerika Serikat (1963-1964). Dalam bidang politik, beliau pernah menjabat sebagai anggota MPRS (1962-1967) dan DPA (1965-1966), namun setelah kejadian 11 Maret 1966, saat Presiden membentuk DPA(S), Drijarkara termasuk 18 orang yang menolak pengangkatannya karena selama menjadi

DPA tidak pernah dimintai nasihat dan proses pengangkatan DPA(S) berjalan di luar ketentuan yang berlaku. Beliau juga sering diminta menjadi pemrasaran dalam seminar-seminar yang berkaitan dengan Pendidikan ataupun Pancasila.

Terkait dengan karya intelektual, Daoed Joesoef (mantan menteri Pendidikan dan Kebudayaan) mengungkapkan dalam pidatonya pada *Dies Natalis* XXV Sanata Dharma Yogyakarta, 19 September 1980,

> Drijarkara adalah seorang manusia penganalisa walaupun tidak dapat disebut sebagai seorang pekerja otak (*knowledge worker*). Sebagai seorang filsuf, dia mengadakan analisa pendalaman mengenai peristiwa-peristiwa dan masalah-masalah. Sebagai seorang filsuf, dia menyelam ke dalam peristiwa dan masalah itu untuk menemukan arti serta makna dari masalah dan peristiwa tersebut. Sebagai seorang filsuf yang mengadakan analisa, perhatiannya tidak tertujukan pada usaha mengerti akan adanya gejala-gejala, melainkan mengartikan gejala-gejala tersebut.[10]

Manusia penganalisa gejala-gejala yang tajam dan komunikatif mungkin tepat diungkapkan untuk Drijarkara sebagai seorang pemikir dalam karya intelektual. Beliau memang tidak pernah menulis buku dalam arti yang sesungguhnya.[11] Satu-satunya tulisan utuh adalah disertasi doktoralnya yang sampai sekarang masih tersimpan di Roma (beberapa cuplikan naskahnya dapat dilihat di *Karya Lengkap Driyarkara*, hlm. 1393-1444). Kiranya, memang bukan menulis secara utuh dalam satu buku itu cara yang ditempuh Drijarkara untuk mengembangkan filsafat di Indonesia. Karena menginginkan filsafat menjadi cara hidup bagi banyak orang sehingga berani menyelami realitas, beliau memilih mengomunikasikannya dengan beranekaragam cara yang memungkinkan orang bermenung.

Karena menginginkan filsafat menjadi cara hidup bagi banyak orang sehingga berani menyelami realitas, beliau memilih mengomunikasikannya dengan beranekaragam cara yang memungkinkan orang bermenung.

Dalam beberapa karya yang dapat kita baca sekarang, terlihat Drijarkara memiliki kepekaan terhadap publik mana yang ia ajak bicara; terhadap orang kecil, beliau menggunakan bahasa sederhana, bukan bahasa yang *sophisticated*; terhadap kaum terpelajar, beliau menggunakan istilah-istilah yang mengantar orang berefleksi lebih dalam. Komunikasi menjadi pondasi penting dalam usahanya menawarkan filsafat. Ia menjadi salah satu sarana mewujudkan personisasi manusia, sebuah humanisasi.

Sejak Oktober 1952 - Juli 1955, dalam majalah *Praba* dengan menggunakan nama *Pak Nala*, beliau memperkenalkan filsafat pada orang kecil, sederhana untuk merefleksikan kejadian sehari-hari di Indonesia atau dunia dengan bahasa, ungkapan ringan, polos, singkat, menarik, tapi kritis.[12] Tulisan itu dapat dipandang sebagai tulisan pra-filsafatnya karena bila membaca karya-karya setelah 1955, kita akan menemukan inti yang sama.[13] Dalam "Surat dari Roma, Surat dari Amerika, Surat dari Perjalanan,"[14] beliau menggunakan gaya penuturan bercerita layaknya wartawan yang melaporkan keadaan kota yang dikunjungi. Cerita-cerita itu setiap kali disertai refleksi singkat untuk menjelaskan realitas yang lebih luas; dalam *Percikan Filsafat* yang merupakan kumpulan ceramah beliau di corong radio RRI Yogyakarta dan Jakarta (1958-1961), beliau menggunakan bahasa ringkas, langsung, disertai contoh konkret; dalam prasaran seminar ataupun tulisan dalam majalah yang pembacanya kaum intelektual, beliau menggunakan istilah yang agak rumit (tidak sekali cerna) dan selalu mengajak orang berefleksi serta mempertimbangkan segala sesuatu.

Usaha memanusiakan manusia yang dalam hidupnya senantiasa mengalami dinamika yang tak kunjung putus menjadi visi yang ditawarkan Drijarkara dalam setiap tulisannya. Dr. Fuad Hassan menggambarkan perjalanan hidup pemikir Drijarkara dan pemikirannya sebagai yang "terus-menerus menjelang, terus-menerus mem-belum, namun punya satu kepastian yaitu meluluhkan diri dengan Tuhan sumber kebenaran [...]."[15]

Beliau meninggal dunia di R.S Carolus, Jakarta (11 Februari 1967) karena sakit dan dimakamkan di Tanah Abang. Makamnya kemudian dipindahkan ke kompleks pemakaman "Getsemani" di Girisonta. Meski meninggal pada usia yang tergolong muda, 53 tahun 8 bulan, beliau menyumbangkan gagasan berharga bagi bangsa Indonesia dan kemanusiaan pada umumnya. Dr. Soedjatmoko (Pemikir dan Budayawan) dalam tulisannya yang berjudul "In Memoriam Prof. Dr. N. Drijarkara SJ", *Kompas* 13 Februari 1967 mengungkapkan,

> Drijarkara adalah seorang pemikir yang tajam dan berdisiplin ilmiah yang berani menghadapi masalah-masalah pokok moril bagi manusia dan masyarakat dewasa ini. Beliau bukan pembawa sistem filsafat baru. Memang bukan itu yang diusahakannya. Yang disajikannya dan senantiasa ditekankan ialah suatu cara berpikir, metode berfilsafat sebagai suatu keaktifan manusia yang hakiki, yang tidak pernah selesai.

Tentang Filsafat menurut Drijarkara

Bila sekarang kita membaca tulisan-tulisan Drijarkara, kita bisa merasakan bahwa filsafat dihayati beliau bukan sebagai tuntutan predikat doktoral, bukan demi status atau kegagahan intelektual, tetapi sebagai usaha merefleksikan terus-menerus diriku sebagai manusia yang ada bersama dengan dan dalam realitas, sehingga sampai pada ikatan cinta pada sang Pencipta. Karena itu, bagi Drijarkara, filsafat tak pernah lepas dari kehidupan sehari-hari, tak lepas dari keadaan diri sebagai manusia yang bertubuh dan ada di dunia.

Filsafat tak pernah lepas dari kehidupan sehari-hari, tak lepas dari keadaan diri sebagai manusia yang bertubuh dan ada di dunia.

Dalam "Pembimbing ke Filsafat dan Logika Formal", Drijarkara mengutipkan satu bait tembang dari *Suluk Ngasmara* untuk memahami apa itu filsafat[16]

> *Ngalap pawarta kang ening / pawartane wong kang mulya / angrasani ing jatine / Tafsiring napi lan isbat / kang sejatining ora / Napi jinis wastanipun / Kapindo napi nakirah*. Terjemahan: Marilah kita ingin memahami warta orang-orang mulia yang berbicara mengenai kebenaran yaitu keterangan mengenai napi (negasi) dan isbat (afirmasi). Tiada yang sebetulnya bernama napi jinis (tidak ada dalam arti sesungguhnya), yang kedua bernama napi nakirah (ada sebagai makhluk; adanya menunjuk pada ada yang mutlak).[17]

Menurut Drijarkara sendiri, dalam kutipan itu, walaupun masih sumir, termuat makna terdalam filsafat, yaitu *angrasani ing jatine* (berbicara mengenai kebenaran) atau lebih tepatnya permenungan tentang kebenaran yang sedalam-dalamnya. Bagi Drijarkara, permenungan itu tafsiran tentang "napi" (negasi) dan "isbat" (afirmasi). Pengertian kita ialah berupa pengakuan (afirmasi) atas kenyataan. Maka, filsafat adalah percobaan menafsirkan realitas ini dengan cara yang sedalam-dalamnya (sehingga sampai pada pengakuan atas kenyataan).[18]

Dengan kata lain, bila menggunakan ungkapan Drijarkara saat pidato pengukuhannya sebagai guru besar ilmu filsafat pada fakultas Psikologi Universitas Indonesia (30 Juni 1962), "Filsafat itu eksplisitasi (pembentangan) dari tangkapan kita yang lebih mendalam yang terjadi dalam dan dengan persentuhan, atau lebih baik dikatakan, kesatuan kita dengan realitas."[19]

> Kita mempunyai pengalaman fundamental yang menjiwai dan memberi isi yang padat juga mendalam kepada semua dan setiap pengalaman lainnya. Pengalaman itu adalah kita berhadapan dengan realitas dan realitas berhadapan dengan kita. Mengakui pengalaman berarti mengakui kita punya partisipasi dengannya. (*KLD*, hlm. 652)

Bagaimana menjalankan tugas "partisipasi" itu? Dengan berpikir sedalam-dalamnya, tidak berhenti pada apa yang ditangkap secara indrawi saja.[20] Dalam pidato itu, Drijarkara mengungkapkan berpikir itu tidak bisa dipisahkan dalam kehidupan kita. Ia adalah suatu momen dari keseluruhan kompleks yang kita sebut kehidupan. Dalam suasana ini, filsafat yang dasarnya adalah pengertian yang lahir dari kodrat manusia sebagai jasmani-rohani adalah refleksi implisit pada kehidupan dan dengan itu, kita bisa menemukan kaitan dan jalinan dalam realitas yang kadang tak ada pangkal-ujungnya.[21] Maka, tugas filsafat adalah tugas penerangan terus menerus mengenai prinsip-prinsip dari realitas.

Tugas filsafat adalah tugas penerangan terus menerus mengenai prinsip-prinsip dari realitas.

> Kita sekarang ini hidup dalam dunia yang rupa-rupanya terbentuk dari penolakan untuk bermenung. Tugas filsafat adalah melawan kekacauan (pikiran) yang ada di dunia ini [...] Tugas itu harus dilakukan dengan rasa wajib yang tidak mungkin dipindahkan. Melalaikan kewajiban itu berarti mengkhianati tugas yang sejati.[22]

Mengikuti pendapat Gabriel Marcel, filsafat itu sifatnya konkret dalam kehidupan dan tidak bisa dipisahkan dalam kehidupan.[23] Sifat konkret ini adalah sikap berani menghadapi soal-soal yang meliputi kita sebagai manusia, secara kritis dan dapat dipertanggungjawabkan. Maka, Drijarkara meyakini dalam kajian filsafat, pertama-tama, manusialah yang menjadi pandangan. Titik pijaknya *existence* dan *existence* yang dimaksud adalah *l'être-au-monde à travers le corps*[24] (kesatuan manusia dengan dunianya justru karena kebertubuhannya). Inilah titik pijak (pandangan, permulaan) berfilsafat dewasa ini. Namun bagi Drijarkara, titik pijak ini juga yang akan mengantar pada sesuatu yang lebih dalam dan menjiwai seluruh perkembangan manusia.

Singkatnya, filsafat sebagai corak permenungan hendak membantu manusia memperjelas realitas tanpa menghindari realitas, sehingga ia adalah juga soal kedalaman hidup: soal persentuhan kita dengan realitas sedalam-dalamnya, realitas transubjektif. Tak mengherankan bila refleksi manusia yang terus-menerus mencari ikatan cintanya dengan sang Mahaada menjadi titik arah dari filsafat itu.

Drijarkara mengakui bahwa bangsa Indonesia pada dasarnya sudah memiliki kekayaan ini, seperti yang terlihat dalam kesusastraan nusantara, hanya memang belum berada dalam tingkat yang dipertanggungjawabkan secara pengetahuan. Dalam "Pembimbing ke Filsafat dan Logika Formal" (hlm. 18), beliau mengutipkan salah satu petikan dalam *Suluk Wujil* yang menurut sejarahnya berasal dari Sunan Bonang, untuk memperlihatkan pemahaman filsafat dan memahami bahwa pangkal tolak untuk mengerti Sang Mahaada adalah manusia, asal mengerti itu sejati, artinya memandang akar ada kita:

Pèngetingsun ing sira ra–wujil, *dèn jatna uripira neng donya,* *jwa sumambaranèng gawé,* *kawruhana dèn èstu,* *sariranta pon dudu jati,* *kang jati dudu sira,* *sing sapa puniku,* *weruh rekehing sarira,* *mangka saksat wruh sira maring* *Hyang Widi,* *iku marga utama.*	Kuingatkanlah engkau Wujil, berhati-hatilah dalam hidupmu di dunia ini, janganlah sembrono dalam perbuatanmu, mengertilah betul-betul (bahwa) dirimu bukanlah Yang Sejatinya, yang sejatinya bukanlah engkau; barangsiapa mengetahui hal ikwal dirinya (betul), maka dia seolah-olah mengerti Hyang Widi (Tuhan), Itulah jalan yang sempurna (utama).
Dikutip Drijarkara dari Majalah *Djawa* 1928	

Dari kutipan di atas dapat diuraikan sebagai berikut: apabila kita sungguh-sungguh hidup dengan sadar di dunia ini, tak dapat tidak kita akan berhadapan dengan berbagai realitas yang menimbulkan persoalan dan pertanyaan. Segala pertanyaan dan persoalan itu tentu menarik perhatian manusia untuk mengerti. Aristoteles dalam "Metaphysica" mengungkapkan, *Pantes anthropoi tou eidenai oregontai phusei* (semua manusia menurut kodratnya inginlah mengerti). Namun dalam realitasnya, tidak semua yang ingin dimengerti manusia dapat terjawab (tetap berupa rahasia).

Inilah yang membedakan manusia dengan makhluk jasmani lainnya. Ia dapat bertanya segala sesuatu yang dihadapi dan menghadapinya (mempersoalkan apa yang dialaminya), namun sejak waktu ia menyadari dunia, orang-orang lain, dan bahkan dirinya sendiri, heranlah ia.[25] Ia sadar bahwa ada hal-hal yang tidak dimengertinya, tetapi ingin, ia mengerti. Di titik inilah, manusia mulai merenung, berpikir sedalam-dalamnya mengenai siapa dirinya, bagaimana kedudukannya dalam realitas, dan bagaimanakah serta ke manakah arah hidupku. Inilah pertanyaan fundamental yang dihadapi manusia. Tindakan merenung sedalam-dalamnya ini akan mengantarkan orang untuk menyelam dalam samudera tanpa dasar, sebuah rahasia hidup (misteri). Apakah manusia akhirnya dapat menemukan jawaban?

Seperti yang diungkapkan Gabriel Marcel, "..Misteri mengajak kita untuk memperdalam penerimaan dan refleksi."[26] Artinya, dalam filsafat terjelma usaha-usaha manusia untuk mencari jawaban atas teka-teki itu dan dengan hati terbuka bagi semua yang mengagumkan di dalam kehidupan manusia, bertanyalah kita dan akan bertanya terus-menerus karena didorong oleh keinginan untuk menyelami rahasia segala sesuatu, rahasia hidup kita sendiri dan orang-orang lainnya. Dari tindakan mengerti dengan betul-betul, orang dapat sampai pada pemahaman bahwa ia bukan yang sejati (adanya diadakan).

"..Misteri mengajak kita untuk memperdalam penerimaan dan refleksi."

Maka filsafat berawal dari sebuah keheranan, namun keheranan saja belum merupakan filsafat. Usaha manusia untuk memasuki dengan sungguh-sungguh pertanyaan-pertanyaan yang menimbulkan keheranan tersebut, untuk menyelami rahasia-rahasia, baru disebut filsafat. Maka, dengan filsafat, kita bisa mengenali dan menggali lebih dalam hakikat dan dasar sesuatu, *sing sapa wruh ing sarira, yekti wruh ing pangerane* (barangsiapa mengerti diri sendiri, dia mengerti "Pangeran" yang mengadakan diriku ada). Inilah isi dari filsafat menurut Drijarkara.

Dorongan untuk Berfilsafat

Dalam "Pembimbing ke Filsafat dan Logika Formal", beliau merumuskan demikian, "Dari kodrat manusia timbullah dorongan untuk mengejar pengetahuan, yang mengenai alam semesta dengan seluruhnya, yang disebut philosophia."[27]

Dorongan berfilsafat lahirnya dari kodratnya manusia. Kodrat manusia ialah rohani jasmani. Kodrat itu menyebabkan adanya dorongan berfilsafat artinya berpikir dan mengerti sedalam-dalamnya, bukan hanya mengerti secara indrawi saja. Penjelasannya adalah sebagai berikut (disarikan dari "Pembimbing ke Filsafat dan Logika Formal", hlm. 14-17):

1. Jiwa manusia hanya berhubungan dengan barang dan orang lain dengan mempergunakan jasmaninya dan ini dalam praktik berarti dengan badannya. Apa yang dilakukan manusia senantiasa memerlukan perantaraan badannya. Dengan kata lain, badan kita (jasmani) adalah alat hubungan yang pertama.
2. Dari sudut pandang itu, pengertian kita selalu diliputi suasana panca indra. Ini berarti bahwa pengertian kita dibatasi oleh pengalaman kita menurut waktu dan ruang.
3. Akan tetapi, dalam diri manusia juga ada prinsip yang disebut jiwa rohani. Karena prinsip ini, kita mengatasi pembatasan panca indra. Mengatasi bukan berarti lepas. Jadi agak anehlah keadaan manusia. Di satu sisi, terikat oleh dunia panca indra, namun di sisi lain, adanya roh mengatasi itu semua.
4. Karena pengertian rohani ini seakan-akan "terbingkis" dalam pengertian jasmani, maka usaha jiwa untuk mengatasi kekangan ini sesempurna-sempurnanya (menerobos sampai inti sari barang-barang, menangkap "apanya" barang-barang itu). Nah, inilah dorongan untuk berfilsafat. Dan dorongan ini niscaya lahir karena jiwa tentulah berusaha untuk mengerti sedalam-dalamnya dan sesempurna-sempurnanya. Sebenarnya pengertian jasmani atau panca indera hanyalah permulaan saja atau "saat" yang pertama dalam pengertian manusia. Pengertian yang sebenarnya bagi manusia ialah pengertian intelektual. Manusia selalu berusaha menyempurnakan pengertian ini. Dan jika ini terjadi: tentulah muncul dorongan untuk mengerti dasar-dasar yang lebih dalam, dasar yang "penghabisan" dari pengertian kita. Nah, inilah dorongan untuk berfilsafat.

Pertanyaannya, apa tujuan manusia berfilsafat? Lihatlah kodrat manusia yang ingin mengerti, bukan hanya mengerti sesuatu di sekitarnya saja, tetapi juga mengerti dirinya sendiri, mengerti diri sendiri sebagai sesuatu yang terikat oleh dan dalam realitas. Akan tetapi, pengertian ini belum sempurna. Selama manusia berada di dunia ini, memanglah tidak dapat mengerti diri sendiri dengan cara yang jelas dan sempurna. Sebab itu, manusia terdorong untuk lebih mengerti diri sendiri terus-menerus. Yang diinginkan adalah

pengertian yang sempurna sehingga manusia mengerti dasar hidupnya, atau adanya, yang penghabisan. Pendek kata, manusia terdorong untuk mengerti tempat dirinya dalam lingkungan yang mutlak. Jika terdapat bahwa dia bukan yang mutlak, jadi dia bukan dasar yang terdasar, bukan dasar penghabisan (*kang jati dudu sira*). Maka dia ingin mengerti bagaimanakah hubungannya dengan dasarnya yang terdasar itu. Inilah maksud yang menyebabkan manusia berfilsafat yaitu mencari pandangan hidup untuk berjalan menurut kebenaran itu. Perlu ditegaskan, Drijarkara memberikan catatan cukup krusial dalam hal ini yaitu filsafat dasarnya bukan wahyu (*revelation*) namun pengertian yang timbul dari jiwa rohani manusia (istilah Drijarkara "bunga dari kodrat manusia") namun para filsuf pun perlu terbuka pada kemungkinan adanya wahyu dalam memandang realitas, hanya saja hal yang esensial adalah ia tidak boleh begitu saja menyerahkan diri pada apa yang dikatakan Wahyu justru karena ia harus dapat mempertanggungjawabkannya secara rasional.[28]

Pikiran semacam ini diakui Drijarkara merata dalam seluruh sejarah filsafat. Jadi *de facto* terang bahwa para filsuf dalam permenungannya pada akhirnya sampailah ke problem tentang Tuhan dan ketuhanan. Halnya bukan saja *de facto* tetapi juga *de jure*, artinya jika manusia berpikir benar-benar dan dengan ini dia mengerti apakah manusia (bahwa dia diadakan, tergantung, bercita-cita) maka ia akan sampai ke pengertian tentang Tuhan. Inilah yang ingin dimaksudkan Drijarkara: pada hakikatnya, filsafat adalah pengertian tentang manusia sekadar (*as far as*) ia bergerak ke arah Tuhan.[29]

Inilah yang ingin dimaksudkan Drijarkara: pada hakikatnya, filsafat adalah pengertian tentang manusia sekadar (*as far as*) ia bergerak ke arah Tuhan.

Di atas disebutkan dorongan berfilsafat muncul dari kodrat manusia sebagai jasmani-rohani. Niscayakah dorongan itu? Drijarkara membedakan filsafat sebagai ilmu pengetahuan dan filsafat dalam artinya yang kurang tepat. Dalam arti ilmu pengetahuan, filsafat tidak niscaya adanya karena ini meminta kebudayaan yang tinggi, pertanggungjawaban yang rasional dan komprehensif, sehingga tidak semua orang yang merenung sedalam-dalamnya dapat disebut filsuf. Namun, bila diartikan secara kurang tepat (dalam arti anasir-anasir filsafat dalam pikiran masyarakat), dapatlah dikatakan bahwa filsafat tentulah ada, walaupun hanya sedikit dan belum dipertanggungjawabkan secara ilmu pengetahuan.[30]

Filsafat dan Ilmu Pengetahuan Lain

Di atas sudah dinyatakan bahwa filsafat ada kaitannya dengan tindakan manusia untuk mengerti. Pertanyaannya, apakah beda filsafat dengan ilmu pengetahuan yang pada dasarnya juga merupakan tindakan manusia untuk mengerti?

Menurut Drijarkara, Ilmu pengetahuan adalah suatu spesifikasi atau perkhususan dari upaya manusia mengerti suatu hal dalam kesatuan yang sistematik.[31] Dalam perkhususan itu, orang masih terus-menerus mengadakan diferensiasi lagi yang disebut spesialisasi. Akan tetapi, sementara orang mempunyai keinginan mengerti keseluruhannya, dalam spesialisasi, orang merasa bagian-bagian hanya dapat dimengerti jika dipandang dalam keseluruhannya. Demikian keadaannya dalam ilmu pengetahuan yang sudah khusus. Maka di samping keinginan pengetahuan yang mengenai keseluruhan dalam suatu percabangan ilmu pengetahuan, terasa juga dorongan untuk mempunyai pandangan yang melampaui (inilah sudut negatif) batasan perkhususan dan mengenai seluruh realitas (inilah sudut positif).[32]

Semua pengetahuan yang khusus, mempunyai *praesupposita* yang belum dapat dipertanggungjawabkan oleh ilmu pengetahuan yang khusus sendiri. *Praesupposita* artinya hal-hal yang sudah diakui sebelumnya ilmu-ilmu pengetahuan itu dikonstruksikan, misalnya: apakah itu kebenaran. Dengan kata lain, pandangan dari ilmu pengetahuan yang khusus terbatas pemandangannya dalam suatu sudut (aspek), terbatas oleh suatu cara (metode). Akan tetapi, karena jiwa rohani (pengertian), manusia tidak terkurung dalam suatu pojok. Jiwa manusia merasa haus mempunyai sintesis tentang seluruh realitas untuk menangkap seluruh realitas dengan suatu pandangan atau dalam suatu sistem. A. Comte yang dikutip Drijarkara mengungkapkan hal demikian, "hal ini hanya dapat dialami dalam dan dengan filsafat." (*la philosophie est la haute systematisation des sciences*). Oleh sebab itu, perbedaan filsafat dengan ilmu pengetahuan yang lain adalah filsafat mengajak orang untuk mengerti yang dalam, sejauh-jauhnya mengenai realitas. Objek dari filsafat tidak terbatas karena memandang seluruh realitas (dan tidak suatu bagian atau suatu sudut); seluruh realitas dipandangnya sebagai "ada"; yang dicari ialah syarat-syarat yang terdasar yang merupakan syarat untuk berada.

Mengapa Perlu Belajar Filsafat?

Setelah di atas, kita mencoba menunjuk beberapa hal dasar yang diungkap Drijarkara mengenai filsafat, penulis masih bertanya, secara spesifik dan jelas, apa kepentingan belajar filsafat itu sendiri? Seturut dengan

pembacaan penulis pada tulisan Drijarkara, ada tujuh hal yang diungkap Drijarkara mengenai kepentingan belajar filsafat dalam "Pembimbing Filsafat dan Logika Formal" (lih. hlm. 23-25), yaitu:

1. Karena hidup kita di dunia ini adalah imanen (berada di dalamnya) dan transenden (mengatasi dunia), kita dihadapkan pada beberapa persoalan yang di mana kita bisa tenggelam di dalamnya ataupun kita bisa mengatasinya dengan berpikir karena adanya jiwa rohani dalam diri kita. Filsafat berada dalam ranah berpikir untuk menemukan dasar segala sesuatu.

"Bagi manusia, lebih baik melihat problem tanpa cepat-cepat melihat pemecahannya daripada tidak melihat problem sama sekali."

2. Dengan filsafat, kita bisa lebih tangkas untuk melihat problem-problem dalam hidup sehari-hari. Drijarkara mengungkapkan, "Bagi manusia, lebih baik melihat problem tanpa cepat-cepat melihat pemecahannya daripada tidak melihat problem sama sekali."

3. Cara berpikir filsafat (teratur/sistematis, tenang, memerlukan analisis sebab-akibat) dapat melatih kita memandang dunia dengan luas. Hal ini berarti menyembuhkan kita dari segala kepicikan yang berupa egosentrisme.

4. Karena filsafat melatih kita berpikir, maka kita dapat menjadi orang yang berpikir sendiri (tidak hanya ikut-ikutan, mem-*beo*, *inggih-inggih* saja).

5. Seturut dengan isinya: filsafat memberi dasar pengetahuan kita sehingga kita mendapat pandangan yang sintesis dan pengertian kita dapat menjadi kesatuan utuh, bukan melulu parsial.

6. Karena filsafat menggali apa yang menjadi dasar dari segala gejala, maka ia dapat mengantar kita untuk selanjutnya masuk pada kebenaran-kebenaran yang fundamental (lebih-lebih ini pada etika).

7. Bagi pendidik, Filsafat dapat membantu/memberi dasar-dasar pedagogi sehingga pedagogi dapat berkata tentang manusia sempurna, manusia harmonis.

Kesimpulan dan Tanggapan Umum

Dalam tulisan ini, penulis berusaha memaparkan siapa sosok Drijarkara yang pada tanggal 13 Juni besok akan dirayakan 100 tahun kelahirannya dan apa yang diungkapkan beliau mengenai filsafat. Ada beberapa poin yang dapat menjadi kesimpulan dan juga tanggapan dari penulis:

Pertama, Drijarkara adalah salah satu imam Jesuit yang memiliki ketertarikan pada bidang filsafat dan turut aktif mengembangkannya di bumi pertiwi. Keterbukaan pada pemikiran baru yang sedang berkembang (saat beliau belajar adalah aliran eksistensialisme, fenomenologi, dan personalisme)

dan kepekaan pada situasi menjadi dua aspek yang kuat dalam hidupnya. Dalam upaya menawarkan dan mengembangkan filsafat di Indonesia, beliau berupaya menawarkan cara berpikir aliran-aliran pemikiran di atas dengan tak memisahkannya pada kekayaan yang sudah dimiliki oleh Indonesia sendiri dalam kesusastraan. Selain itu, beliau juga mengomunikasikan peristiwa-peristiwa yang sedang terjadi dan cara pandangnya yang kritis terhadap peristiwa dengan bahasa yang sesuai dengan pendengar. Dengan orang sederhana, beliau menggunakan bahasa sederhana, penuh humor, namun kritis (terlihat dalam tulisannya di majalah *Praba*), dengan orang yang berpendidikan, beliau senantiasa mengajak orang berpikir berkali-kali dan berefleksi lebih mendalam (terlihat dalam majalah *Basis,* seminar-seminar), dengan semua elemen masyarakat, beliau menggunakan bahasa yang singkat, jelas, tidak ambigu (terlihat dalam ceramah-ceramahnya di RRI). Kiranya, aspek komunikasi yang menyapa dan mengajak orang bersikap kritis (tidak mem-beo) menjadi langkah praktis yang diambil Drijarkara dalam mengembangkan cara berpikir filsafat di Indonesia.

Kedua, mengenai apa yang diungkapakan mengenai filsafat sendiri, penulis membaca bahwa filsafat bagi Drijarkara lebih merupakan usaha manusia untuk menafsirkan (merefleksikan) realitas dengan sedalam-dalamnya (*angrasani ing Jatine*). Usaha tersebut tentu tak lepas dari pengalaman manusia yang hidup dalam dan dengan persentuhan (kesatuan) dengan realitas. Manusia sebagai makhluk jasmani-rohani menangkap sesuatu bukan terbatas pada hal indrawi saja, tetapi karena jiwa rohani yang hidup dalam dirinya, ia dapat menangkap sesuatu yang lebih dalam yang menjadi intisari dari tangkapan indrawi manusia. Karena itu, filsafat berada dalam ranah penyempurnaan refleksi implisit. Maka, titik tolak dari filsafat adalah eksistensi manusia yang bertubuh dan ada di dunia. Pertanyaan dasar yang terus menerus dimasuki adalah siapa manusia, bagaimana kedudukannya dalam realitas, bagaimana harus menjalani kehidupan?[33]. Pertanyaan tersebut adalah pertanyaan yang cukup banyak berkembang pada aliran eksistensialisme, personalisme yang arahnya ingin membawa masing-masing pribadi untuk berdiri sendiri dengan aktif dan bebas sebagai persona. Maka, dari hal ini, kiranya dapat dikatakan bahwa cara berpikir filsafat yang ditawarkan Drijarkara untuk dikembangkan terus-menerus adalah mengajak kita untuk berani memasuki diri sendiri dalam realitas kehidupan kita, tanpa kita meniadakan realitas tersebut atau mengebawahkannya pada subjek-yang-sadar.

Ketiga, Dengan memperlihatkan dorongan untuk berfilsafat muncul dari kodrat manusia, terlihat upaya Drijarkara untuk memberikan ekshortasi bagi semua orang yang adalah manusia untuk berani memasuki alam berpikir

filsafat sendiri, walaupun bukan seorang filsuf, karena semua orang pada dasarnya menginginkan kebahagiaan yaitu mengerti sedalam-dalamnya arah dan tujuan hidupnya di dunia.

Keempat, penulis melihat bahwa inti filsafat yang ingin disampaikan oleh Drijarkara bukan hal yang baru. Yang baru adalah cara beliau menyampaikannya (membahasakan) dengan mengetengahkan kesusastraan nusantara sebagai titik tolak ataupun pembanding. Hal ini bagi penulis menarik karena Drijarkara "menyapa" pembaca dengan memperlihatkan "kekayaan" yang dipunyai bangsa Indonesia. Memang, karena beliau adalah orang Jawa yang memiliki pengetahuan luas akan kesusastraan Jawa, apa yang sering dikutipnya pun adalah dari sastra Jawa sendiri, namun tak dimungkiri bahwa sastra dari Jawa tersebut adalah warisan nasional yang didalamnya termuat nilai-nilai kemanusiaan secara umum.

Kelima, mungkin setelah membaca apa yang diungkapkan Drijarkara mengenai filsafat itu, ada orang yang mungkin berargumentasi bahwa arah dari yang ingin disampaikan filsafat adalah Tuhan seperti halnya agama. Terhadap argumentasi yang mungkin muncul ini, penulis hanya akan memberikan catatan kecil, sesuai yang diungkap Drijarkara, bahwa pertama-tama, dasar dari filsafat adalah akal budi, rasio, pengertian, bukan wahyu. Jadi filsafat bukan agama. Filsafat sendiri terbuka akan adanya wahyu tetapi ia tidak bisa begitu saja menyerahkan diri pada apa yang dikatakan Wahyu, justru karena ia harus dapat mempertanggungjawabkannya secara rasional. Artinya bahwa ia juga harus bersikap kritis terhadap gambaran-gambaran semu mengenai wahyu. Begitu pula halnya dengan sikap kritisnya pada gambaran semu mengenai "totalitas" manusia ataupun yang ingin meniadakan manusia.

Catatan Akhir:

* Mahasiswa Program Strata-1(Semester VIII), Program Studi Ilmu Filsafat – STF Driyarkara, Jakarta

1 Lih. FX. Danuwinata, "Drijarkara – Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya," (Jakarta: STF Driyarkara, 2006), hlm. 3.

2 Hal ini didasarkan pada wawancara penulis pada bulan Desember 2012 dengan penduduk Kedunggubah yang mengenal Drijarkara dan terafirmasi dari keterangan Rm. FX. Danuwinata SJ pada penulis pada bulan Januari 2013, sesuai yang dilihatnya dalam surat baptis Drijarkara. Nama Soehirman ditambahkan saat beliau sekolah di *Hollandsch Inlandsche School* (HIS) Purworejo.

3 *Catatan*: perubahan nama hanyalah simbol karena pengaruh tradisi monastik. Tidak ada aturan mengikat; penggantian nama mewakili niat hidup baru dengan segala harapannya. Menurut Kamus Jawa Kuna – Indonesia yang diterjemahkan Darusuprapta dan Sumarti Suprayitna (1995) dari P.J. Zoetmulder SJ bekerjasama dengan S.O. Robson, *Old Javanese – English Dictionary* (1982), arti kata **Drija** = mata (dalam kidung dan karya prosa yang muda), arti kata **Kara** = "pelaku"; sinar cahaya; tajam. Dari pencarian yang sangat sederhana dan harus dibuktikan kebenarannya pada ahli bahasa Jawa Kuna, penulis melihat ada harapan dari seorang Djenthu untuk menjadi pribadi yang memiliki penglihatan tajam pada segala gejala dan dapat menerangi banyak orang laksana sinar cahaya. Bila kita melihat jalan hidup yang beliau tempuh, harapan seperti itulah yang tampak dalam hidupnya dan makna filsafat yang dihayatinya.

4 Silsilah yang ditemukan Ganjar Prasetyowati (anak dari cucu Wirjosendjojo) tahun 2004 ini tidak dipublikasikan. Karena penulis pada waktu berkunjung ke Kedunggubah (27 Desember 2012) mendapatkannya, maka sedikit keterangan yang bisa disampaikan: di pojok kiri silsilah tertulis: *Sedjarah aloeran saking MATARAM: Kandjeng Soesoehoenan Hamangkoerat Ingkang soemare ing Tegalaroem* dengan judul di tengah-tengah, "TOEROENAN SAKING SOROSILAH". Isinya silsilah keluarga yang dibuat Raden Wirjosendjojo dengan keterangan garis atau tanda-tandanya seturut kedudukannya. Di bagian belakang silsilah, ada keterangan pengesahan: *Sampoen koela tingali sedojo poenapa ingkang kasebat sedojo leres, Sarto Wirjosendjojo ingkang damel asal-oesoel poenika taksih pernah paman koelo kaping tigo gajoetan saking Bajoeoerip, Bedoeg, Tanggoeng sarto Loano. Saking Pemanggih koela waoe Wirjosendjojo taksih gadah titel RADEN, saktoeroenipoen. Koela Boepati Pensioen Poerworedjo, Raden Mas Toemenggoeng Harjo TJOKRONEGORO. Poerworejo, 23 Maret 1934* (Terjemahan: Sudah saya periksa semua yang disebutkan benar adanya, serta Wirjosendjojo yang membuat asal-usul itu masih berhubungan sebagai paman saya pada tingkat ketiga menurut garis keturunan dari Banyuurip, Bedug, Tanggung dan Loano. Menurut pendapat saya tadi Wirjosendjojo masih mempunyai gelar RADEN, beserta semua keturunannya. (Saya Bupati Pensiun Purworejo, Raden Mas Tumenggung Haryo Cokronegoro. Purworejo, 23 Maret 1934)

5 Menurut penuturan Ganjar Prasetyowati (sesuai dengan yang pernah diceritakan ayahnya), Drijarkara adalah cucu kesayangan Wirdjosendjojo dan karena sejak kecil beliau memperlihatkan bakat-bakat kecerdasan, beliau mendapatkan kesempatan sekolah yang lebih baik daripada kakak-kakaknya.

6 Lih. Kata Pengantar yang dibuat Rm. FX. Danuwinata SJ dalam A. Sudiarja, dkk (ed), *Karya Lengkap Driyarkara (KLD)* (Jakarta: Gramedia, 2006), hlm. xxiii-xxiv.

7 Lih. Sudiarja dkk, *KLD*, hlm. xxiv.

8 Lih. Chist Verhaak, "Gagasan Sentral dan Perkembangan Pemikiran Drijarkara," dalam *Bunga Rampai – Mengenang Prof. Dr. N. Drijarkara SJ* (Jakarta: STF Driyarkara, 1988), hlm. 12-26.

9 Disertasi ini mengacu pada pendapat filsuf dan teolog Kristen dari Prancis (1638-1715), Malebranche yang memiliki proyek untuk memberi bukti kehadiran Allah yang sama dengan pernyataan mengenai partisipasi (pemikirannya dipengaruhi

Augustinus dan Descartes). Terhadap Malebranche, di satu sisi, Drijarkara mengagumi pemikirannya yang digerakkan kepeduliaannya pada kebenaran sejati sampai ke pengakuan yang mengarah pada sumber inteligibilitas, Allah. Di sisi lain, Drijarkara mengritik terutama karena Malebranche tidak mengatakan arti sesungguhnya intuisi langsung (bagaimana munculnya ide-ide itu) dan ide partisipasi hanya diajukan untuk menentukan tempat ide-ide. Drijarkara juga melihat tidak adanya kesatupaduan antara partisipasi dari sudut epistemologi dan ontologinya (sebagai tokoh yang dipengaruhi corak rasionalisme, Malebranche menekankan pemisahan mutlak roh dan materi tetapi dalam ontologinya, dia menekankan hubungan antara roh-materi untuk memahami Allah lewat partisipasi). Namun lebih dari segala kritik tersebut, Drijarkara mengakui ada sumbangan berharga dari Malebranche untuk melihat dimensi rohani yang merupakan dimensi yang mendasari setiap pengetahuan yang benar. (lih. Selengkapnya dalam Sudiarja dkk (ed), *KLD*, hlm. 1387-1444).

10 Dikutip dari B.B. Triatmoko, "Biografi Singkat" dalam *Bunga Rampai – Mengenang Prof. Dr. N. Drijarkara SJ*. Jakarta: STF Driyarkara, 1988, hlm. 7.

11 Memang ada buku yang memuat tulisan-tulisan Drijarkara semasa beliau hidup yaitu *Percikan Filsafat* (edisi pertama tahun 1962), namun buku tersebut adalah kumpulan ceramah beliau di RRI dan memang seperti yang diungkapkan Drijarkara dalam pengantar buku tersebut, karangan-karangan yang sekarang diterbitkan dalam bentuk buku ini semula tidak dimaksudkan untuk dibukukan (Drijarkara, *Percikan Filsafat* (Jakarta: PT Pembangunan, 1962), hlm. 6.

12 Kumpulan tulisan dalam majalah *Praba* kini dapat dibaca secara utuh dalam karya yang dikumpulkan oleh G. Budi Subanar SJ (ed), *Pendidikan a la Warung Pojok* (Yogyakarta: Universitas Sanata Dharma, 2006) atau dalam versi bahasa Jawa G. Budi Subanar SJ (ed), *Rerasan Owah Gingsiring Jaman* (Yogyakarta: TeMBi, 2007). Nama *Nala* digunakan untuk menyebut anak-anak semar yang memiliki tugas sebagai pelayan, penjaga, dan penasihat Pandawa. Tetapi *Nala* juga dapat berarti secara harafiah, hati. Dalam *Pendidikan ala warung Pojok* (hlm. vii-viii), G. Budi Subanar SJ menjelaskan tugas *Pak Nala* adalah memberi perhatian, melayani, dan mengingatkan orang yang dilayani. Inilah tugas para filsuf yang diprofilkan Drijarkara.

13 Sebenarnya, mulai Januari 1954-1956, beliau sudah mulai mengungkapkan gagasan filosofisnya yang lebih sistematis dengan bahasa yang lebih akademis, namun masih menggunakan nama samaran, *Puruhita*.

14 Kumpulan surat kini dapat dibaca dalam F. Danuwinata (penyunting), *Kumpulan Surat Romo Drijarkara SJ* (Jakarta: Pusat Kajian Filsafat dan Pancasila, 2010)

15 Fuad Hassan, "Tjatatan-Tjatatan Pribadi tentang Prof. Dr. N. Drijarkara sebagai Pemikir", dalam majalah *Driyarkara* II no. 1 (1972): hlm. 7.

16 Karena saat beliau hidup kultur filsafat di Indonesia belum banyak berkembang (walaupun kekayaannya sudah ada), seringkali dalam usahanya memperkenalkan filsafat, Drijarkara yang tumbuh sebagai orang Jawa dan akrab dengan kesusastraan Jawa, mengutip beberapa khazanah dalam kesusastraan Jawa sebagai titik tolak untuk memahami cara berpikir filsafat.

17 Terjemahan didasarkan pada P.J.Zoetmoelder, *Manunggaling Kawula Gusti – Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, edisi keempat, diterjemahkan oleh Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 104-105. Terjemahan mengenai napi jinis dan nakirah di atas diambil dari bait 2-5 tembang itu.

18 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat dan Logika Formal,* Kursus B.I – Ilmu Mendidik (Yogyakarta: Yayasan de Britto), hlm. 1
19 Sudiarja dkk, *KLD,* hlm. 652-653.
20 Cara menangkap objek ada dua: dengan panca indra dan pikiran. Keduanya memang tidak bisa dipisahkan dalam realitas dasar manusia sebagai kesatuan yang tersusun dari badan dan jiwa. Panca indra menangkap dari sisi lahirnya, pikiran kemudian akan menerobos sampai inti apa yang ditangkap sehingga terbentang apa yang menjadi intisarinya. (lih. Sudiarja dkk, *Karya Lengkap,* hlm. 979). Filsafat berada dalam ranah ini.
21 Bdk. Sudiarja dkk (ed.), *KLD,* hlm. 652-653.
22 Kalimat ini didasarkan Drijarkara dari pernyataan Gabriel Marcel, *les Hommes Contra l'humain* (Paris: La Colombe, 1951), hlm. 99. Dapat dibaca dalam Sudiarja dkk (ed), *KLD,* hlm. 653.
23 Pernyataan ini didasarkan Drijarkara dari Gabriel Marcel, *Du Refus à l'invocation* (Paris: Gallimard, 1940), hlm. 81-111, *"Ebauche d'une Philosophie Concrète."*
24 Drijarkara mengutip pernyataan M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1954), hlm. 357. Intinya bahwa manusia itu berupa satu struktur dengan dunianya justru karena tubuhnya.
25 Perumpamaan kecil pernah diungkapkannya pada salah seorang yang menjadi mahasiswinya di UI, Farida Lestira Subardja, "Suatu malam, di tengah gerimis hujan aku berjalan sendirian. Aku berjalan terus di tengah kegelapan. Pandangan mataku makin lama makin bertambah kabur dan sampai hampir tidak melihat apa-apa lagi. Aku heran dan berhenti sejenak. Ah...kaca mataku. Aku mencopot kaca-mataku dan membersihkannya, lalu semuanya menjadi jelas kembali. Dan aku meneruskan perjalananku." (lih. B.B. Triatmoko, "Biografi Singkat", hlm. 8). Titik kuat yang ingin disampaikan Drijarkara adalah waktu di mana manusia heran dan berhenti sejenak untuk melihat apa yang terjadi dan mencari penyebabnya.
26 Gabriel Marcel, "On Ontological Mystery," dalam *The Philosophy of Existensialism* (New York: Citadel Press, 1984), hlm. 19.
27 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 1
28 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 25-26.
29 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 19.
30 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 12.
31 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 5.
32 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 9.
33 Itulah pertanyaan yang mengikat budi, hati Scheler. Yang diarah: bagaimanakah sebenarnya tempat manusia dalam keseluruhan yang ada, keseluruhan dunia dan terhadap Tuhan? (Sudiarja (ed), *KLD,* hlm. 1346)

DAFTAR PUSTAKA

Drijarkara. *Pembimbing ke Filsafat dan Logika Formal.* Kursus B.I – Ilmu Mendidik. Yogyakarta: Yayasan de Britto. tanpa tahun terbit.

Marcel, Gabriel. "On Ontological Mystery," dalam *The Philosophy of Existensialism.* New York: Citadel Press. 1984.

Sudiarja, A. dkk (ed). *Karya Lengkap Driyarkara.* Jakarta: Gramedia. 2006.

Sutrisno, Mudji. *Drijarkara: Filsuf yang Mengubah Indonesia.* Yogyakarta: Galangpress. 2006.

Triatmoko, B.B. "Biografi Singkat" dalam *Bunga Rampai – Mengenang Prof. Dr. N. Drijarkara SJ.* Jakarta: STF Driyarkara. 1988. hlm. 5-11.

Verhaak, C. "Gagasan Sentral dan Perkembangan Pemikiran Drijarkara," dalam *Bunga Rampai – Mengenang Prof. Dr. N. Drijarkara SJ* . Jakarta: STF Driyarkara. 1988. hlm. 12-28.

18 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat dan Logika Formal,* Kursus B.I – Ilmu Mendidik (Yogyakarta: Yayasan de Britto), hlm. 1
19 Sudiarja dkk, *KLD,* hlm. 652-653.
20 Cara menangkap objek ada dua: dengan panca indra dan pikiran. Keduanya memang tidak bisa dipisahkan dalam realitas dasar manusia sebagai kesatuan yang tersusun dari badan dan jiwa. Panca indra menangkap dari sisi lahirnya, pikiran kemudian akan menerobos sampai inti apa yang ditangkap sehingga terbentang apa yang menjadi intisarinya. (lih. Sudiarja dkk, *Karya Lengkap,* hlm. 979). Filsafat berada dalam ranah ini.
21 Bdk. Sudiarja dkk (ed.), *KLD,* hlm. 652-653.
22 Kalimat ini didasarkan Drijarkara dari pernyataan Gabriel Marcel, *les Hommes Contra l'humain* (Paris: La Colombe, 1951), hlm. 99. Dapat dibaca dalam Sudiarja dkk (ed), *KLD,* hlm. 653.
23 Pernyataan ini didasarkan Drijarkara dari Gabriel Marcel, *Du Refus à l'invocation* (Paris: Gallimard, 1940), hlm. 81-111, *"Ebauche d'une Philosophie Concrète."*
24 Drijarkara mengutip pernyataan M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception* (Paris: Gallimard, 1954), hlm. 357. Intinya bahwa manusia itu berupa satu struktur dengan dunianya justru karena tubuhnya.
25 Perumpamaan kecil pernah diungkapkannya pada salah seorang yang menjadi mahasiswinya di UI, Farida Lestira Subardja, "Suatu malam, di tengah gerimis hujan aku berjalan sendirian. Aku berjalan terus di tengah kegelapan. Pandangan mataku makin lama makin bertambah kabur dan sampai hampir tidak melihat apa-apa lagi. Aku heran dan berhenti sejenak. Ah...kaca mataku. Aku mencopot kaca-mataku dan membersihkannya, lalu semuanya menjadi jelas kembali. Dan aku meneruskan perjalananku." (lih. B.B. Triatmoko, "Biografi Singkat", hlm. 8). Titik kuat yang ingin disampaikan Drijarkara adalah waktu di mana manusia heran dan berhenti sejenak untuk melihat apa yang terjadi dan mencari penyebabnya.
26 Gabriel Marcel, "On Ontological Mystery," dalam *The Philosophy of Existensialism* (New York: Citadel Press, 1984), hlm. 19.
27 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 1
28 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 25-26.
29 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 19.
30 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 12.
31 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 5.
32 Drijarkara, *Pembimbing ke Filsafat,* hlm. 9.
33 Itulah pertanyaan yang mengikat budi, hati Scheler. Yang diarah: bagaimanakah sebenarnya tempat manusia dalam keseluruhan yang ada, keseluruhan dunia dan terhadap Tuhan? (Sudiarja (ed), *KLD,* hlm. 1346)

DAFTAR PUSTAKA

Drijarkara. *Pembimbing ke Filsafat dan Logika Formal,* Kursus B.I – Ilmu Mendidik. Yogyakarta: Yayasan de Britto. tanpa tahun terbit.

Marcel, Gabriel. "On Ontological Mystery," dalam *The Philosophy of Existensialism.* New York: Citadel Press. 1984.

Sudiarja, A. dkk (ed). *Karya Lengkap Driyarkara.* Jakarta: Gramedia. 2006.

Sutrisno, Mudji. *Drijarkara: Filsuf yang Mengubah Indonesia.* Yogyakarta: Galangpress. 2006.

Triatmoko, B.B. "Biografi Singkat" dalam *Bunga Rampai – Mengenang Prof. Dr. N. Drijarkara SJ.* Jakarta: STF Driyarkara. 1988. hlm. 5-11.

Verhaak, C. "Gagasan Sentral dan Perkembangan Pemikiran Drijarkara," dalam *Bunga Rampai – Mengenang Prof. Dr. N. Drijarkara SJ* . Jakarta: STF Driyarkara. 1988. hlm. 12-28.

Driyarkara di Pusaran Mistifikasi Profesi Guru dalam Pendidikan Formal

YOHANES SEVI DOHUT*

Abstrak: Guru sering disalahpahami. Ia dianggap sebagai pelaku tunggal pendidikan. Akibatnya, segala masalah terkait pendidikan menjadi tanggung jawab guru. Inilah sebuah era yang oleh Doni Koesoema disebut sebagai zaman *keblinger*. Zaman yang membuat guru mabuk karena banyaknya peran yang harus dijalankan. Di tengah arus ini, Driyarkara menawarkan sesuatu yang lain. Baginya, pendidikan adalah hak dan kewajiban orang tua. Negara bertugas melindungi hak dan kewajiban itu. Pendidikan adalah aktivitas fundamental yang mengangkat manusia muda ke taraf insani lewat hominisasi dan humanisasi. Tugas ini tidak mudah. Karena itu, pendidikan harus menjadi tugas setiap anggota masyarakat, orang tua, guru di sekolah, dan pemerintah (negara).

Kata kunci: mistifikasi profesi guru, pendidikan, hominisasi, humanisasi, orang tua, sekolah, negara.

Dewasa ini, sekolah-sekolah tampil dalam persaingan untuk menyediakan pendidikan bermutu. Beberapa tahun terakhir, kita menyaksikan munculnya sekolah-sekolah yang mengusung predikat tertentu. Ada Sekolah Berstandar Internasional (SBI), Rintisan Sekolah Berstandar Internasional (RSBI), Sekolah Standar Nasional (SSN) dan sebagainya. Sekolah berpredikat demikianlah yang dianggap paling bermutu. Banyak orang tua merasa bangga bila menyekolahkan anaknya di sana.

Selain itu, muncul gejala lain. Orang tua merasa cukup hanya dengan menitipkan anaknya di sekolah yang dianggap bermutu itu. Tugas orang tua menjadi tak lain daripada melunasi segala kewajiban administratif. Lebih

parah lagi jika orang tua menjadi super-sibuk sehingga kurang memiliki waktu untuk ada bersama anak-anaknya, menjadi pendamping dalam proses belajar mereka. Sekolah menjadi satu-satunya pihak yang dipercaya untuk menentukan perkembangan anak. Tak heran bila guru mendapat begitu banyak tuntutan dari pihak orang tua murid. Selain dari orang tua, guru juga sering mendapat tekanan dari negara. Ganta-ganti kurikulum, misalnya, tak pelak menuai banyak persoalan bagi guru. Lagi-lagi, guru.

Kita lantas bertanya, siapa sebenarnya yang paling bertanggung jawab untuk pendidikan anak? Sekolah (guru)? Pemerintah? Orang tua? Pertanyaan ini hendak kami jawab dengan fenomena mistifikasi profesi guru sebagai titik tolak pencarian. Selanjutnya, kami akan meyajikan pemikiran Driyarkara tentang pendidikan sebagai aktivitas fundamental. Kami juga akan memaparkan gagasan Driyarkara tentang pendidikan sebagai pemanusiaan manusia melalui hominisasi dan humanisasi. Kemudian, kami akan menunjukkan siapa, menurut Driyarkara, yang paling bertanggung jawab untuk pendidikan anak. Pada bagian akhir, kami akan menegaskan sekali lagi relevansi pemikiran Driyarkara untuk konteks pendidikan saat ini.

Mistifikasi[1] Profesi Guru

Di zaman ini, guru sering dianggap sebagai aktor utama pendidikan. Guru adalah segala-galanya. Doni Koesoema menyebut gejala ini sebagai zaman *keblinger*. Zaman yang membuat guru *keblinger*, mabuk, tak berdaya karena banyaknya peran yang harus dijalankan. Zaman ketika masyarakat kita menganggap guru sebagai manusia dengan kualitas dewa yang mampu memainkan segala peran.[2] Harapan yang terlalu tinggi ini bisa membuat guru terpuruk dan malah frustrasi karena menemukan diri tidak sepenuhnya mampu memenuhi tuntutan tersebut.

Doni Koesoema menyebut gejala ini sebagai "mistifikasi profesi guru". Mistifikasi dalam hal ini berarti sebuah keadaan euforia berlebihan dalam mengidealkan berfungsinya peranan guru dalam masyarakat. Proses ini mengangkat status guru menjadi begitu sakral.[3] Guru menjadi segala-galanya.

> Jika terjadi ketidakberesan di dalam masyarakat atau kalau terjadi penurunan mutu pendidikan, sasaran utama kesalahan itu ada di tangan guru.... kehancuran nilai-nilai moral, meningkatnya perilaku kekerasan, banyaknya pengangguran, kegagalan sekolah dalam melahirkan masyarakat yang tahan banting dan mampu mengikuti irama dan dinamika perubahan dalam masyarakat merupakan cerminan kegagalan pendidikan dengan guru sebagai tokoh utamanya.[4]

Mistifikasi membuat guru dipaksa menjalankan sejumlah peran.

Mistifikasi membuat guru dipaksa menjalankan sejumlah peran. Ketika ada kasus penculikan siswa di sekolah, tugas guru adalah menjadi satpam. Jika ada anak bermasalah di rumah, guru harus tampil sebagai psikolog dan orang tua yang memperhatikan perkembangan siswa-siswinya. Bila terjadi aksi kekerasan di sekolah dan luar sekolah, gurulah yang paling bertanggungjawab atas lahirnya kekerasan itu. Ketika ada siswa yang tidak lulus Ujian Nasional, guru menjadi orang yang paling bertanggung jawab.[5]

Terkait hal ini, prestasi sekolah pun sering ditakar dengan seberapa besar persentasi kelulusan. Sekolah yang angka kelulusannya anjlok diidentikkan dengan sekolah yang tidak bermutu. Sebaliknya, sekolah yang berhasil meraih angka kelulusan tinggi sering dilihat sebagai sekolah yang bermutu. Kenyataan ini memperlihatkan bagaimana pendidikan dipojokkan sebagai peran yang dimainkan pihak tertentu saja. Karena itu, kita perlu kembali mencari apa sebenarnya hakikat pendidikan. Apakah pendidikan sama dengan pengajaran di sekolah sehingga segala-galanya harus diperankan oleh guru? Untuk menjawab pertanyaan inilah kami menggali pemikiran Driyarkara.

Pendidikan sebagai Aktivitas Fundamental[6]

Driyarkara melihat pendidikan sebagai sebuah fenomena manusiawi. Fenomena, dalam bahasa Yunani *phainomenon*, berarti tampak. Sebagai sebuah fenomena, pendidikan menjadi realitas yang menampakkan diri. Akan tetapi, fenomana macam apakah pendidikan itu?

> Kita bisa berkata bahwa seorang ibu sedang menjemur atau mandi. Akan tetapi, kita tidak mungkin berkata bahwa seseorang sedang mendidik. Jika kita bertanya kepada seorang anak: sedang apakah ibu? Tidak mungkin kita akan pernah mendapat jawaban: "Ibu sedang mendidik!" [...] Kita bisa menunjuk kegiatan seperti mandi, makan, minum, meloncat, dan tertawa. Semua ini jelas. Tetapi bisakah kita menunjuk satu perbuatan tertentu yang begitu saja kita sebut mendidik?[7]

Kiranya jelas, tidak ada satu pun perbuatan yang *an sich* sudah berupa pendidikan. Akan tetapi, bagi Driyarkara, semua perbuatan bisa menjadi pendidikan, karena pendidikan tidak dibatasi dengan perbuatan ini atau itu.[8] Jika demikian, apakah kriteria untuk menyebut suatu perbuatan sebagai perbuatan mendidik?

Driyarkara menjawab pertanyaan di atas dengan menegaskan: perbuatan menjadi pendidikan karena diberi arti tertentu, yaitu membawa anak ke taraf insani.[9] Akan tetapi sampai sejauh ini, kita tidak menemukan suatu perbuatan yang dengan sendirinya, menurut strukturnya sendiri, sudah merupakan kegiatan mendidik. Karena itu, Driyarkara menguraikan lebih lanjut:

> [...] mendidik adalah serupa dengan perbuatan manusia lain yang sifatnya mendalam. Bandingkan dengan cinta kasih. Cinta kasih manusia, misalnya antara suami istri, tidak terikat pada bentuk yang tertentu. Suatu perbuatan yang hari ini merupakan penjelmaannya mungkin lain hari merupakan sebaliknya. Tidak ada perbuatan tertentu yang dengan sendirinya menjadi bentuk pelaksanaannya, tetapi juga setiap perbuatan bisa menjadi penjelmaannya.[10]

Perbuatan yang merupakan penjelmaan cinta kasih itulah yang disebut oleh Driyarkara sebagai perbuatan fundamental. Artinya, perbuatan yang menyentuh akar hidup kita sehingga mengubah dan menentukan hidup kita. Perbuatan itu keluar dari sikap fundamental juga. Sikap ini adalah kesanggupan, kemauan dasar, kesiap-sediaan untuk melaksanakan moral atau kesusilaan dalam setiap perbuatan. Semua sikap ini mengubah, menentukan, membangun hidup manusia, baik hidupnya sendiri maupun sesama.[11] Pendidikan sebagai aktivitas fundamental yang menjelma dalam berbagai bentuk tindakan partikular yang tak terhitung jumlahnya itu memiliki arah dan tujuan utama yakni mengantar manusia muda ke taraf insani. Di sini pendidikan dimaknai sebagai kompleks perbuatan yang bersifat mendidik. Berbagai perbuatan tersebut dapat terangkum dalam dua kata, hominisasi dan humanisasi

Pendidikan sebagai aktivitas fundamental yang menjelma dalam berbagai bentuk tindakan partikular yang tak terhitung jumlahnya-memiliki arah dan tujuan utama yakni mengantar manusia muda ke taraf insani.

Pendidikan sebagai Hominisasi dan Humanisasi[12]

Hominisasi adalah penjadian manusia. Hominisasi berlangsung pada setiap manusia dari lahir hingga akhir hidupnya. Hominisasi pertama-tama berarti perkembangan biologis. Gerak "menjadi manusia" terjadi sejalan dengan perkembangan biologis. Janin dalam kandungan ibu tentu saja bisa kita pandang sebagai subjek. Namun tetap tidak bisa diingkari bahwa di sana janin mengalami proses penjadian sehingga pada saatnya mendapat bentuk

manusia dalam proporsi kecil dan akhirnya lahir sebagai bayi.[13] Tindakan yang manusiawi tidak begitu saja muncul segera setelah seorang manusia dilahirkan. Setelah berupa bayi, manusia baru itu, meskipun sungguh-sungguh manusia, belum bisa bertindak sebagai manusia. Dia bertumbuh, berproses, dan hanya dengan lambat laun dia sampai ke kemanusiaannya.[14] Artinya, menjadi manusia selalu merupakan hasil dari suatu proses belajar. Hal itu terjadi lewat sosialisasi dan interaksi yang pertama-tama berlangsung dalam keluarga.

Secara holistik kebertubuhan manusia perlu dimengerti dalam keterkaitan yang erat dengan aspek psikologisnya.

Secara holistik kebertubuhan manusia perlu dimengerti dalam keterkaitan yang erat dengan aspek psikologisnya. Manusia tidak kita dekati melulu sebagai makhluk biologis. Manusia adalah seorang pribadi. Dengan demikian hominisasi sebetulnya mengacu pada perkembangan biologis dan psikologis manusia. Hominisasi mengantar perkembangan manusia ke tingkat minimal.[15] Hominisasi sebagai perkembangan biologis dan psikologis terkait erat dengan humanisasi. Keduanya tidak dapat dipisahkan. Pada dasarnya tidak ada hominisasi tanpa humanisasi. Humanisasi menunjuk pada perkembangan yang lebih tinggi. Humanisasi adalah tingkat kebudayaan yang (lebih) tinggi. Di sini, manusia mengangkat alam menjadi alam manusiawi.[16] Humanisasi sebagai pemanusiaan kultural memiliki empat dimensi. *Pertama,* dimensi ekonomis. Manusia terlibat dalam mengolah materi atau barang-barang agar berguna baginya. Ia mengolah materi yang terserak dan terhampar di alam dan menjadikannya alat, sesuatu yang bisa digunakan. *Kedua,* dimensi teknik. Manusia memanfaatkan potensi yang ada pada barang-barang itu. Di sini, dia bekerja dengan cara mengikuti hukum alam. Kesibukan manusia dalam hal ini jika dikembangkan akan menjadi ilmu teknik. Hasil pekerjaan manusia pada aspek ini disebut barang teknik. *Ketiga,* dimensi kebudayaan dalam arti sempit, yaitu ekspresi diri, rasa, cinta, dan jiwa manusia saat mengolah dan mengangkat alam. Ekspresi paling dominan di sini adalah penggunaan budi untuk mengolah dunia materi. *Keempat,* dimensi *civilization* atau peradaban sebagai proses mempersantun ekspresi dalam budi bahasa dan ungkapan yang berkeadaban. Dalam dan dengan bagian kebudayaan ini manusia mencari segala yang halus, enak, lincah, dan licin, sehingga hidup meluncur dengan lancarnya.[17]

Bagaimana peran anak dalam pendidikan sebagai upaya membawa manusia muda ke taraf insani itu? Apakah ia pasif dan menjadi sasaran belaka? Proses pemanusiaan itu, demikian Driyarkara, terjadi baik dari pihak pendidik maupun dari pihak anak. Pendidikan memanusiakan, jadi aktivitasnya bisa

kita sebut pemanusiaan. Anak didik memanusia, jadi inipun pemanusiaan. Pendidik memanusiakan, dan anak didik memanusiakan diri. Keduanya mengadakan pemanusiaan. Proses pemanusiaan ini mengantar anak untuk bisa memanusia sendiri sebagai manusia purnawan.[18] Akhirnya jelas, anak didik tidaklah pasif. Ia tidak menjadi sasaran belaka dari perbuatan mendidik.

Sampai di titik ini, kita telah mendapat gambaran dasar perbuatan mendidik. Hal yang ingin dicapai dalam perbuatan mendidik, apapun bentuk partikularnya, adalah pemanusiaan manusia muda. Bagi Driyarkara, inilah gambaran dasar perbuatan mendidik. Pemanusiaan manusia muda itu tidak lain adalah hominisasi dan humanisasi.

Memanusiakan Manusia Muda: Tanggung Jawab Siapa?

Pendidikan sebagai aktivitas fundamental telah menyadarkan kita bagaimana setiap tindakan memiliki implikasi didaktis. Siapa pun dia, lewat tindakannya entah sadar atau tidak, dapat mengambil bagian dalam *actus* mendidik. Semua tindakan dapat menjadi tindakan mendidik.

Mistifikasi profesi guru memperlihatkan bagaimana peran mendidik menjadi tugas guru semata. Guru dituntut menjadi manusia setengah dewa untuk memenuhi segudang tuntutan. Tuntutan itu datang baik dari orang tua maupun negara. Pilihan menjadi guru tak ubahnya menjadi aktor rekaan dalam film-film yang siap menyelesaikan segala persoalan. Apakah kenyataan ini hendak kita terima begitu saja? Gagasan Driyarkara tentang pendidikan sebagai pengangkatan manusia ke taraf insani lewat hominisasi dan humanisasi memperlihatkan bagaimana pendidikan sebenarnya bukan perkara gampang. Pendidikan adalah sebuah tugas besar yang terlampau berat bila diletakkan hanya pada pundak guru.

Orang Tua

Kelahiran secara fisik sebagai proses biologis saja tidak mampu mengantar manusia menjalankan kemanusiaannya. Manusia muda yang dilahirkan secara fisik itu perlu mengalami kelahiran secara rohani. Bagi Driyarkara, ini adalah proses kelahiran yang lebih lama, lebih penting, dan lebih sulit. Kelahiran secara rohani mengantar manusia muda sedikit demi sedikit sehingga patut disebut pribadi. Dengan demikian, proses ini mengantar manusia untuk memiliki kepribadian.[19] Siapa yang membimbingnya dalam proses ini? Driyarkara menyebut orang tua sebagai yang bertanggung jawab dalam proses ini. Bagi Driyarkara, mendidik terutama adalah hak dan kewajiban orang tua. Sebab dengan orang tuanya si anak merupakan kesatuan yang dibawa oleh kodrat sendiri. Si anak merupakan kontinuasi dari hidup

orang tuanya. Karena itu, orang tualah yang berhak dan wajib mengisi hidup muda itu sehingga sungguh-sungguh merupakan kontinuasi, atau jika mungkin penyempurnaan yang lebih lanjut. Hak dan kewajiban ini adalah bawaan dari kodrat, tidak boleh dicabut oleh siapa pun juga.[20]

Karena itu, pendidikan pertama-tama berlangsung dalam keluarga. Setiap tindakan dalam keluarga memiliki implikasi edukatif baik secara positif maupun negatif. Karena pendidikan pertama-tama berlangsung dalam keluarga-keluarga, maka sebetulnya masyarakat, yang terbentuk dari unit-unit terkecil bernama keluarga, memiliki tanggung jawab yang utama dalam menjalankannya. Masyarakat adalah sekolah kehidupan. Setiap komponen di dalamnya mengemban tugas mendidik. Apapun yang dilakukan sebagai anggota masyarakat memiliki dampak bagi pendidikan sebagai proses pemanusiaan manusia muda. Karena itu, tak terbayangkan bagaimana mendidik anak dalam masyarakat yang sarat dengan praktik kekerasan, teror, main hakim sendiri, penindasan terhadap minoritas, penggunaan obat-obat terlarang, dan sebagainya. Lingkungan dengan kondisi demikian tentu saja tidak menjadi atmosfer yang kondusif bagi pendidikan. Enam jam anak belajar di sekolah, selebihnya ia belajar di tengah masyarakat. Di sekolah, anak diajari untuk tidak melakukan kekerasan. Tetapi begitu keluar dari ruang kelas ia menyaksikan kekacauan yang dilakukan aparat keamanan. Di televisi ia menyaksikan berita tawuran antar warga. Lantas saat temannya yang lain melakukan kesalahan, ia bertindak main hakim sendiri. Ia merasa harus memukul temannya hingga babak belur sebagaimana sering dilihatnya dalam masyarakat.

Di tengah kondisi seperti ini, tidak pada tempatnya masyarakat menyalahkan sekolah semata-mata ketika terjadi tawuran yang dilakukan anak-anak sekolah. Kekerasan yang sama dipraktekkan di masyarakat dan juga bahkan oleh aparat keamanan. Ini menjadi salah satu contoh saja bagaimana anak-anak belajar dari apa yang terjadi dalam masyarakat.

Negara

Negara memiliki peran untuk mengakui, melindungi, dan membantu pelaksanaan hak dan kewajiban orang tua (hak dan kewajiban mendidik anak). Hak dan kewajiban itu sangat fundamental. Keduanya ada pada level yang sama dengan hak-hak kemerdekaan, berpikir bebas, beragama menurut keyakinan sendiri. Segala bentuk pengabaian atas hak tersebut bagi Driyarkara merupakan pelanggaran kemanusiaan, dan perkosaan demokrasi.[21] Di pihak negara, kewajiban-kewajiban itu jangan dipandang sebagai beban. Sebab isi kewajiban tersebut adalah juga untuk kepentingan negara, bahkan kepentingan yang primer, karena perkembangan negara tergantung dari

adanya pendidikan dan pengajaran yang baik. Dengan demikian, harus diakui bahwa, membangun sebuah bangsa yang kuat mesti sejalan dengan menguatkan fondasi dasarnya, yakni pendidikan. Melalui pendidikan, negara menyiapkan manusia muda untuk menjadi tenaga yang cakap untuk ikut serta membangun kehidupan negara.[22]

Sekolah

Driyarkara meletakkan tugas negara dengan tekanan pada upaya melindungi hak dan kewajiban utama orang tua sebagai pihak yang paling bertanggung jawab untuk pendidikan. Dalam hal ini, negara melaksanakan tugasnya mengenai pendidikan dengan memperkembangkan pengajaran yang baik. Negara menyiapkan sarana dan prasarana serta tenaga guru yang memadai bagi berlangsungnya proses pengajaran. Di sinilah peran sekolah sebagai wadah pengejawantahan tugas negara dalam mengembangkan pengajaran. Sekolah tampil sebagai entitas yang mengemban fungsi pengajaran. Lantas, apakah pengajaran sama sekali terpisah dari pendidikan?

Driyarkara menegaskan bahwa pendidikan mesti disertai pengajaran. Keduanya tidak bisa dipisahkan. Sekolah tidak menjalankan fungsi pengajaran tanpa dimensi pendidikan meskipun harus disadari bahwa pendidikan mendahului pengajaran.[23] Karena itu, tidak tepat menarik kesimpulan bahwa negara, lewat sekolah formal, menjalankan fungsi pengajaran semata-mata. Dengan memberi pengajaran, negara (melalui sekolah) dengan sendirinya juga ikut serta memberi pendidikan.

Mistifikasi Profesi Guru: Driyarkara Menawarkan Jawaban

Fenomena mistifikasi profesi guru di satu sisi memperlihatkan tuntutan yang berlebihan bahkan peletakan tanggung jawab sebesar-besarnya kepada guru untuk tugas mendidik. Pendidikan begitu saja disamakan dengan pengajaran di sekolah sehingga menjadi tugas guru semata-mata. Hal ini telah kita tolak dengan mengacu pada pemikiran Driyarkara tentang orang tua sebagai yang paling berhak dan memiliki kewajiban utama dalam mendidik. Hak dan kewajiban itu dilindungi negara. Di sisi lain, mistifikasi profesi guru memperlihatkan optimisme dan harapan masyarakat dan negara akan keluhuran profesi guru. Salah satu hal yang bisa kita simpulkan ialah bahwa bagaimanapun juga pendidikan guru sangat penting, sebab ia akan menjalankan fungsi pengajaran yang tidak terpisahkan dari pendidikan. Calon guru mesti mengenyam pendidikan khusus agar bisa menjalankan peran itu secara optimal. Guru mesti memiliki dan memenuhi standar kualifikasi dan kompetensi tertentu. Kesadaran serupa dimiliki oleh Driyarkara. Ia

menggarisbawahi pentingnya pendidikan guru, khususnya guru Sekolah Menengah. Hal ini disampaikannya saat meresmikan Perguruan Tinggi Pendidikan Guru (PTPG) Sanata Dharma (yang merupakan cikal-bakal Universitas Sanata Dharma sekarang ini)[24]. Mengapa pendidikan khusus untuk calon guru diperlukan? Ada dua alasan.

Petama, pendidikan di universitas tidak dimaksudkan untuk menghasilkan tenaga pengajar, melainkan untuk menghasilkan ahli pengetahuan. Lulusan universitas umumnya tidak dibekali dengan sikap, semangat dan keterampilan pedagogis-didaktis yang penting dimiliki oleh seorang tenaga pengajar atau guru.[25]

Kedua, perlunya pendidikan guru, khususnya guru Sekolah Menengah, didasari kebutuhan pentingnya menyediakan tenaga pendidik yang mampu mendampingi kaum muda yang menjadi penentu masa depan bangsa dalam masa genting mereka menghadapi perubahan sosial masyarakat dan bangsa Indonesia. Kegagalan dalam pendidikan menengah, menurut Driyarkara, akan berarti kerugian bagi masyarakat dan bangsa Indonesia.[26]

Catatan Penutup

Kita perlu mengapresiasi gagasan Driyarkara tentang pendidikan sebagai upaya mengantar manusia muda ke taraf insani. Pendidikan adalah memanusiakan manusia muda. Hal ini mendesak untuk disadari saat ini ketika pemahaman tentang pendidikan cenderung direduksi kepada pengajaran dan bahkan latihan kecakapan untuk menguasai keterampilan tertentu. Globalisasi ekonomi saat ini menjadi faktor yang besar pengaruhnya dalam hal ini. Globalisasi ekonomi membawa dampak besar bagi pendidikan formal di Sekolah-sekolah. Di sini, godaan untuk terjerumus dalam upaya memenuhi tuntutan ekonomi pasar sangat besar. Anak mengenyam pendidikan di sekolah tertentu dengan harapan kelak bisa laku di pasar kerja. Pertimbangan ini tentu saja sah. Akan tetapi, manusia muda tidak hanya diarahkan untuk memiliki keterampilan *agar* laku di pasar kerja, melainkan juga supaya menjadi semakin manusiawi. Karena itu, sekolah (guru) perlu memiliki kesadaran untuk membentuk konstruksi pengajaran yang tidak pragmatis belaka tetapi juga harus inkulturatif dan progresif.[27]

Terkait mistifikasi profesi guru, pemikiran Driyarkara memberi kita penegasan yang bernas. Orang tualah yang pertama-tama mengemban tugas mendidik, bukan guru. Mendidik pertama-tama adalah hak dan kewajiban orang tua yang dilindungi negara. Guru mengambil bagian dalam tugas itu sebagai perpanjangan tangan orang tua dan negara. Akan tetapi, kini kita menyaksikan bagaimana dominasi negara menjadi nyaris absolut dalam

hal pendidikan. Ada pergeseran: pendidikan pertama-tama adalah hak dan kewajiban negara.[28] Akan tetapi, kita perlu bertanya lebih jauh. Bagaimana gagasan cemerlang Driyarkara tentang orang tua sebagai pemegang hak dan pelaksana kewajiban utama dalam mendidik diintegrasikan dalam sebuah kurikulum yang konkret? Strategi apa yang perlu dipikirkan sehingga orang tua tetap menjadi pemangku hak dan pelaksana kewajiban yang utama dalam mendidik manusia muda?

Jawaban atas pertanyaan inilah yang tidak kita temukan dalam tulisan Driyarkara. Harus diakui bahwa Driyarkara bukanlah seorang pedagog.[29] Driyarkara sebagai filosof yang meminati fenomena pendidikan berbicara di level filosofis. Ia lebih membicarakan hal-hal yang esensial dan umum tentang pendidikan. Tentang penerapannya dalam praksis, Driyarkara tidak menawarkan usulan, karena itu bukanlah bidang yang secara khusus digeluti Driyarkara.

Pendidikan sebagai aktivitas fundamental juga penting untuk disadari saat ini. Siapapun, melalui tindakannya, entah sadar atau tidak, mengambil bagian dalam tugas mendidik. Tersangka Kopassus yang menembak tahanan di LP Cebongan pun memberi kontribusi tertentu (secara negatif) bagi pendidikan anak Indonesia. Sebab, pendidikan sebagai aktivitas fundamental meresapi segala tindakan. Ia tidak terikat pada suatu bentuk partikular. Karena itu, pendidikan sebetulnya tugas setiap anggota masyarakat. Masyarakat itu sendiri merupakan sekolah kehidupan. Masyarakat, yang terbentuk dari unit-unit terkecil yakni keluarga, bertanggung jawab dalam proses pemanusiaan manusia.

Dengan demikian, kekacauan yang terjadi di kalangan pelajar tak lain adalah cermin kekacauan dalam masyarakat. Kita menyaksikan kekerasan antar kaum Syiah dan Sunni di Sampang, Madura. Kekerasan yang dialami umat Ahmadiyah di Cikeusik juga belum luntur dari ingatan kita. Pengkhianatan hukum olah aparat keamanan sekaliber Kopasus atas tahanan di LP Cebongan juga masih segar dalam ingatan kita. Di lembaga pemerintahan, kita juga tidak menutup mata melihat wajah-wajah koruptor yang licik dan lihai berkelit di depan pengadilan. Masih begitu banyak persoalan dan kekacauan yang mewarnai kehidupan masyarakat dan pemerintahan kita. Semua praktek itu berpengaruh bagi proses pemanusiaan manusia muda Indonesia.

Inilah masyarakat kita. Masyarakat yang terdiri dari keluarga-keluarga yang memiliki hak dan kewajiban utama dalam pemanusiaan manusia muda. Manusia muda seperti apa yang dihasikan oleh masyarakat yang sarat kekacauan dan praktek kekerasan seperti ini? Jika sampai di titik ini masih

ada yang memojokkan guru karena kekacauan dan kemerosotan di kalangan kaum muda, orang itu perlu menyadari bahwa pendidikan adalah tugas setiap anggota masyarakat. Pemanusiaan manusia muda adalah tugas orang tua, guru, pemerintah (negara), seluruh komponen masyarakat dan juga anak itu sendiri yang terus dimanusiakan dan juga akan memanusiakan dirinya. Kegagalan pendidikan adalah kegagalan kita semua.

Catatan Akhir:

* Mahasiswa Program Strata-1(Semester VI), Program Studi Ilmu Teologi – STF Driyarkara, Jakarta

1 Mistifikasi adalah salah satu persoalan terkait profesi guru yang datangnya berasal dari luar pribadi guru. Tentu ada banyak persoalan lain terkait profesi guru yang ada pada pribadi guru itu sendiri misalnya berkaitan dengan standar kualifikasi dan kompetensi. Salah satu persoalan yang datang dari pribadi guru adalah adanya fenomena guru transit. Guru transit, menurut Mochtar Buchori, adalah orang yang menjadi guru hanya untuk sementara sebelum mendapat pekerjaan lain (yang lebih menjanjikan secara ekonomi). Lih. Mochtar Buchori, *Guru Profesional dan Mutu Pendidikan* (Jakarta: UHAMKA PRESS, 2011), hlm. 69.

2 A. Doni Koesoema, *Pendidik Karakter di Zaman Keblinger: Mengembangkan Visi Guru sebagai Pelaku Perubahan dan Pendidik Karakter* (Jakarta: Grasindo, 2009), hlm. 20.

3 Doni Koesoema, *Pendidik Karakter di Zaman Keblinger*, hlm. 20.

4 Doni Koesoema, *Pendidik Karakter di Zaman Keblinger*, hlm. 20.

5 Doni Koesoema, *Pendidik Karakter di Zaman Keblinger*, hlm. 21

6 Uraian pada bagian ini mengacu pada tulisan Driyarkara "Fenomena Pendidikan" dalam A. Sudiarja dkk (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya* (Jakarta: Gramedia, 2006), hlm. 355-360. Selanjutnya disingkat: *KLD*.

7 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 356.

8 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 357.

9 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 357.

10 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm.358.

11 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 358.

12 Uraian pada pokok ini mengacu pada tulisan Driyarkara "Fenomena Pendidikan" dalam *KLD*, hlm. 366-375.

13 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm.367-369.

14 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 368.

15 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 368-369.
16 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 368-369.
17 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 369-370.
18 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 415-416.
19 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 422.
20 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 422.
21 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 423.
22 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 423.
23 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 423.
24 J. Sudarminta, "Relevansi dan Keterbatasan Gagasan Driyarkara tentang Pendidikan" dalam *Diskursus* Vol. 6, No. 2, Oktober 2007: hlm. 154-155.
25 Sudarminta, "Relevansi dan Keterbatasan Gagasan Driyarkara tentang Pendidikan", hlm. 154-155.
26 Sudarminta, "Relevansi dan Keterbatasan Gagasan Driyarkara tentang Pendidikan", hlm. 154-155.
27 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 425.
28 Hal ini bisa kita cermati melalui fakta adanya pemaksaan kebijakan terkait pendidikan. Betapapun ada perlawanan dari orang tua dan guru sekolah, pemerintah seringkali melahirkan kebijakan yang kontroversial. Contoh aktual untuk hal ini misalnya penolakan terhadap Ujian Nasional. Akan tetapi kenyataannya pemerintah tetap menyelenggarakan Ujian Nasional. Kita juga tidak menutup mata bagaimana kacaunya Ujian Nasional tahun ini.
29 Bdk. Sudarminta, "Relevansi dan Keterbatasan Gagasan Driyarkara tentang Pendidikan", hlm. 159.

DAFTAR PUSTAKA

Buchori, Mochtar. *Guru Profesional dan Mutu Pendidikan.* Jakarta: UHAMKA PRESS. 2011.

Koesoema A., Doni. *Pendidik Karakter di Zaman Keblinger: Mengembangkan Visi Guru sebagai Pelaku Perubahan dan Pendidik Karakter.* Jakarta: Grasindo. 2009.

Sudarminta, J. "Relevansi dan Keterbatasan Gagasan Driyarkara Tentang Pendidikan" dalam *Diskursus* Vol. 6, No. 2, Oktober 2007.

Sudiarja, A. dkk. (*Ed.*) *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya.* Jakarta: Gramedia. 2006.

PERSONA DAN PERSONISASI

Driyarkara tentang Manusia dan Kontekstualisasinya

Y.D. ANUGRAHBAYU*

Abstrak: Menurut Driyarkara, tubuh dan jiwa tak-terpisahkan. Keduanya merupakan prinsip hakiki "Sang Aku". Karena itu, manusia harus dipahami sebagai "siapa", bukan hanya "apa". Kesiapa-an manusia memungkinkan kodrat luhurnya sebagai persona yang terdorong untuk mencinta. Meskipun demikian, manusia masih belum sempurna, harus selalu dipersonisasikan. Driyarkara mengakui kodrat, sekaligus menekankan keterbukaan persona kepada panggilan untuk mencinta, terus-menerus melampaui diri. Dasar terkuat untuk itu adalah Ketuhanan. Meskipun mengakui kodrat, Driyarkara tidak bermaksud membuat suatu "metafisika kemanusiaan". Persona bukanlah abstraksi yang begitu saja diterapkan, melainkan sesuatu yang hanya tercapai melalui dialog konkret dengan dunia, persona lain, dan Tuhan. Karena itu, Driyarkara mengusulkan humanisme religius-sosialistis.

Kata kunci: apa-siapa, *wahya-jatmika,* persona, personisasi, cinta, Ketuhanan, humanisme lentur, humanisme religius-sosialistis.

Filsafat Manusia merupakan salah satu bidang filsafat yang menjadi perhatian Profesor N. Driyarkara (1913-1967). Pada peringatan "100 tahun Driyarkara" ini, baiklah meniup lagi pijar-pijar permenungan beliau tentang manusia yang, meskipun tampak redup di Sekolah Tinggi Filsafat yang ditandai dengan nama beliau sendiri, toh sebenarnya masih selalu menyala. Dengan meniupnya, semoga pijar itu menjadi api yang mengobarkan semangat kita untuk terus-menerus memahami apa / siapa itu manusia, terutama pada zaman ini, di mana gambaran tentang manusia semakin kabur.

Sebagian besar tulisan ini akan menguraikan gambaran manusia (*the image of man,* dibedakan dari *the concept of men*[1]) menurut Driyarkara. Pada bagian akhir, dengan bantuan ulasan F. Budi Hardiman[2], penulis juga akan

membahas bagaimana pemikiran Driyarkara tentang manusia ini ditempatkan dalam skema besar perdebatan tentang humanisme, sekaligus sebagai usulan jalan tengah dalam debat tersebut. Tulisan akan berakhir dengan sedikit ajakan untuk merefleksikan lebih lanjut bagaimana gambaran Driyarkara tentang manusia ini dapat menjadi salah satu cara untuk memahami Pancasila.

'Aku' sebagai *Wahya-Jatmika*[3]

Driyarkara mulai dengan fenomena yang tampak sangat jelas, yaitu kenyataan bahwa kita selalu menyebut manusia bukan sebagai benda, tumbuhan, atau hewan. Kita tidak mengatakan "sebuah bayi", "seekor pemuda", atau "seonggok manusia". Kita selalu menyebut manusia sebagai "seorang". Ada tiga pertimbangan yang muncul dari fenomena ini.

1) Manusia pertama-tama tampak sebagai "apa", sesuatu yang nyata-nyata tampak di hadapan kita. Manusia tampak, "terletak di sana", di tengah dunia seperti juga barang-barang lain. Jika demikian, mengapa kita tidak menyebut manusia sebagai "sebuah", "seekor", atau "seonggok"? Menurut Driyarkara, manusia bukan hanya "apa", melainkan juga "siapa". Itulah yang memungkinkan kita menyapa manusia dengan "seorang", dan bukan "sebuah". Tidak perlu belajar filsafat untuk memahami hal ini. Kehidupan sehari-hari sendiri membuktikannya.[4] Apa artinya mengatakan manusia sebagai "siapa" ini?

2) Menurut Driyarkara, "apa" menunjuk pada aspek jasmani, sedangkan "siapa" menunjuk pada aspek rohani manusia. Dari sini kita mengenal pandangan dualistik yang membagi manusia menjadi tubuh dan jiwa. Jiwa ada "di dalam" tubuh, tubuh adalah "bungkusnya" jiwa, seolah-olah keduanya merupakan substansi terpisah. Pandangan ini ditolak oleh Driyarkara. Bahkan beliau kurang berminat membedakan tubuh dan jiwa: "[...] kita tidak membedakan badan dan jiwa. Kita hanya mengakui *Aku* saja. Bila kita sadar tentang badan kita, maka badan itu tidak kita pandang tersendiri, tetapi tertaut dalam keseluruhan, yaitu dalam keseluruhan sang *Aku*."[5]

Begitu misalnya, orang Jawa menyapa orang lain dengan sebutan *sliramu, awakmu,* atau *sampeyan. Salira / awak* berarti tubuh, sedangkan *sampeyan* secara harafiah berarti kaki. Akan tetapi betulkah yang dimaksud hanya tubuh atau kaki? Tentu bukan, melainkan seluruh diri si manusia itu. Begitu juga misalnya ketika seseorang bermain gitar, kita tidak mengatakan "tangannya bermain gitar", melainkan "dia bermain gitar". Contoh lain dalam bidang psikologi, misalnya, psikoterapi menekankan pentingnya "memberi nama" pada perasaan; artinya, membawa "sesuatu" yang berkecamuk dalam

dunia batin kepada dunia jasmani / material, entah dengan bercerita (suara) atau menulis (tulisan, gerak tangan). Bahkan, ketika kata atau tulisan tak lagi mencukupi, "sesuatu" itu (terlebih jika sedemikian kuat dan dalam) seakan-akan masih "memaksa" keluar juga secara jasmani, tetapi dalam bentuk lain, air mata misalnya.

Jelaslah di sini bagaimana tubuh dialami sebagai identik dengan "Aku". Gabriel Marcel, seorang filsuf eksistensialis yang sering dirujuk oleh Driyarkara, mengatakan, "*The only existential indubitable is the self incarnate in a body and thereby manifest to the world.*"[6] Hernandez menambahkan, "*An improper perspective of the body leads to an improper view of the self.*"[7] Demikianlah manusia (meminjam ungkapan Paulus) "hidup, bergerak, dan ada" dalam *milieu* jasmani. Segala kegiatan, ekspresi-ekspresinya, tidak mungkin tanpa kejasmanian. Kebenaran ini semakin jelas ketika keinginan bertabrakan dengan keterbatasan tubuh. Misalnya, *striker* hebat Tim Nasional Belanda dulu, Marco van Basten, harus pensiun dini setelah cedera berat, padahal dia sendiri masih sangat ingin main bola, karena waktu itu sedang dalam masa keemasannya (28 tahun). Sekali lagi di sini, bukan hanya tubuhnya, melainkan si Marco van Basten seluruhnyalah yang tidak bisa main bola. Jadi, tepatlah di sini mengatakan, "Aku adalah tubuhku".

3) Kalau "Aku adalah tubuhku", bagaimana dijelaskan bahwa nyatanya, tubuh ini bisa kukendalikan juga? Misalnya, manusia bisa berpuasa, artinya, mengendalikan perutnya yang secara jasmani sudah minta diisi. Kecuali itu, sejarah banyak menunjukkan bagaimana justru melalui keterbatasan jasmani, manusia mengalami / menemukan perkembangan. Viktor E. Frankl, misalnya, menemukan *logotherapy* dan *will-to-meaning* justru melalui pengalaman keterbatasan jasmaninya selama di kamp konsentrasi.

Tampaklah di sini bagaimana meskipun "Aku adalah tubuhku", ternyata benar juga bahwa "Aku bukan hanya tubuhku", atau dalam ungkapan lain, "Aku memiliki tubuhku"; artinya, manusia bisa mengambil jarak terhadap tubuhnya sendiri, tidak secara niscaya dikendalikan olehnya. Jadi, sejauh ini dapat kita terima ungkapan ini: "Aku **adalah** sekaligus **memiliki** tubuhku".

Manusia bisa mengambil jarak terhadap tubuhnya sendiri, tidak secara niscaya dikendalikan olehnya.

Inilah yang oleh Driyarkara disebut dengan istilah-istilah *dvaita-advaita, bhinneka-tunggal, dwitunggal,* atau juga *wahya-jatmika*. Ungkapan Jawa *keris manjing warangka* (keris yang menyatu dengan tempatnya) juga beberapa kali muncul dari beliau. Melalui istilah-istilah tersebut, Driyarkara menekankan kesatuan jiwa-badan. Manusia terdiri dari dua (*dvaita, dwi*)

prinsip (bukan substansi!), jasmani-rohani. Jiwa (*wahya*) adalah aspek rohani, sedangkan tubuh (*jatmika*) adalah aspek jasmaninya. Akan tetapi keduanya tetap satu (*advaita, tunggal*), yaitu "Sang Aku". Aku ini ya jasmani, ya rohani, "apa-siapa", "siapa-apa".

Manusia sebagai Persona[8]

Sejauh ini jelas bagaimana manusia harus dianggap sebagai "siapa", dan bukan melulu "apa". Aspek ke-siapa-an inilah yang memungkinkan dan mengharuskan manusia disebut sebagai "persona" (pribadi). Apa / siapa itu persona? Driyarkara mencatat beberapa pokok penting.

Pertama: persona dimengerti secara negatif dalam perbedaannya dengan yang-bukan-persona. Negatif di sini bukan dalam arti etis, melainkan logis. Jadi untuk memahami persona, lihatlah apa-apa yang bukan-persona. Apa yang dalam hidup sehari-hari kita sebut "sebuah", "sebutir", "sebatang", "seekor", itulah yang bukan-persona. Begitu misalnya, kita menyebut "sebuah pensil", "sebatang pohon", "seekor burung". Jadi yang bukan-persona jelas, yaitu segala yang *infrahuman:* barang-barang material, tumbuhan, dan binatang.

Kedua: refleksi-diri dan kebebasan. Yang secara hakiki membedakan persona dan bukan-persona adalah refleksi-diri dan karenanya juga kebebasannya. Persona bisa mengambil jarak terhadap diri dan tindakannya, sementara yang bukan-persona tidak bisa. Kalau anjing lapar, begitu melihat makanan, niscaya akan langsung dilahapnya makanan itu. Tidak demikian halnya dengan manusia. Kalau dia lapar, dia tidak niscaya akan segera makan begitu melihat makanan karena misalnya, sedang puasa, diet, kurang sopan karena belum dipersilakan makan, dan sebagainya.

Itulah refleksi-diri. Persona bisa mengambil jarak terhadap tubuh, diri, dan tindakannya, dan karenanya sepenuhnya bebas. Binatang tidak sepenuhnya bebas, sehingga tidak bisa kita mintai pertanggungjawaban atas perbuatannya. Kalau kucing mencuri ikan, tidak bisa kucing itu kita nilai jahat. Boleh saja marah atau jengkel, tetapi tetap saja tidak bisa menilai jahat. Lain halnya kalau manusia yang mencuri. Dia bisa kita mintai pertanggungjawaban dan kita sebut jahat, karena dia sebagai persona sepenuhnya bebas; tindakannya sepenuhnya *tahu* dan *mau*. "Hewan tahu, tetapi tidak tahu bahwa dia tahu. Manusia, dan hanya manusia, yang tahu bahwa dia tahu, dapat berkata 'aku',"[9] sebuah ungkapan dari Teilhard de Chardin. Istilah dari Driyarkara yang muncul di sini adalah "kediri-sendirian". Barang-barang material, tumbuhan, dan binatang bukanlah "kediri-sendirian", karena tidak menentukan diri, tidak pula "memasuki" diri. Lain halnya dengan persona. Dia adalah

"kediri-sendirian", karena sepenuhnya bebas, menentukan dan "memasuki" dirinya. Driyarkara memberi definisi: "Persona adalah sesuatu yang berdiri sendiri atau merupakan kediri-sendirian dalam kodrat rohani."[10]

"Persona adalah sesuatu yang berdiri sendiri atau merupakan kediri-sendirian dalam kodrat rohani."

Ketiga: hubungan dengan alam dan kebudayaan. Karena persona merupakan "kediri-sendirian", maka terhadap alam persona sama sekali bebas, bahkan bisa mengolahnya sedemikian rupa sehingga berguna bagi kelangsungan dirinya, yang lalu menghasilkan kebudayaan. Memang, sebagaimana sudah kita lihat di depan, manusia selalu sudah berhubungan dengan alam. Tubuhnya merupakan bagian dari alam. Akan tetapi, relasi manusia dengan alam tidak sama dengan relasi binatang dengan alam. Binatang seluruhnya ditentukan oleh alam, sementara manusia justru bisa mengatur alam sedemikian rupa sehingga berguna bagi dirinya, bahkan mengangkat alam itu ke tingkat yang lebih tinggi.

Begitu misalnya orang-orang pada zaman Dinasti Syailendra menghasilkan Candi Borobudur, petani mengolah sawah, sampai hasil-hasil berupa perkembangan teknologi tidak lain menunjukkan bahwa manusia sebagai persona itu mengolah alam, mengangkatnya ke tingkat yang lebih tinggi. Itulah yang selanjutnya kita sebut kebudayaan. Sekali lagi, di sini Driyarkara tidak menyangkal bahwa alam pun kadang-kadang membuat manusia tidak berdaya. Akan tetapi, yang ingin ditekankan di sini adalah aspek kekuasaan manusia atas alam untuk mengubah, memberdayakannya karena sifat rohaninya. Itulah panggilan suci persona, yaitu untuk mengatasi alam.[11] Jika manusia tidak mendengarkan panggilan suci itu, merosotlah kepersona-annya, merosot ke alam *infrahuman*.

Keempat: fenomen cinta. Untuk menggambarkan hubungan sesama persona, Driyarkara menggunakan bantuan Martin Buber, yang membedakan *I-Thou* dan *I-It*. Hubungan yang kita alami sebagai sesama persona adalah hubungan "Aku-Engkau" (*I-Thou*), dan bukan *I-It*. Yang jelas di sini adalah bahwa – mengikuti Max Scheler, yang sebetulnya juga dia dapat dari Kant – persona tidak pernah boleh diperlakukan sebagai objek atau alat saja (sebagai *"it"*), karena dia secara hakiki adalah "kediri-sendirian". Persona harus diperlakukan, didekati, disambut dengan ikatan kewajiban, rasa-hormat, singkatnya, cinta.

Cinta di sini bukan melulu suatu perasaan romantis saja. Orang tua yang kerja keras banting tulang untuk kepentingan anaknya tidak diliputi perasaan romantis, tetapi tidak sedikitpun kita ragukan cintanya. Yang

paling hakiki dalam fenomen cinta adalah dorongan untuk menyerahkan diri sepenuhnya kepada persona lain. Dalam penyerahan-diri itu, persona sama sekali tidak berkurang, malah justru semakin kuat dan mantap. "Persona sempurna adalah persona yang seluruhnya luluh dalam pemberian diri kepada persona lain sehingga merupakan kesatuan, keintiman yang sangat dalam."[12] Jadi dengan kehadiran persona lain, kepersonaanku, "Aku"-ku justru semakin mantap, bukannya berkurang. Demikianlah hubungan dengan orang lain dalam cinta adalah unsur hakiki dari persona. Di tempat lain, muncul istilah "ada-bersama-dalam-cinta-kasih" untuk menggambarkan bagaimana manusia sebagai persona terdorong oleh kodratnya itu untuk mencinta.

Dalam hal ini, Driyarkara jauh dari Sartre yang sama sekali menyangkal kodrat dan menganggap bahwa hubungan antar-manusia selalu merupakan konflik. Tentang hal ini, Driyarkara mengatakan, "[...] yang merupakan ekses atau penyakit, janganlah dipakai sebagai ukuran untuk menilai pribadi manusia." Segaris dengan aliran personalisme yang terwakili oleh orang-orang seperti Max Scheler, Ludwig Binswager, Romano Guardini, atau Gabriel Marcel, Driyarkara menekankan "keterbukaan manusia pada 'panggilan' yang lebih tinggi, sementara tetap setia pada kodrat luhurnya yang bermartabat."[13] Sebagai persona, manusia terdorong oleh kodratnya untuk mencinta; dan hanya dalam mencinta itu, semakin mantap juga kodrat kepersonaannya. Itulah panggilan suci persona.

Sebagai persona, manusia terdorong oleh kodratnya untuk mencinta; dan hanya dalam mencinta itu, semakin mantap juga kodrat kepersonaannya.

Persona dan Personisasi[14]

Sejauh ini jelas bagaimana Driyarkara menekankan keluhuran kodrat manusia sebagai persona. Akan tetapi, pada saat yang sama, Driyarkara juga menyatakan bahwa manusia belum merupakan persona yang sempurna. Bagaimana ini dijelaskan? Kita ambil contoh: seorang bayi. Sebagaimana sudah disinggung di atas, manusia sejak bayi (bahkan sejak masih dalam kandungan) selalu sudah merupakan persona. Akan tetapi, pada saat yang sama, martabat persona dari bayi itu masih harus dikembangkan menjadi penuh. Dia masih harus belajar makan, berjalan, berbicara, dan seterusnya, sehingga semakin nyatalah kodratnya sebagai persona. Bayi selalu sudah persona, tetapi masih harus dipersonisasikan. Demikian pula manusia pada umumnya. Dia secara hakiki selalu sudah merupakan persona, tetapi masih harus terus dipersonisasikan; artinya, diisi, dilaksanakan, dikembangkan.

Pandangan ini khas personalisme: mengakui kodrat, tetapi sekaligus mengakui bahwa kodrat itu belumlah penuh, belum selesai, masih harus terus dilaksanakan, disempurnakan. Bagi Driyarkara, kodrat bukanlah kata-akhir, karena persona memiliki keterbukaan akan panggilan untuk mencinta, terus-menerus melampaui dirinya.[15] Mengikuti Gabriel Marcel, Driyarkara berpendapat bahwa manusia selalu merupakan *mystère*, dan bukan melulu *problème;* maksudnya, manusia selalu merupakan "rahasia suci" bagi dirinya sendiri, bukan pertama-tama suatu "masalah" yang seakan-akan bisa habis dituntaskan. Karena itu, personisasi justru perlu, demi penemuan keluhuran kodrat manusia itu.

Dalam pengertian tentang personisasi inilah kita menemukan kemungkinan bagi manusia justru untuk semakin jauh dari kodratnya sebagai persona. Muncul istilah Heidegger di sini, manusia (*Dasein*) adalah *ein Wesen der Moglichkeit.* Justru karena merupakan kemungkinan, dia bisa jatuh. Daripada menjadi persona, dia lebih sering cenderung terjerumus ke alam *infrahuman.* Daripada bebas sebagai persona, dia lebih sering hanyut diperbudak oleh dorongan-dorongan rendahnya. Daripada mencinta, dia lebih memilih untuk tidak mencinta dan mengobjekkan persona lain. Karena itu, sejauh manusia masih diperbudak oleh dorongan-dorongan rendah, dia belumlah merupakan "kediri-sendirian" dalam arti penuh, belumlah persona sempurna. Sama seperti pesawat yang jatuh, tetaplah pesawat, tetapi pesawat yang jatuh; lain sekali dengan pesawat yang terbang gagah di angkasa. Begitu pula manusia. Apapun tindakannya, betapapun jeleknya, dia tetaplah persona, tetapi selalu belum sempurna.

Jadi jelaslah apa yang dimaksud dengan personisasi itu, yaitu berusaha mengejar yang luhur dan mengalahkan dorongan rendah. Dalam personisasi inilah kita berjumpa dengan kenyataan sekaligus paradoks dasariah manusia: tahu yang baik, tetapi cenderung melakukan yang buruk. Karena itu, personisasi memang tak pernah selesai, hanya bisa selesai dalam kematian.

Ketuhanan sebagai Dasar Personisasi[16]

Dari uraian di atas, tampak bagaimana personisasi berlangsung dalam tiga "suasana" (*sfera*, istilah Max Scheler): pertama, jasmani, kedua, kehadiran persona lain (kemasyarakatan), dan ketiga, yang secara khusus ditambahkan di sini, Ketuhanan.

Pertama, personisasi secara hakiki berhubungan dengan dunia jasmani. Tubuh adalah unsur hakiki dari Sang Aku. Kerohanian manusia tidak bisa begitu saja lepas dari kejasmaniannya, demikian pula sebaliknya.

Sekali lagi kelihatan di sini, manusia adalah *wahya-jatmika*. Dalam "suasana" jasmani, manusia harus menjalankan personisasi, yaitu mengatasi kejasmanian itu. Ini sama sekali tidak sama dengan mengatakan bahwa tubuh, kejasmanian itu jelek, sehingga harus ditiadakan. Justru tanpa kejasmanian, tidak ada juga persona karena manusia adalah *wahya-jatmika* itu. Karena itu, lebih tepat kita pahami bahwa dunia jasmani itu kita angkat, kita bangkitkan, kita hidupkan dalam dan melalui personisasi. Implikasinya jelas, yaitu bahwa, misalnya, kejasmanian itu harus digunakan, tetapi perlu juga kadang-kadang ditinggalkan, segalanya menurut ukuran keluhuran persona. Personisasi dalam "suasana" jasmani inilah yang disebut kebudayaan.

Kedua, "suasana" kemasyarakatan. Persona justru semakin menjadi persona dalam perjumpaan dan melimpahkan cinta kepada persona lain. Dalam perjumpaan dengan persona lain itu, persona justru menjadi semakin sadar akan ke-persona-annya sendiri. Justru dengan mencinta, menyerahkan diri kepada persona lain, kodrat persona menjadi semakin mantap. Pokok ini sudah banyak dibahas di depan, dan kiranya sudah cukup jelas.

Dimensi terdalam dari persona dan personisasi adalah cinta, dan cinta paling murni tak dapat kita temukan selain pada Tuhan.

"Suasana" ketiga yang ditambahkan Driyarkara adalah hubungan dengan Tuhan. Inilah yang paling fundamental dalam personisasi. Tanpa hubungan dengan Tuhan, personisasi tidak punya landasan yang kuat, karena dimensi terdalam dari persona dan personisasi adalah cinta, dan cinta paling murni tak dapat kita temukan selain pada Tuhan.

Tuhan mencipta bukan karena butuh. Seandainya Tuhan tidak mencipta, Dia tidak kehilangan apapun. Tuhan mencipta melulu demi melimpahkan kekayaan cinta kepada ciptaan-Nya; jadi *propter nos*. "Manusia tidak membutuhkan suatu Allah 'utilitaris', melainkan Allah yang pantas dipuji demi Diri-Nya sendiri. **Manusia memerlukan suatu Allah yang tidak memerlukan manusia**."[17] Maksudnya, karena manusia secara struktural terarah pada kemutlakan, menurunkan Allah dari transendensi dan kemutlakan-Nya (membuat-Nya menjadi "utilitaris") justru akan merugikan manusia sendiri. Dalam arti itulah Ketuhanan menjadi dasar terkuat bagi personisasi. Tuhan tidak mengurangi kebebasan persona, melainkan justru menyempurnakannya, memungkinkannya untuk terus-menerus mem-pribadi (personisasi). Leahy menulis dengan bagus,

> *Gloria Dei, homo vivens.* Kata-kata Ireneus yang termashyur itu harus dikutip secara lengkap: ... *et vivere, pro homine, est cognoscere Deum.* Jadi kemuliaan Allah adalah manusia yang hidup; dan hidup, bagi manusia, berarti mengenal Allah. [...] Allah mau memberikan kepada manusia apa yang paling baik. Apakah yang paling baik bagi manusia, makhluk yang memiliki aspirasi tanpa batas? Tidak lain adalah kebaikan total, sempurna, Allah sendiri. [...] *Ad majorem Dei Gloriam. Gloria Dei, homo vivens; et vivere, pro homine, est cognoscere Deum.* **Semakin *major* kemuliaan Allah, semakin otentik hidup manusia.** [...] Janganlah dipotong intan yang intinya satu itu, meskipun sinarnya ganda.[18]

Cinta semurni itulah yang mendorong persona untuk membalas cinta kasih Ilahi itu, dalam dan melalui personisasi. Dorongan itu tidak mengurangi kebebasan persona, melainkan justru memberinya landasan yang kuat sekaligus menyempurnakannya. Cinta dan penyerahan-diri kepada Tuhan itu bukan hanya sekali-sekali saja dalam perasaan devosi yang dalam saat berdoa khusuk atau mendengarkan lagu-lagu rohani yang menyentuh, melainkan terus-menerus dalam segala kerepotan dan hiruk-pikuk hidup ini. Hidup manusia seluruhnya haruslah sedemikian sehingga merupakan suatu tanggapan atas cinta Ilahi itu. Bahwa manusia kadang-kadang jatuh, justru di situlah pentingnya personisasi terus-menerus.

Di sinilah kita temukan bahwa hubungan dengan Tuhan adalah sumber yang paling kaya sekaligus paling kuat bagi personisasi. Cinta kepada persona lain juga menemukan dasarnya pada hubungan dengan Tuhan, dalam pandangan bahwa semua persona lain adalah juga putra-putri Tuhan, dan karenanya harus kita perlakukan dengan hormat dan cinta.

Humanisme Religius-Sosialistis: Driyarkara dan Kemanusiaan Dewasa Ini

Gagasan Driyarkara yang memuncak pada cinta sampai sejauh ini tampak begitu mulus dan ideal. Untuk mempertajam pemahaman, bagian ini akan menempatkan gagasan Driyarkara tentang manusia ini dalam kenyataan sejarah yang kita lihat dan alami.

Dewasa ini, konsep kemanusiaan semakin kabur. Franky, dalam bukunya, *Humanisme dan Sesudahnya,* menguraikan dengan bagus dan ringkas bagaimana konsep kemanusiaan berjalan sepanjang sejarah. Bagian tulisan ini akan banyak menimba inspirasi dari buku tersebut.

Sebagai reaksi terhadap suatu zaman yang penuh obsesi pada agama dan dunia-sana, **humanisme kritis** (Lahirnya Humanisme) – sejak Renaisans abad ke-14 sampai ke-16 dan memuncak pada humanisme Pencerahan Eropa abad ke-18 – telah berjasa mengangkat kekuatan akal-budi, bakat-bakat manusiawi, dan keindahan dunia-sini. Seiring dengan perkembangan sains

dan meluasnya pandangan dunia Newtonian, humanisme kritis menghasilkan deisme, ambang menuju ateisme.[19] Deisme pada gilirannya menghasilkan **humanisme ateistis** (Kemanusiaan Tanpa Tuhan). Orang-orang seperti F. Nietzsche (dengan *Gott ist tot* dan *Ja-sagen*-nya) dan selanjutnya J.-P. Sartre (dengan *existence preceeds essence*-nya) beliau tempatkan di sini sebagai "para pembunuh Tuhan"[20], yang tidak hanya mengkritik agama pada tingkat pikiran (sebagaimana dipicu oleh Kant [meskipun bukan maksudnya], Feuerbach, Marx, atau juga Comte), melainkan juga penghayatan eksistensial.

Selanjutnya, dengan bantuan Hannah Arendt, Franky menunjukkan bagaimana,

> [...] di satu pihak, 'kematian Tuhan' yang oleh Nietzsche dimaklumkan sebagai awal zaman nihilisme membuka peluang bagi manusia untuk bermain sebagai Tuhan. Di lain pihak, karena manusia tidak tahan untuk mengambil-alih tempat Tuhan tanpa sesuatu di atasnya, maka ia pun menundukkan diri di bawah hukum-hukum alam yang menyangkal kebebasan manusia, seperti seleksi alam untuk memperoleh ras-ras unggul dan hukum sejarah tentang perjuangan kelas-kelas sosial.[21]

Demikianlah kolonialisme (abad ke-15-18) dan totalitarianisme di Eropa (abad ke-20) menjadi bukti bagaimana kemanusiaan sedemikian dipersempit sehingga menyingkirkan orang-orang di luar cakupannya sebagai bukan-manusia. Ini beliau sebut **humanisme eksklusivistis** (Kemanusiaan Tanpa Manusia); maksudnya, justru dengan konsep abstrak-universal tentang manusia (metafisika kemanusiaan), kemanusiaan itu sendiri diinjak-injak dan mati. "Menurut konsep eksklusivistis itu," demikian Franky, "'manusia' adalah orang Eropa dengan peradaban humanistisnya yang rasional, dan bukan mereka yang masih percaya takhayul di hutan Amazon, orang-orang negro yang dijual sebagai budak, atau penduduk Jawa yang tidak menghasilkan jenius-jenius sekelas Michelangelo, Newton, atau Hegel."[22] Selain itu, Hiroshima, Gulag, *Killing Fields,* Sebrenica, Auschwitz, dan tempat-tempat pembunuhan massal lain juga beliau catat untuk menunjukkan bagaimana "mereka yang tidak tercakup dalam konsep ekslusivistis ini **bukan hanya dipandang 'rendah'** sehingga dapat diperbudak, **melainkan juga 'bukan apa-apa'** sehingga dapat dimusnahkan."[23] Dari sini, merekahlah fajar kritik terhadap humanisme modern. Orang-orang seperti M. Heidegger, J. Derrida, R. Rorty, dan N. Luhmann beliau tempatkan pada barisan ini, dengan kekhasan kritik masing-masing.

Melihat perjalanan humanisme tersebut, muncul pertanyaan: humanisme macam apa lagi yang ditawarkan oleh Driyarkara? Jika suatu paham tentang manusia telah terbukti justru mematikan kemanusiaan itu sendiri, apa lagi yang bisa dikatakan? Apakah etis mengusulkan suatu humanisme pada suatu zaman yang terlanjur muak terhadap apa yang disebut "metafisika kemanusiaan" itu?

Sebelum menjawab pertanyaan penting ini, mari secara sekilas kita lihat juga fenomen lain yang menandai zaman kita: kebangkitan agama-agama. Humanisme eksklusivistis yang cenderung sekular-anti agama di atas seakan "bangun dari tidur dogmatis" pengabaian-agama sejak 9 / 11[24]. Sejak itu, muncul gairah besar di kalangan para pemikir "Barat" untuk mempelajari fenomena agama. 9 / 11 bukan satu-satunya. Bangsa kita sendiri menyaksikan Bom Bali dan serangkaian penyerangan terhadap rumah-rumah ibadat, bahkan langsung terhadap umat beragama sendiri. Pembiaran oleh negara (lagi dan lagi!) membuat segalanya menjadi semakin absurd. Dalam hal ini, warta kematian Tuhan sebagaimana dikonstatasi oleh Nietzsche tampaknya masih relevan. Nilai-nilai runtuh, manusia terserak-serak dan bingung, dan persis di titik itulah dia butuh percaya. Fanatisme agama dengan janji surga-di-balik-kubur ternyata begitu mempesona bagi mereka yang memang sedang butuh pegangan, tanpa peduli berapa nyawa menjadi korban.

Kesadaran ini menempatkan kita dalam dua tegangan. Pertama, humanisme sekular, yang cenderung "alergi" terhadap segala pembicaraan tentang Tuhan dan dunia-di-balik-kubur, namun menempatkan manusia di takhta Tuhan, dan menerapkan "metafisika kemanusiaan" yang justru membunuh kemanusiaan itu sendiri; kedua, kebangkitan agama-agama, yang justru terlalu bergairah terhadap dunia-di-balik-kubur, sampai tanpa rasa-bersalah menghancurkan dunia-sini.

Meskipun memang memilukan, pokok terakhir ini setidaknya menyadarkan kita bahwa dewasa ini, pencarian kemanusiaan sama sekali tidak boleh menganggap sepi realitas keagamaan. Agama bukan hanya cara-pikir, melainkan juga cara-hidup. Ketuhanan berjangkar sangat kuat dalam relung-relung kerohanian manusia, sebagaimana terangkum dengan bagus dalam kata-kata seperti *taqwâ* (kesadaran-Ketuhanan / *God-consciousness*) atau *islâm* (harafiah berarti "tunduk kepada Allah"). Dalam hal ini, konteks Indonesia bisa menjadi contoh ekstrem karena bahkan hal seprofan "kebersihan" pun disebut "sebagian dari iman".

Mengatakan "kodrat manusia adalah persona" bukanlah "metafisika kemanusiaan" yang baru lagi, melainkan suatu "humanisme religius-sosialistis"

Dalam tegangan tersebut, usulan Driyarkara dapat dikatakan merupakan jalan tengah. Mengatakan "kodrat manusia adalah persona" bukanlah "metafisika kemanusiaan" yang baru lagi, melainkan suatu "humanisme religius-sosialistis"[25], atau yang oleh Franky disebut "humanisme lentur". Pandangan ini tetap meyakini universalitas kemanusiaan, namun "bukan sebagai ukuran yang ditetapkan sebelumnya secara monologal, melainkan sebagai suatu visi yang diperjuangkan secara **dialogal**, [...] memahami manusia tidak dengan menurunkannya dari suatu hakikat atau kodrat, melainkan dengan menganyam berbagai teks atau penafsiran tentang manusia"[26]; jadi secara hakiki merupakan suatu personisasi.

Selain itu, humanisme lentur juga menyatakan "respeknya pada batas-batas antara iman religius dan rasionalitas. Seorang humanis yang berhasil menolak godaan metafisika kemanusiaan akan **menerima religiusitas sebagai salah satu dimensi hidupnya tanpa terjerumus ke dalam fideisme.**"[27] Sekarang, mari kita simak apa yang dikatakan oleh Driyarkara sendiri:

> Humanisme bisa bersifat a-religius, artinya tanpa keagamaan, atau bisa bersifat keagamaan. Bentuk yang pertama ialah jika dalam pandangan itu soal Ketuhanan dimungkiri sama sekali atau paling sedikit tidak dipandang sama sekali, sebaliknya humanisme bersifat keagamaan jika dalam pandangan itu Tuhan diakui, meskipun di luar agama.
>
> Dalam zaman modern ini, kita menolak humanisme yang ateistis; tetapi sebaliknya pada hemat kami terhadap humanisme yang *netral* dan tanpa agama kita masih bisa dan harus mempunyai sikap positif. Kita harus bisa **menerima adanya orang-orang yang percaya kepada Tuhan, tetapi tidak ikut agama tertentu**; bahkan kita masih harus menerima juga adanya orang-orang yang dalam hidupnya tidak terang-terangan mengakui Tuhan, tetapi hanya mau *humanisme murni*. Jika mereka ini *bona fide*, sebetulnya dalam hati mereka masih ada Ketuhanan.
>
> Hal ini kami nyatakan karena di zaman modern ini banyak orang karena alasan tertentu merasa tidak bisa mengikuti suatu agama atau merasa belum bisa berdoa kepada Tuhan. **Janganlah kaum yang beragama hanya melihat dari pihak mereka sendiri. Mereka *harus bisa menempatkan diri* pada tempat saudara-saudara yang berpendirian lain itu, untuk mengerti mereka.**[28]

Jelas sekali di sini bagaimana Driyarkara menekankan dialog dalam semangat cinta. Ini begitu universal. Baik orang yang percaya maupun tidak percaya kepada Tuhan akan mengakui bahwa dialog dalam cinta itu merupakan keutamaan dan perlu. Tuntutan zaman semakin mempertegas hal ini. Dewasa ini, suara keberagaman semakin menuntut untuk didengarkan. Karena itu, pencarian kemanusiaan tidak boleh lagi berupa totalisasi manusia ke dalam – meminjam istilah Lévinas – *le même* (*the same*), melainkan keberanian dan kerendahan-hati untuk berdialog dengan *l'autrui* (*the other*). Jika masih ada universalitas kemanusiaan, itulah keluhurannya sebagai persona dan dorongannya untuk mencinta.

Mereka yang akrab dengan Pancasila (secara benar) akan segera menangkap sesuatu dalam uraian di atas. Tidakkah itu yang dimaksud dengan *Bhinneka Tunggal Ika*? Akan tetapi, sebuah karangan lain kiranya diperlukan untuk mengulas bagaimana gagasan seorang "pemikir yang terlibat penuh dalam perjuangan bangsanya" ini memiliki "resonansi" dengan Pancasila sebagai dasar negara Indonesia.

Catatan Akhir:

* Mahasiswa Program Strata-1 (Semester VI), Program Studi Filsafat – STF Driyarkara, Jakarta.

1 Maurice Friedman, *To Deny Our Nothingness: The Contemporary Image of Man* (New York: Delta Book, 1967), 11. Friedman menjelaskan bagaimana *the image of man* berbeda sekaligus melampaui *the concept of men*. *The concept of man* adalah murni suatu deskripsi ideal manusia; sementara dengan *the image of man* dimaksudkan suatu gerak dinamis yang mengolah bahan mentah faktisitas manusia menjadi pribadi otentik, eksistensi manusiawi. Pembedaan ini penting untuk memperjelas bagaimana nanti F. Budi Hardiman akan menolak "metafisika kemanusiaan".

2 *Humanisme dan Sesudahnya: Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012). Selanjutnya penulis sebut "Franky" (nama panggilan), kecuali dalam catatan kaki dan daftar pustaka, demi kejelasan rujukan.

3 A. Sudiarja dkk (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya* (Jakarta: Gramedia, 2006), hlm. 148-151. Selanjutnya disingkat: *KLD*.

4 Kita amati bagaimana struktur bahasa-bahasa membuat pembedaan sebutan untuk manusia dan untuk barang, hewan, atau tumbuhan; "siapa" (*who, qui, chi, Wer*) dibedakan dari "apa" (*what, que, che, Was*). Juga bahasa Jawa, misalnya, mengenal

pembedaan seperti *ndhas* dan *sirah*. Keduanya berarti kepala, tetapi *ndhas* itu untuk yang-bukan-manusia, sedangkan *sirah* betul-betul hanya boleh digunakan untuk manusia. Tingkat bahasa yang lebih tinggi (*krama inggil*) mengenal *mustaka*, dipakai untuk orang yang dihormati atau lebih tua.

5 A. Sudiarja dkk (ed.), *KLD*, hlm. 149.

6 Gabriel Marcel, *The Mystery of Being, volume I: Reflection and Mystery*, 88, sebagaimana dikutip dalam Jill Graper Hernandez, *Gabriel Marcel's Ethics of Hope: Evil, God and Virtue* (London: Continuum, 2011), hlm. 14.

7 Hernandez, *Gabriel Marcel's Ethics of Hope*, hlm. 14.

8 A. Sudiarja dkk (ed.), *KLD*, hlm. 151-162.

9 Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, terj. Bernard Wall (New York: Harper & Row, 1958), hlm. 165. Ahli paleontologi ini menggunakan ungkapan ini untuk menggambarkan bagaimana dengan munculnya manusia, evolusi – setelah melewati tahap geosfer dan biosfer – melampaui ambang kehidupan (*crossing the threshold of life*), masuk tahap noosfer, sadar akan dirinya sendiri (*conscious of itself*), sehingga manusia didefinisikan sebagai *evolution conscious of itself*. Karena itu, manusia bukan hanya sembarang fenomena material, melainkan, "**sang** fenomena" (*le phénomène*).

10 A. Sudiarja dkk (ed.), *KLD*, hlm. 74.

11 Dewasa ini, pandangan semacam ini sering dituduh sebagai sumber kerusakan lingkungan hidup, suatu tema yang tidak dimasuki di sini. Tanggapan terhadap tuduhan yang kurang tepat ini dapat ditemukan salah satunya dalam karangan Louis Leahy, "Spiritualitas Lingkungan Hidup" dalam *Horizon Manusia: Dari Pengetahuan ke Kebijaksanaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 77-89.

12 A. Sudiarja dkk (ed.), *KLD*, hlm. 155.

13 A. Sudiarja dkk (ed.), *KLD*, hlm. 153, 12.

14 A. Sudiarja dkk (ed.), *KLD*, hlm. 162-166.

15 Karena itu, kodrat "pribadi" dalam Driyarkara ini sudah lain dengan "pribadi" dalam pengertian Boethius, yaitu *rationalis naturae individua substantia*. Lihat *KLD*, hlm. 12.

16 A. Sudiarja dkk (ed.), *KLD*, hlm. 170-178.

17 J. de Finance, "Un nuovo volto di Dio?" dalam bunga rampai *Un nuovo volto di Dio. Il processo al teismo nella teologia contemporanea* (1976): 128, sebagaimana dikutip dalam L. Leahy, "Kemuliaan Allah: Egosentrisme Ilahi?" dalam *Manusia-Tuhan-Sains* (Jakarta: Kolese Hermanum dan STF Driyarkara, 2013, edisi terbatas), hlm. 552. Tekanan oleh penulis.

18 Leahy, "Kemuliaan Allah: Egosentrisme Ilahi?", hlm. 551, 553. Tekanan oleh penulis.

19 Deisme memandang dunia secara mekanis, khas Newtonian, tetapi masih mengakui Tuhan. Tuhan tetap diperlukan, tetapi hanya pada "waktu" penciptaan. Setelah mencipta, Tuhan tidur, membiarkan dunia berjalan menurut hukumnya sendiri. Pandangan ini tinggal selangkah lagi mencoret Tuhan. Jika Dia hanya diperlukan pada "waktu" penciptaan, berarti Dia tidak relevan lagi. Jika tidak relevan, untuk apa dipercayai? *Toh* Semua bisa dijelaskan dengan sains. Demikianlah deisme adalah ambang menuju ateisme.

20 Kehati-hatian diperlukan ketika kita mau mendekati Nietzsche, karena dia sendiri seorang pemikir yang sangat hati-hati. Terlalu banyak paham populer menjuluki orang ini sebagai "pembunuh Tuhan". Nietzsche tidak pernah membunuh-Nya! Dia hanya

mengkonstatasi roh-zamannya, bahkan dengan tegas menyatakan bahwa **kitalah** yang membunuh Tuhan. Nietzsche memang menjalankan filsafat yang ateistis, namun sama sekali jauh dari logika-entengan "Tuhan-mati-semua-bebas" *à la* Sartre. Lihat A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Galangpress, 2004), hlm. 284 dst.

21 Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya,* hlm. 43.

22 Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya,* hlm. 39-40.

23 Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya,* hlm. 41. Tekanan oleh penulis.

24 Istilah populer untuk menunjuk serangan atas menara kembar World Trade Center di Manhattan, Amerika Serikat, pada tanggal 11 September 2001.

25 A. Sudiarja dkk (ed.), *KLD,* hlm. 886.

26 Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya,* hlm. 66-67. Tekanan oleh penulis.

27 Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya,* hlm. 67. Tekanan oleh penulis.

28 A. Sudiarja dkk (ed.), *KLD,* hlm. 887. Tekanan oleh penulis. Kutipan ini harus ditempatkan dalam konteks keseluruhan artikel, yaitu "Pancasila dan Pedoman Hidup Sehari-hari", sehingga ungkapan "menerima adanya orang-orang yang percaya kepada Tuhan, tetapi tidak ikut agama tertentu" sama sekali tidak perlu ditafsirkan sebagai dukungan terhadap gerakan *religion, no; God, yes,* melainkan suatu penegasan Driyarkara bahwa meskipun berlandaskan Ketuhanan, Indonesia tidak dapat menjadikan agama tertentu sebagai dasar negara, karena tingkat kemajemukannya yang begitu tinggi.

DAFTAR PUSTAKA

Friedman, Maurice. *To Deny Our Nothingness: Contemporary Image of Man.* New York: Delta Books. 1967.

Hardiman, F. Budi. *Humanisme dan Sesudahnya: Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. 2012.

Leahy, Louis. "Kemuliaan Allah: Egosentrisme Ilahi?" dalam *Manusia – Tuhan – Sains* (disunting oleh Christian Yudo dan Y. D. Anugrahbayu). Jakarta: Kolese Hermanum dan STF Driyarkara, edisi terbatas. 2013.

Sudiarja, A, dkk (ed.). *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya.* Jakarta: Gramedia. 2006.

SOSIALITAS SEBAGAI EKSISTENSIAL[1]
Sosialitas sebagai Aspek Tak-Terpisahkan dalam Struktur Eksistensi Manusia

JOHANES NARASETU*

Abstrak: Tulisan ini akan mencoba membahas pandangan Driyarkara mengenai sosialitas sebagai bagian tak-terpisahkan dari eksistensi manusia. Pada bagian pertama, tulisan ini akan mencoba memberikan pandangan umum Driyarkara mengenai keharusan filsafat untuk menyentuh realitas kehidupan manusia. Pada bagian kedua, akan diperlihatkan bahwa sosialitas ini ternyata tidak lepas dari landasan Pancasila. Bagian ketiga akan mencoba memperlihatkan bahwa manusia 'mengada' di dunia ini bersama realitas sekitarnya. Selanjutnya, pembahasan mengenai sosialitas akan didalami dengan menunjukkan kesatuan aspek material dan immaterial dalam diri manusia. Untuk menggambarkan pandangan Driyarkara lebih jauh, akan disertakan pandangan Maurice Merleau-Ponty mengenai konsep *body-subject* dan keterhubungan antar manusia. Bagian terakhir akan mencoba melihat bahwa pemikiran Driyarkara mengenai sosialitas adalah sarana untuk bercermin pada keadaan bangsa Indonesia saat ini.

Kata Kunci: sosialitas, eksistensial, 'ada', struktur 'ada', immaterial, material, subjek, objek, persona, keterhubungan

Sebagai seorang pemikir pada masanya, N. Driyarkara (1913-1967) bukan hanya seorang profesor yang berkarya sebatas sebagai seorang dosen yang namanya dipakai di salah satu Sekolah Tinggi Filsafat di Jakarta. Beliau adalah seorang intelektual yang aktif menulis dan membagikan refleksinya secara mendalam dari perpektif filsafat dalam banyak bidang kehidupan berbangsa di Indonesia. Salah satu perhatiannya terletak pada kedudukan manusia sebagai *persona*, suatu subjek yang tidak hanya terdiri dari darah dan daging, tetapi juga memiliki kualitas interior tertentu yang menjadikanya bermartabat. Dalam refleksi lebih jauhnya terhadap hidup bersama dalam masyarakat,

salah satu tema yang didalaminya adalah *Sosialitas sebagai Eksistensial.* Dalam pemikirannya ini, Driyarkara mencoba memperlihatkan sosialitas sebagai salah satu struktur yang mengakar pada kodrat manusia. Ke-berakar-an ini juga nampak tanpa terkecuali dalam relasi memasyarakat di Indonesia. Oleh karenanya, tulisan ini akan mencoba membahas aspek eksistensial dari sosialitas manusia yang menjadi salah satu perhatian Driyarkara dalam mengemukakan gagasan filosofisnya.

Filsafat dan Realitas

Dalam pengamatannya terhadap filsafat dan realitas, Driyarkara menyadari bahwa pernah terdapat satu periode di mana filsafat menjauhkan diri dari realitas. Keadaan ini terdapat dalam satu aliran yang disebut rasionalisme, suatu aliran yang mengedepankan manusia sebagai subjek yang sadar. Dengan pemahaman ini, manusia sebagai subjek tidak lagi dipandang memiliki hubungan dengan realitas transubjektif. Aliran yang berat sebelah inilah yang nantinya akan semakin kabur dengan munculnya aliran filsafat eksistensialisme.[2]

Untuk menerangkan eksistensialisme, Driyarkara memulai dengan menjelaskan bahwa dalam suasana berpikir dewasa ini, berpikir tidak dapat dipisahkan dari hidup, "alam yang direnungkan dan alam yang identik adalah sama." Lebih jauh lagi, Driyarkara juga berpendapat bahwa berpikir merupakan suatu momen dari suatu keseluruhan kompleks yang disebut kehidupan. Dengan menempatkan berpikir sebagai bagian dari suatu keseluruhan kompleks, maka diperlihatkanlah manusia sebagai subjek yang berada dalam dunia, subjek yang eksistensial, *être au monde,* ada dalam dunia.[3]

Driyarkara juga berpendapat bahwa berpikir merupakan suatu momen dari suatu keseluruhan kompleks yang disebut kehidupan.

Selanjutnya, dengan mengutip Gabriel Marcel, Driyarkara mencantumkan bahwa, "Kita mempunyai suatu pengalaman fundamental yang menjiwai dan memberi isi yang padat juga mendalam kepada semua dan setiap pengalaman lainnya. Pengalaman itu ialah bahwa kita berhadapan dengan realitas dan realitas berhadapan dengan kita. Mengakui pengalaman ini berarti mengakui bahwa kita bersatu (mempunyai partisipasi) dengannya." Pada titik ini, Driyarkara setuju bahwa melalui filsafat, manusia menemukan kesatuannya dengan realitas. Apabila dalam rasionalisme terdapat penekanan amat kuat akan manusia sebagai subjek yang sadar sehingga tidak memiliki hubungan dengan realitas transubjektif, pada eksistensialisme, subjektivitas manusia dilihat dalam hubungannya dengan realitas sekitarnya. Dengan

demikian, apabila kita menyelami aspek metafisis dalam diri manusia sebagai subjek, maka bersamaan dengan itu kita juga menyelami diri kita sendiri dan keadaannya yang konkret. Tugas filsafat, demikian menurut Driyarkara, adalah merenungkan realitas untuk memperlihatkan asas-asasnya.[4]

Meskipun bukan dalam keseluruhannya, salah satu peranan filsafat adalah menelaah realitas kehidupan manusia secara konkret. Driyarkara menyadari hal ini sehingga dapat juga dikatakan bahwa sistem filsafat yang demikian ini juga dapat diterapkan pada situasi masyarakat Indonesia. Situasi ini berarti keadaan masyarakat Indonesia dalam seluruh kenyataannya, mulai dari fakta-fakta yang telah terjadi, sampai dengan cita-cita yang diemban bersama oleh masyarakat Indonesia. Dengan mengatakan bahwa filsafat yang merenungkan manusia dan realitas sekitarnya adalah sesuatu yang aktual bagi masyarakat Indonesia, Driyarkara hendak menggunakan sistem berpikir filsafat yang khas Indonesia untuk melihat kembali kepribadian Indonesia secara konkret dengan nilai-nilainya. Manakah bentuk pemikiran khas Indonesia ini? Driyarkara menjawabnya dengan mengemukakan Pancasila sebagai "suatu konsep yang khusus tentang manusia pada umumnya dan tentang diri kita sendiri."[5]

Pancasila sebagai "suatu konsep yang khusus tentang manusia pada umumnya dan tentang diri kita sendiri."

Persoalan mengenai Sosialitas

Sebelumnya telah disinggung bahwa dalam eksistensialisme, manusia dipandang sebagai subjek yang ada dalam dunia. Dengan mengada di dalam dunia, itu berarti permenungan mengenai manusia tidak dapat dilepaskan dari situasi konkret kesehariannya, dari realitas tempatnya berada. Di Indonesia, pendekatan ini tampak dalam Pancasila. Dalam kerangka pendekatan ini, salah satu fokus yang diambil Driyarkara adalah *sosialitas*, sebuah *Grundform* dari kehidupan manusia yang menurutnya perlu ditelaah lebih lanjut sebagai akibat dari tumbuhnya kesadaran ideologis bangsa Indonesia. Pada titik ini, Driyarkara mencoba memperlihatkan kedudukan sosialitas dalam eksistensi manusia.[6]

Dalam pandangan Driyarkara, seluruh Pancasila dapat berupa hubungan sosialitas manusia. Kata 'sosialitas' ini terhubung erat dengan inti sari dari kelima sila Pancasila oleh Bung Karno dalam pidatonya, yaitu 'gotong royong'. Pancasila disadari betul oleh Driyarkara sebagai dasar negara, dan di dalamnya terdapat dasar ideologi bangsa. Maka seiring dengan itu, asas gotong royong juga merupakan dasar hidup bersama. Dengan kata lain,

ideologi Pancasila memuat unsur sosialitas dalam hubungan antar orang dalam masyarakat Indonesia. Bahkan, sosialitas ini menjadi dasar hidup bersama sebagai bangsa.[7]

Dengan mengedepankan sosialitas sebagai dasar hidup bersama, Driyarkara melihat adanya konsekuensi pemikiran ini. Konsekuensi tersebut ialah dalam kehidupan bermasyarakat, tidak dapat dibiarkan terbentuknya suatu situasi di mana seseorang atau sekelompok orang menjadi *objek* dari perbuatan orang lain. Sosialitas menekankan pentingnya kesetaraan antar manusia atau tidak diberikannya ruang bagi perendahan martabat manusia. Dalam sosialitas, setiap pribadi berdiri sebagai subjek.

Dalam sosialitas, setiap pribadi berdiri sebagai subjek.

Bagaimana hal tersebut dimungkinkan? Driyarkara menunjukkan bahwa sosialitas justru terkait erat dengan dimensi pribadi manusia sebagai subjek. Ia mengemukakan bahwa justru sosialitas yang konkretnya terlihat dalam perjumpaan antar pribadi tidak meletakkan dua atau lebih subjek dalam posisi yang saling berlawanan. Sifat sosial ini justru melekat pada eksistensi manusia sebagai subjek sehingga hubungan yang saling mengobjekkan secara mendasar seharusnya tidak terjadi dalam perjumpaan antar manusia.

Untuk melihat hal ini lebih jauh, Driyarkara terlebih dahulu menelaah pemikiran Jean-Paul Sartre, seorang eksistensialis Prancis, yang menyatakan bahwa hubungan antar subjek tanpa saling melawankan eksistensi satu sama lain tidaklah mungkin. Seperti apakah pemikiran Sartre mengenai identitas subjek? Sartre membedakan dua macam terminologi yaitu "ada *pada* dirinya sendiri" (*being-in-itself, être-en-soi*) dan "ada *bagi* dirinya sendiri" (*being-for-itself, être-pour-soi*). Ciri "pada-dirinya-sendiri" (*l'en-soi*) ini terdapat pada semua pengada. Dengan kata lain, semua pengada 'ada', bereksistensi. Dengan bereksistensi, pengada-pengada tersebut ada begitu saja. Manusia, seperti halnya batu, pohon, meja, kursi, dan benda-benda lainnya di dunia ini 'ada' atau 'mengada'. Lebih lanjut lagi Sartre menerangkan bahwa bila tidak ada pemaknaan pada pengada-pengada oleh manusia sebagai ada yang berkesadaran, maka keseluruhan realitas tersebut hanya sebatas 'ada' begitu saja tanpa makna di dalamnya. Realitas menjadi sesuatu yang begitu besar, banyak dan karenanya menghasilkan 'keberlebihan' dalam nuansa yang negatif, *de trop*.[8]

Kalau demikian adanya, apakah yang membedakan manusia dengan realitas lain selain dirinya? Menurut Sartre, manusia sebagai pengada berbeda dari pengada lainnya karena ia memiliki kesadaran. Kesadaran ini berperan dalam memberikan makna / tujuan bagi pengada lain di luar manusia.

Dengan kesadaran, pengada lain di luar manusia menemukan keterarahannya. Bahkan dengan kesadaran itu pula, manusia menemukan makna dan tujuan dari 'ada'nya. Inilah struktur "bagi dirinya" dalam ada manusia (*le pour-soi*).[9] Struktur ini ada setelah manusia bereksistensi. Oleh karenanya, pada titik ini, Sartre meyakini bahwa eksistensi manusia mendahului esensinya.

Bagi Sartre, manusia adalah "ada pada dan bagi-dirinya" (*l'être en et pour-soi*). Dengan pemahaman ini, ia mampu memberikan tujuan pada realitas di sekitarnya sehingga segala hal di sekitarnya memiliki makna. Lantas, bagaimana dengan keberadaan manusia lain? Tidakkah bahwa dengan demikian, manusia lain juga dimaknai oleh manusia yang berhadapan dengannya? Sartre menjelaskan hal ini dengan mengatakan bahwa kesadaran yang satu menempatkan kesadaran yang lain sebagai objek. Contoh yang diambil adalah saat di mana aku mencoba melihat melalui lubang pintu. Pada saat melihat apa yang ada di balik pintu tersebut, ternyata didapati bahwa di balik pintu tersebut, sudah terdapat orang lain yang juga melihat balik ke arahku. Pada momen itulah aku sebagai pihak yang melihat tersentak. Di sini terjadi saat di mana kesadaranku bertemu dengan kesadaran yang lain dan di situlah aku menyadari posisiku sebagai objek dari kesadaran yang lain. Kesadaran yang lain itu menginvasi kesadaranku, dan karenanya mereduksi aku sebatas sebagai suatu objek. Sang 'aku' mengalami 'yang lain' sebagai subjek bebas yang berkesadaran melalui penglihatan, dan melaluinya ia menjadikanku sebagai objek bagi yang lain.[10]

Fenomenologi dari Sosialitas

Driyarkara berada di posisi yang berseberangan dengan Sartre dalam memandang hubungan antar subjek. Ia meyakini bahwa salah satu struktur dari 'ada' manusia adalah 'ada bersama' (*Mitsein*). Untuk memperjelas pemahaman ini, Driyarkara mengambil inspirasi dari Martin Heidegger. Rumusan yang diambilnya adalah cara berada manusia yang disebut *In-der-Welt-Sein*, ada-dalam-dunia. Dalam memahami rumusan ini, Driyarkara menyadari bahwa 'ada'-nya manusia di sini tidak menunjuk suatu tempat, melainkan menekankan bahwa manusia dan dunia merupakan satu struktur. Satu struktur di sini berarti manusia dengan dunianya merupakan kesatuan yang dinamis, aktif, terus-menerus "menjadi"; dan dengan demikian, manusia "membuat" dirinya. Dengan aktivitas mengada ini, manusia mencurahkan diri kepada dunianya.[11]

Ia meyakini bahwa salah satu struktur dari 'ada' manusia adalah 'ada bersama' (*Mitsein*).

Selain *In-der-Welt-Sein*, rumusan lain dari Heidegger yang digunakan oleh Driyarkara oleh *Mitsein* atau ada-bersama. Dari rumusan ini, Driyarkara menekankan bahwa 'ada'nya manusia di dunia ini selalu dikelilingi oleh 'ada-ada' lain. Di sekitar kita terdapat berbagai macam objek / benda. Objek-objek ini, demikian Driyarkara mengungkapkannya, adalah penghubung manusia yang satu dengan manusia yang lain. Misalnya, dengan makan nasi, kita tidak hanya sedang melakukan tindakan memasukkan produk olahan yang berasal dari beras ke dalam mulut, tetapi di baliknya terdapat sebuah hubungan antara aku yang mengonsumsi nasi dengan petani yang mengolahnya. Nasi berasal dari padi yang diolah oleh petani. Dengan peranan petani, aku dapat menikmati nasi. Dengan kata lain, aku terhubung dengan petani. Di sinilah terletak hubungan antar subjek. Melalui keterhubungan itu, manusia mengalami kekitaan. Inilah yang dinamakan dengan sosialitas.[12] Dengan demikian, sosialitas itu terkait erat dengan 'ada'-nya manusia di dunia ini.

Mencari Hakikat Sosialitas

Sebagaimana telah diperlihatkan sebelumnya, Driyarkara menekankan kesetaraan hubungan antar subjek. Selain itu, sosialitas juga bukan sesuatu yang berasal dari luar, melainkan melekat dengan struktur 'ada'-nya manusia di dunia ini. Karena itulah dapat dikatakan bahwa sosialitas merupakan suatu eksistensial. Meskipun demikian, Driyarkara tetap mencoba untuk mendalaminya lebih lanjut, yaitu dengan mengajukan pertanyaan: apakah intisari dari eksistensial tersebut? Apakah 'esensi' dari sosialitas itu? Selain itu Driyarkara juga menambahkan satu pertanyaan lagi: bagaimanakah struktur kesosialan manusia itu?

Driyarkara mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas dengan terlebih dahulu mengajukan tesis dari Thomas Hobbes yang menerangkan ada-dan-hidup-bersama manusia. Hobbes menerangkan bahwa keadaan antar manusia yang asasi ialah berupa perang. Manusia digambarkan tak ubahnya seperti serigala. Hubungan yang demikian ini disebabkan karena setiap manusia terdorong dari kodratnya untuk menegakkan dan memperkembangkan dirinya. Untuk itulah ia harus merebut segala-galanya yang diperlukan. Akibatnya, manusia menjadi penuh curiga dan takut. Keadaan ini tidak lagi memberikan tempat untuk suatu usaha, pendidikan, pengajaran, maupun bentuk-bentuk kebudayaan. Bahkan dengan keadaan semacam ini, manusia selalu berada dalam ketakutan dan diancam pembunuhan.[13] Gambaran semacam ini, demikian lanjut Driyarkara, tidak hendak mengatakan bahwa Hobbes meyakininya sebagai sesuatu yang terwujud secara historis. Tentu fakta historisnya tidaklah selalu terwujud demikian. Akan tetapi, dalam

pembacaannya, Driyarkara melihat bahwa Hobbes bermaksud mengatakan bahwa hubungan inilah yang menjadi dasar kodrat manusia yang dijinakkan sehingga hidup bersama dapat dialami dalam fakta historis.[14]

Di titik inilah Driyarkara berseberangan dengan Hobbes. Bila terdapat suatu gerakan sosial yang *hanya* didasari oleh kebutuhan bersama, maka persis hal tersebut tidak dapat dikatakan sosial karena justru didasari oleh individualisme. Menurut Driyarkara, Hobbes melalaikan bahwa manusia tidak hanya didorong oleh nafsu, tetapi juga oleh *nilai insani*. Nilai-nilai itulah yang mengatasi invidu dan menjadi unsur kesatuan. Nafsu memang ada, namun nilai insani inilah yang lebih vital dalam mengatur 'ada'-nya manusia secara bersama.[15]

Menurut Driyarkara, Hobbes melalaikan bahwa manusia tidak hanya didorong oleh nafsu, tetapi juga oleh nilai insani.

Di manakah letak sosialitas yang didasari oleh nilai-nilai ini? Driyarkara menjawabnya dengan menyertakan gagasan D. von Hildebrand yang mengatakan bahwa manusia tidak hanya berada dalam ruang fisik sebagaimana sehari-hari kita lihat, tetapi juga berada dan memiliki ruang rohani (*einem geistgen Raum*) dengan dinamika perasaan tertentu. Perasaan-perasaan seperti cinta, religi, ekonomi, dan lain sebagainya memiliki ruang rohani yang terhubung satu sama lain. Ruang-ruang itulah yang menyatukan setiap orang sehingga dengan demikian ruang rohani ini memiliki aspek interpersonal. Dari dasar ini, Driyarkara dengan mengutip J. Plat mengatakan bahwa yang disebut dengan kesosialan ialah kenyataan bahwa manusia itu bertumbuh dan berkembang dalam banyak ruang rohani yang "menciptakan banyak cara yang tertentu dalam berpikir, berbicara, menilai, merasa, dan berbuat dengan maksud asasi, agar hidup bersama mencapai taraf insani."[16] Keadaan inilah yang nantinya akan meniadakan keadaan kodrati yang dimaksudkan olah Hobbes.

Dalam pemikirannya, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Driyarkara melihat bahwa sosialitas merupakan suatu aspek atau momen seluruh hidup dan setiap perbuatan kita karena di dalamnya, diikrarkanlah kebersamaan kita. Selanjutnya, Driyarkara mengemukakan bahwa dalam dan dengan menjalankan sosialitas itu manusia menangkap dan menghormati manusia lain sebagai *sesama*, sebagai "engkau", jadi: sebagai *persona* atau *pribadi*. Maksudnya adalah kita menangkap diri sendiri dan manusia lain sebagai persona dalam pengalaman kita. Pemahaman dan penangkapan arti persona adalah sesuatu yang asasi mengingat bahwa hal pemahaman tersebut secara spontan kita miliki dalam pengalaman sehari-hari. Dikatakan spontan karena kita membedakan antara persona dengan yang bukan persona secara

langsung begitu saja. Dengan sendirinya kita memandang pribadi lain sebagai sesama, juga sesuatu yang berdiri sendiri secara otonom. Selain itu, persona ini tak dapat dipisahkan dari komunikasi; pengalaman akan sesama sebagai pribadi atau persona akan semakin dirasakan lewat proses komunikasi ini. Di sinilah sesama manusia mempunyai arti bagiku sebagai pribadi. Akan tetapi penangkapan kita akan persona di sini juga sesuai dengan statusnya. Driyarkara mengambil contoh bahwa kita menerima bayi sebagai sesama, namun juga tetap sebagai bayi.[17]

Selanjutnya dikemukakan bahwa penangkapan akan persona ini bersifat tampak sekaligus tidak tampak, tampak langsung dan tidak langsung. Mengenai hal ini, Driyarkara mengatakan bahwa pribadi lain memang dialami dan dilihat, namun tidak pernah dialami sebagai persona *an sich* tanpa apa-apa. Persona ini selalu tampak dalam fenomena sebagaimana kita juga selalu mem-fenomena dalam pengalaman yang tertentu. Ia terlihat sebagai dan sepanjang ia *membadan*.[18]

Dalam hubungannya dengan realitas di sekitarnya, tampaklah perbedaan antara manusia dengan pengada lainnya yang bukan manusia, bahkan dari pengada hidup dengan tingkat kecerdasan tertentu seperti hewan-hewan. Hewan, demikian tulis Driyarkara, bukanlah *subjek yang bertindak*, tidak menghadapi diri sendiri, dan tidak hadir terhadap dirinya sendiri. Tentu pada manusia juga terdapat keterkaitan dengan realitas sekitarnya sebagaimana hewan mengalaminya. Akan tetapi, berbeda dari hewan, akibat dari perbuatan manusia tampak dalam kebudayaan. Dengan sejumlah hal yang tidak mampu dilakukan hewan, maka yang terjadi hanyalah diterimanya segala hal yang ada di alam. Akan tetapi, manusia justru dapat mengolah hal tersebut dan menciptakan apa yang belum ada pada alam; ia *membuat* dirinya sendiri. Bahkan, karena ia membuat dirinya sendiri, ia mampu berpresensi terhadap alam, mengobyektifkannya, dan menghubungkannya dengan dirinya sendiri; manusia menangkap diri sebagai subjektivitas-yang-berdiri-sendiri.[19]

Saya kira pemahaman Driyarkara mengenai manusia sebagai persona telah ditegaskan oleh Maurice Merleau-Ponty dalam filsafat manusianya. Maka dari itu, akan saya paparkan sedikit mengenai filsafat manusia Merleau-Ponty. Driyarkara mengakui adanya ruang rohani dalam diri setiap subjek. Hal serupa telah disinggung Merleau-Ponty dalam konsepnya mengenai *body-subject*. Dalam konsep ini, Merleau-Ponty mengemukakan bahwa dimensi immaterial / ranah mental dan dimensi material / tubuh jasmani dari manusia merupakan satu kesatuan. Pendapat ini dikemukakan sebagai tanggapan atas adanya dualisme yang memisahkan tubuh

Driyarkara mengakui adanya ruang rohani dalam diri setiap subjek.

dan jiwa sebagai dua hal yang berbeda, namun hal tersebut tidak akan dibahas secara lebih rinci dalam tulisan ini.

Pendapatnya ini tidak hanya berhenti sampai di situ. Dalam menggarisbawahi kesatuan dimensi spiritual dan material manusia, Merleau-Ponty mengatakan bahwa subjektivitas manusia terletak pada kesatuan keduanya. Apabila kita menyebut Tono sebagai subjek, hal ini tidak hanya mengacu pada aspek spiritual dari Tono semata. Oleh karenanya, apabila kita menyaksikan manusia material bernama Tono melakukan suatu tindakan konkrit yang dapat terlihat mata, Tono melakukan hal tersebut dengan seluruh subjektivitasnya.

Mengenai konsep *body-subject* ini, selain menekankan kesatuan antara aspek material dan spiritual seseorang, Merleau-Ponty mencoba menyelidiki bagian lain ranah spiritual pada lapisan yang tidak disadari. Bagian ini disebutnya *persepsi* (*perception*, Prancis). Persepsi yang ingin ditekankannya di sini bukanlah suatu penjelasan atas struktur esensial dari aktivitas yang disadari manusia dan telah direfleksikannya. Bukan itu. Persepsi bukan hanya unsur *a priori* yang mewarnai proses refleksi manusia. Lebih dalam dari itu, Merleau-Ponty menekankan pesepsi sebagai model eksistensi *body-subject* pada tingkatan yang tidak disadari dengan dialog yang disadari antara tubuh sebagai bagian dari subjek dengan dunia sekitarnya.[20] Apa maksudnya? Maksudnya adalah persepsi merupakan struktur yang menopang *body-subject* secara mendasar dalam hubungannya dengan dunianya. Struktur ini memang berada pada ranah bawah sadar, namun karena itulah struktur ini juga menopang eksistensi manusia sampai pada tindakan yang disadarinya, termasuk dialognya dengan lingkungan sekitarnya.

Dialog macam apa yang dimaksudkan di sini? Ambillah contoh manusia yang melihat buah jambu dan memaknainya sebagai makanan. Hal serupa tidak akan terjadi pada harimau karena ia adalah pemakan daging. Di sinilah letak dialognya: di satu sisi, buah jambu memiliki struktur tertentu sehingga ia dapat dikonsumsi, tetapi di sisi lain, manusia juga memiliki struktur tertentu sehingga buah jambu dianggap sebagai makanan yang dapat dikonsumsi. Di sini, telah terdapat struktur tertentu antara subjek dengan lingkungannya, akan tetapi dialog untuk mengenali dan memberi makna pada lingkungannya terjadi pada ranah mental manusia. Ranah mental ini, demikian menurut Merleau-Ponty, disusun oleh persepsi yang memberikan semacam ketentuan secara tak sadar sehingga suatu objek dapat nampak dengan cara yang tertentu di hadapan manusia, sang subjek.[21]

Setelahnya, bagaimana menjelaskan bahwa dalam ranah immaterial / mental ini, terdapat suatu kesatuan dengan ranah material / tubuh sehingga dengan menyebut subjek, kita mengacu pada kesatuan antara tubuh dengan mental / jiwa manusia? Merleau-Ponty menekankan bahwa pengertian tubuh yang dimaksudkannya bukan hanya sekedar tubuh objektif yang nampak. Kata 'tubuh' yang dimaksud di sini adalah tubuh fenomenal. Pada tubuh objektif, kita memang dapat memahaminya sebagai objek fisik yang mampu melakukan sejumlah kegiatan tertentu, namun hanya sebatas itu saja. Sebaliknya, justru dengan pemahaman mengenai 'tubuh fenomenal', tubuh tidak hanya dipandang sebagai objek fisik, tetapi sebagai sesuatu yang dihidupi dan dialami, suatu 'kebertubuhan'. Dengan demikian, oleh karena merupakan suatu 'kebertubuhan', relasi antara tubuh dengan aktivitas immaterial yang dilakukannya bukan lagi berupa suatu pandangan dualistik, melainkan satu kesatuan. Di satu sisi, memang tubuh berada di dunia ini, tetapi di sisi lain, 'kebertubuhan' menandakan bahwa tubuh juga melampaui aspek fisik ini. Kendati demikian, semua aspek ini berada pada realitas yang sama. Inilah gambaran mengenai konsep *body-subject*.[22]

Setelah melihat gambaran mengenai kesatuan realitas antara yang rohani dan badani, waktunya kita berefleksi lebih dalam mengenai keterhubungan dengan orang lain. Merleau-Ponty mengawali penjelasannya mengenai keterhubungan antar subjek dengan terlebih dahulu mengkritik Descartes yang memisahkan sama sekali hubungan antara dimensi internal (rohani, pikiran, *cogito*) manusia dengan perilaku yang nampak padanya. Akibatnya, sebagai subjek yang berkesadaran, aku tidak dapat memahami, bahkan memiliki akses terhadap subjektivitas manusia lain. Yang dapat kuketahui hanyalah gambaran semu dari perilaku yang nampak, padahal perilaku orang tersebut sama sekali tidak berhubungan dengan dimensi spiritualnya. Konsekuensi lebih jauh yang dapat muncul adalah kita tak dapat menangkap kehadiran orang lain sebagai subjek, yang tampak hanyalah realitas badani, tubuh yang perilaku dan penampakannya terpisah sama sekali dengan subjektivitas di dalamnya. Hanya *kelihatannya* saja perilaku yang nampak mencerminkan dimensi mental prbadi yang kita lihat, padahal sebenarnya sama sekali tidak.[23]

Merleau-Ponty menyanggah hal ini dengan menunjukkan bahwa dalam diri subjek, selalu terdapat tegangan antara aspek internal yang tertutup dengan aspek sosial yang menghubungkan subjektivitasku dengan dunia luar, khususnya orang lain. Kesadaran akan eksistensiku justru dapat dicapai ketika

aku sudah menjalin kontak dengan orang lain. Refleksi memang membawa subjek pada dirinya sendiri, namun hal ini dapat dilakukan karena ada kontak antara diri subjek yang bersangkutan dengan orang lain.[24]

Untuk menjelaskan hal ini sekaligus menyanggah pemahaman Descartes, Merleau-Ponty mengambil contoh proses yang terjadi pada seorang bayi. Bayi yang baru berumur beberapa bulan dapat menangkap emosi yang dimiliki oleh orang dewasa yang ada di hadapannya. Padahal, pada usia tersebut, si bayi belum memiliki kemampuan untuk memahami, apalagi menganalisa ciri-ciri ekspresi fisik yang ditunjukkan oleh orang lain. Penjelasan yang kemudian diberikan adalah karena dalam ekspresi fisik yang tampak, sudah tertuang aspek-aspek emosional dari orang yang bersangkutan. Pendeknya: emosinya menyatu dengan mimik dan gerak-geriknya. Emosi, juga pikiran, dari orang dewasa yang bersangkutan ini dapat ditangkap juga karena si bayi memiliki pikiran atau aspek immaterial (ranah *persepsi* dalam istilah Merleau-Ponty) yang familiar dengan yang dimiliki orang dewasa. Hal yang sama berlaku pula pada orang dewasa: pemahaman yang dimilikinya mengenai dirinya sendiri serta refleksi-refleksi terhadap dirinya sendiri dipengaruhi oleh budaya, pendidikan, dan tradisi sekitarnya. Oleh karenanya, kontak antara aku dengan diriku selalu termediasi oleh kebudayaan tertentu, setidaknya melalui bahasa yang kuterima dari luar dan membentuk pemahamanku.[25]

Dasar pemahaman inilah yang kemudian membawa kita pada pemahaman baru mengenai manusia dan kemanusiaan. Kemanusiaan bukanlah keseluruhan individu-individu yang masing-masing berpartisipasi pada esensi berpikir yang satu dan sama sehingga mampu mencapai kesatuan. Kemanusiaan bukan pula suatu 'Ada' tunggal yang di dalamnya semua individu melebur menjadi satu. Justru sebaliknya, kemanusiaan itu tidak kokoh, malahan genting (*precarious*) dan tidak terletak pada suatu fondasi yang tetap. Dalam kemanusiaan, terdapat tarikan antara yang pribadi dengan yang sosial. Di satu sisi, setiap orang hanya dapat berpegang teguh pada pemahaman dan keyakinan yang dimilikinya secara *pribadi* dan *internal*. Di lain sisi, pemahaman yang diyakini secara internal dan pribadi ini dibentuk melalui interaksinya dengan orang lain.[26] Dalam arti inilah saya kira sosialitas sebagai bagian dari struktur ada manusia dapat dibuktikan sekaligus mengandung ketegangan.

Dalam kemanusiaan, terdapat tarikan antara yang pribadi dengan yang sosial.

Dengan meminjam konsep mengenai *body-subject* ini, menurut hemat saya, kita dapat memahami seberapa mendasar dan mendalam aspek sosialitas terdapat pada diri manusia. Hal ini dapat dijelaskan demikian:

1. Ketika Driyarkara mengatakan bahwa aspek sosialitas melekat pada eksistensi kita, saya kira hal ini berarti kita dapat memandang bahwa sosialitas ini menjadi dasar atas hubungan dialogal kita dengan manusia lain. Aspek ini tidak hanya mendasari proses dialogal kita dalam memahami 'tampaknya' subjek lain di hadapan kita, namun juga sebegitu lekat dengan kita sehingga sosialitas adalah salah satu aspek yang termasuk dalam 'kebertubuhan' kita.

2. Sedemikian melekatnya aspek sosialitas ini dalam eksistensi kita sampai-sampai hal ini tertanam juga dalam ranah persepsi yang tak disadari, namun menentukan aktivitas dialogal kita dalam merefleksikan (itu berarti secara sadar) apa yang tampak dalam dunia sekitar. Itulah sebabnya kita dapat memahami kehadiran manusia lain yang tampak di hadapan kita sebagai *persona*, bukannya sebatas objek. Dalam ranah tak-sadar, terdapat pula kapasitas tertentu pada diri orang lain sehingga kehadirannya dapat dimaknai sebagai subjek. Sebaliknya, pada diri kita terdapat kapasitas tertentu pula sehingga pribadi yang tampak dapat terlihat sebagai subjek pula.

Kedua poin di atas dapat kita gunakan untuk menggarisbawahi pandangan Driyarkara akan pentingnya sosialitas sebagai sebuah struktur yang tidak hanya menyatu dengan, tetapi juga menopang eksistensi manusia. Dalam sosialitas, manusia berhubungan dengan manusia lainnya dan menempatkannya sebagai sesama subjek. Dengan demikian terjadi proses dialogal, dan proses dialogal inilah yang disebut komunikasi. Maka, dapat dipahami pula bahwa komunikasi sebagai bentuk sosialitas juga melekat pada struktur eksistensi kita. Bahkan Driyarkara mengungkapkannya dengan rumusan bahwa "komunikasi itu adalah persona sendiri, dipandang menurut suatu aspek."[27]

Sampai pada tahap ini, kita telah melihat keberakaran sosialitas pada struktur eksistensial kita sebagai manusia, sebagai *persona*. Sosialitas ini tidak hanya begitu mengakar pada struktur eksistensi kita, tetapi juga—sungguhpun terletak di dalam diri kita—menghubungkan kedirian kita dengan realitas lain di sekitar kita. Hanya saja, pemaparan ini masih belum selesai. Setelah menjelaskan keberakaran sosialitas, Driyarkara masih memperdalam pembahasan ini dengan membedakan antara sosialitas *transendental* dengan sosialitas *fenomenal*. Sosialitas fenomenal adalah perwujudan konkrit dari sosialitas transendental. Melaluinya, kita menerapkan bentuk-bentuk konkrit komunikasi dengan mengungkapkan dan merefleksikan realitas sekitar yang kepadanya kita bersentuhan. Akan tetapi, perwujudan konkrit ini mengakar pada sosialitas transendental, sebuah dasar yang bentuknya tak dapat ditunjuk secara jelas, namun darinyalah kita dimungkinkan untuk berkomunikasi dan

mengadakan proses dialogal dengan realitas sekitar kita. Bentuk sosialitas ini kemudian disejajarkan oleh Driyarkara dengan cinta kasih manusia: keduanya bersifat *immanent* (artinya terlaksana) dalam setiap ekspresinya, tetapi juga *transendent*, artinya tidak akan habis dengan ekspresi seperti apapun juga.

Sosialitas transendental adalah persona atau pribadi sendiri yang dipandang menurut hubungannya dengan sesama pribadi. Driyarkara menamainya dengan *persona-sebagai-pengada-bersama*, atau sepanjang bersatu dengan pribadi lain. Dengan pernyataan ini hendak ditekankan bahwa sosialitas itu menempel dengan kodrat manusia. Akan tetapi, di sini pula dapat kita lihat bahwa pemahaman ini membawa kita pada suatu tegangan. Dengan ditekankannya sosialitas sebagai bagian dari struktur ada manusia, kita hidup di antara dua tarikan. Bila menyebut 'struktur ada manusia', hal ini berarti masing-masing dari kita memiliki struktur ada sendiri-sendiri, sebab manusia itu memang pada dasarnya beraneka ragam. Namun demikian, dengan menyebut 'sosialitas', kata itu sendiri sudah membawa serta pemahaman mengenai sesuatu yang bersifat sosial, suatu keterhubungan dengan sesama. Saya kira di sinilah Driyarkara melihat arti lain dari sosialitas sebagai salah satu struktur 'ada' manusia. Driyarkara tidak mengajak kita untuk hidup pada salah satu titik tegangan saja, namun untuk memilih dan berada pada jalan tengah. Beliau berpendapat bahwa tegangan ini harus dihidupi. Menyadari hakekat sosialitas berarti menyadari pula ketegangan yang ditimbulkan oleh kesadaran pemahaman tersebut. Dalam tegangan tersebut pula terdapat proses dialog yang saling mempertemukan dua atau lebih subjek dalam hubungan yang saling men-persona-kan satu sama lain.

Sosialitas transendental adalah persona atau pribadi sendiri yang dipandang menurut hubungannya dengan sesama pribadi.

Ajakan untuk Bercermin pada Keadaan Bangsa

Telah dipaparkan bahwa manusia pada kodratnya merupakan subjek atau persona yang saling terhubung dan tak dapat saling mengobjekkan satu sama lain. Hal ini ternyata terdapat pada landasan ideologis bangsa Indonesia, yaitu Pancasila yang berasaskan semangat gotong royong. Identitas yang dimiliki baik secara pribadi maupun bersama ini salah satunya mengandung unsur yang disebut sosialitas. Telah diperlihatkan pula bahwa sosialitas adalah salah satu struktur yang menempel pada kodrat manusia. Sosialitas ini tidak hanya sedemikian mengakar pada 'ada'-nya manusia, tetapi juga membentang sehingga memungkinkan keterhubungan dengan manusia lain. Dalam hal ini, Driyarkara menolak segala bentuk hubungan yang mempertentangkan dua

atau lebih subjek yang saling bertemu dan berkontak. Pendapatnya sejalan dengan pendapat para pemikir yang mendukung dimungkinkannya hubungan antar subjek tanpa ada sikap saling mereduksi satu sama lain. Sosialitas yang mengakar pada struktur 'ada' manusia memungkinkannya bukan hanya untuk terhubung dengan realitas, melainkan juga untuk menempatkan manusia lain sebagai subjek sebagaimana diriku; aku sebagai subjek mengangkat diri dan orang lain menjadi *socius*.[28]

Apakah Driyarkara hanya ingin sekedar menjelaskan dan menganalisa kedalaman sosialitas dan peranannya dalam struktur 'ada' manusia? Saya kira jelas bahwa jawabannya tidak. Dalam salah satu bagian tulisannya, Driyarkara melihat bahwa sosialitas sebagai bagian dari struktur ada manusia harus menjadi sosialitas fenomenal, artinya diejawantahkan dalam hidup bersama. Hidup bersama yang bagaimana? Seluruh aspek hidup bersama yang di dalamnya terdapat pertemuan antar subjek, antar persona. Dengan demikian sosialitas juga tetap dapat diejawantahkan dalam berbagai aspek kehidupan. Ekonomi dapat bersifat sosial, demikian juga kesenian, dan lain sebagainya. Dengan berkata demikian, Driyarkara hendak mengajak kita agar setiap aspek hidup bersama dalam masyarakat "diatur, diselenggarakan, dan dijadikan bentuk-bentuk kehidupan yang sedemikian rupa sehingga mengangkat sesama manusia sebagai *socius*."[29]

Driyarkara melihat bahwa sosialitas sebagai bagian dari struktur ada manusia harus menjadi sosialitas fenomenal, artinya diejawantahkan dalam hidup bersama.

Dengan menunjuk sosialitas sebagai eksistensial, sebagai struktur yang hakiki bagi hidup manusia, Driyarkara hendak mengajak para pembacanya untuk merefleksikan kembali kehidupan memasyarakat sebagai bangsa. Menurut hemat saya, hal tersebut masih belum terlaksana dengan baik. Kesadaran untuk memandang pribadi lain sebagai subjek ternyata masih belum sampai pada lapis kesadaran memasyarakat. Marilah kita ambil contoh disediakannya tempat khusus wanita dalam sarana transportasi umum, baik kereta api maupun Transjakarta. Barangkali kita sering mendengar slogan "saatnya wanita menjadi yang pertama." Slogan dan perlakuan sedemikian sepintas terlihat bagus. Akan tetapi, apakah fenomena tersebut hanya berhenti sebatas diperlakukannya perempuan secara baik? Menurut saya, jawabannya adalah tidak. Dengan bantuan sudut pandang sosialitas sebagai eksistensial, fenomena ini justru dapat berarti sebaliknya. Penyediaan tempat khusus wanita di angkutan umum justru mencerminkan rendahnya mental masyarakat Indonesia dalam memandang orang lain, terutama perempuan.

Bukankah hal yang mendasari kebijakan ini adalah pelecehan terhadap perempuan di angkutan umum? Oleh karenanya, selama fenomena ini masih ada, masyarakat Indonesia masih cenderung memandang dan memperlakukan sesamanya, terutama perempuan, sebagai objek. Jika tidak, tentu tindakan preventif semacam itu tidak diperlukan.

Contoh lain juga dapat kita lihat dari realitas ekonomi. Adanya fakta bahwa terdapat banyak gedung-gedung yang menjulang tinggi dan mewah bersamaan dengan begitu banyaknya pemukiman kumuh dapat menunjukkan bahwa ekonomi kita belumlah sosial. Ada pihak-pihak tertentu yang begitu individualistis dan melupakan adanya manusia lain yang hidup tersingkir. Padahal, kemajuan perekonomian kita juga merupakan kontribusi seluruh bangsa. Di sini, sosialitas menjadi berat sebelah. Semua orang ikut ambil bagian dalam membangun perekonomian. Namun dimensi sosial ini dilupakan oleh sejumlah orang sehingga kesejahteraan ekonomi hanya dialami oleh segelintir pihak.

Melalui tulisannya, Driyarkara mengajak pembacanya untuk bercermin terhadap kehidupan memasyarakat sebagai bangsa. Driyarkara mengajak kita untuk mengingat kembali bahwa sosialitas itu melekat pada struktur ada kita, dan oleh karenanya harus diterapkan dalam kehidupan berbangsa. Akan tetapi, tidak hanya itu, oleh karena aspek ini berada pada struktur eksistensial kita secara pribadi, namun bersifat sosial sebagaimana namanya, maka Driyarkara mengajak para pembacanya untuk hidup dalam tegangan semacam ini dan tidak jatuh pada ekstrem apapun. Manapun yang di-ekstrem-kan, entah individu pribadi maupun masyarakat, akan mengakibatkan timbulnya penempatan salah satu subjek sebagai objek. Di sinilah kekhasan persona menjadi hilang dan digantikan oleh perendahan martabat manusia sebagai objek semata. Bila melihat realitas masyarakat Indonesia dari tingkat sosialitas yang berdasarkan Pancasila ini, rasa-rasanya masih banyak tugas yang perlu kita benahi sebagai pengada-bersama.

Catatan Akhir:

* Mahasiswa Program Strata-1(Semester IV), Program Studi Filsafat – STF Driyarkara, Jakarta.

1 Tulisan ini merupakan pembahasan-ulang karangan N. Driyarkara dengan judul yang sama dalam A. Sudiarja, dkk. (Ed.), "Sosialitas sebagai Eksistensial" dalam *Karya Lengkap Driyarkara* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2006), hlm. 651-698. Selanjutnya disingkat : *KLD*.

2 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 651.

3 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 652.
4 Bdk. A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 653.
5 Bdk. A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 654.
6 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 654.
7 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 655.
8 Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Vol IX: Modern Philosophy* (New York: Doubleday, 1994), hlm. 352.
9 Copleston, *A History of Philosophy*, hlm. 352.
10 Copleston, *A History of Philosophy*, hlm. 361.
11 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 666.
12 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 667.
13 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 673.
14 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 674.
15 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 674.
16 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 675.
17 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 679.
18 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 679.
19 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 680-681.
20 Copleston, *A History of Philosophy*, hlm. 401.
21 Copleston, *A History of Philosophy*, hlm. 403.
22 Copleston, *A History of Philosophy*, hlm. 404.
23 Maurice Merleau-Ponty, *The World of Perception* (New York: Routledge, 2002), hlm. 22-23.
24 Merleau-Ponty, *The World of Perception*, hlm. 65.
25 Merleau-Ponty, *The World of Perception*, hlm. 66.
26 Merleau-Ponty, *The World of Perception*, hlm. 66.
27 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 685.
28 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 690.
29 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 690.

DAFTAR PUSTAKA

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy Vol IX: Modern Philosophy*. New York: Doubleday. 1994.

Driyarkara, Nicolaus, "Sosialitas sebagai Eksistensial" dalam A. Sudiarja, dkk (Ed.). *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. 2006, hlm. 651-698.

Merleau-Ponty, Maurice. *The World of Perception*. New York: Routledge Classics. 2002.

Menanggapi Fenomena Kekerasan dalam Pendidikan

B. Dimas Indragraha*

Abstrak : Kekerasan seringkali digunakan oleh para pendidik untuk mencapai tujuan pendidikan. Driyarkara berpendapat bahwa pendidikan memiliki tujuan untuk memanusiakan manusia muda dengan proses hominisasi dan humanisasi. Proses tersebut didasarkan pada cinta yang mendorong manusia untuk melakukan perbuatan mendidik. Keabsahan penggunaan kekerasan dalam dunia pendidikan tidaklah dapat dibenarkan karena tidak mendukung tujuan pendidikan dan tidak didasarkan oleh cinta. Oleh karena itu, pendidik harus meninggalkan cara kekerasan dan mencari cara lain untuk mencapai tujuan pendidikan. Dengan mempelajari psikologi perkembangan anak, bekerja sama dengan orang tua, dan mengembangkan bakat dan minat anak, cara pendidikan yang lebih didasari oleh cinta pun akan terwujud.

Kata kunci : kekerasan, perbuatan mendidik, tujuan pendidikan, dasar pendidikan, hominisasi, humanisasi, cinta, proses mendidik.

Pendahuluan

Sejak awal tahun 2013, semakin banyak kasus kekerasan pada siswa yang dilakukan oleh guru atau pendidik mereka. Para guru itu memukul, menampar, mengolesi balsem pada mata, bahkan ada yang tega melakukan kekerasan seksual pada anak didik mereka. Seperti kasus penamparan enam siswa yang dilakukan oleh guru kesenian mereka yang dimuat Harian *Kompas* Rabu, 3 April 2013. Semua kekerasan ini dilakukan dengan alasan bahwa kekerasan ini adalah suatu bentuk atau kegiatan pendidikan yang bertujuan pada penanaman nilai yang berguna bagi peserta didik. Namun, apakah

ketika guru memukul atau melakukan kekerasan pada anak didik dengan alasan penanaman nilai itu sungguh sesuai dengan tujuan pendidikan? Apakah perbuatan mendidik dengan kekerasan ini dapat dibenarkan pada masa sekarang ini?

Untuk menanggapi fenomena kekerasan dalam dunia pendidikan ini dan menjawab pertanyaan di atas, penulis hendak mendalami pemikiran filosofis Driyarkara mengenai pendidikan. Pemikiran tersebut terdapat dalam tulisan Driyarkara yang berjudul "Fenomena Pendidikan" yang dimuat dalam *Basis* Vol. XIX, Oktober 1969-1970.[1] Penulis berpendapat bahwa pemikiran tersebut masih relevan untuk menanggapi persoalan pendidikan di masa kini. Oleh karena itu, melalui pemaparan ini, penulis juga hendak memperlihatkan relevansi dari pemikiran Driyarkara di masa sekarang ini.

Pertama-tama, penulis hendak memaparkan secara singkat pandangan Driyarkara mengenai pendidikan. Lalu, berdasarkan pandangan Driyarkara ini, penulis hendak melihat kesalahan pendidikan dengan menggunakan kekerasan dan mengusulkan beberapa saran konkret untuk mengembangkan pendidikan menurut pemikiran Driyarkara.

Pendidikan: Usaha Hominisasi dan Humanisasi

Driyarkara memandang bahwa tidak ada satu perbuatan yang *an sich* sudah berupa pendidikan[2]. Kita bisa berkata ibu sedang menjemur, memasak, dan memarahi. Akan tetapi, kita tidak pernah berkata ibu sedang mendidik anaknya. Hal ini menunjukkan bahwa pendidikan itu tidak terikat pada satu perbuatan tertentu; semua perbuatan menjadi pendidikan. Misalnya, tindakan seorang ibu menyuruh anaknya membersihkan rumah. Hal ini akan disebut sebagai perbuatan mendidik apabila tujuan dari tindakan itu bertujuan agar anaknya lebih mencintai dan mau merawat rumah tersebut sehingga anak tersebut bisa lebih peka pada kondisi sekitar tidak hanya pada dirinya sendiri saja. Dengan demikian, segala perbuatan dapat menjadi pendidikan apabila bertujuan kepada membawa anak atau manusia lain ke taraf yang lebih insani atau lebih manusiawi.

Pendidikan itu tidak terikat pada satu perbuatan tertentu; semua perbuatan menjadi pendidikan.

Akan tetapi, apakah sungguh segala perbuatan itu bisa diberi arti pendidikan? Driyarkara mengungkapkan bahwa jika suatu perbuatan memperoleh arti mendidik, perbuatan itu tidak akan selalu harus bersifat mendidik. Apa yang sekarang mempunyai nilai-nilai pendidikan mungkin besok pagi bisa menjadi perusak pendidikan. Dengan demikian, perbuatan

mendidik itu selalu bersifat dinamis sehingga perlu dilihat kembali apakah perbuatan itu masih berarti pendidikan atau menjadi perusak pendidikan[3].

Untuk menguji perbuatan-perbuatan manusia yang bisa berarti pendidikan, tujuan dan dasar dari pendidikan harus dilihat kembali. Apakah perbuatan itu mendukung tujuan pendidikan atau malah menghancurkannya? Apakah perbuatan itu didasarkan pada dasar yang sesuai dengan dasar pendidikan atau tidak? Tujuan dan dasar pendidikan itulah yang hendak dilihat kembali dalam tulisan ini.

Memanusiakan Manusia Muda

Driyarkara berpendapat bahwa arti dari perbuatan mendidik ialah bahwa dengan tindakan itu pendidikan (hendak) memanusiakan manusia muda[4]. Pendidikan merupakan salah satu aktivitas fundamental bagi manusia yang mengubah dan mengarahkan hidup manusia untuk menuju kepada manusia yang lebih sempurna. Hal ini dapat dimengerti bahwa seluruh proses pendidikan itu memiliki tujuan atau gambaran untuk memanusiakan manusia muda. Pemanusiaan manusia muda ini dapat diartikan sebagai pengangkatan manusia muda ke taraf insani, seperti perbuatan seorang ibu yang mengajari anaknya untuk makan dengan menggunakan sendok dan garpu tidak hanya dengan menggunakan tangan. Ibu itu mengajak anaknya untuk dapat melakukan tindakan sesuai dengan tindakan manusia.

Di dalam rumusan gambaran dasar Driyarkara mengenai pendidikan, terdapat ide Driyarkara mengenai hominisasi dan humanisasi. Manusia haruslah mengangkat dirinya untuk hidup dan berada sesuai dengan kodratnya. Driyarkara memberi contoh dengan membandingkan manusia dengan kerbau. Kerbau tidak bisa tidak meng-kerbau akan tetapi manusia bisa tidak me-manusia. Oleh karena itu, manusia harus berjuang untuk memanusiakan dirinya sendiri.[5] Proses memanusiakan diri ini disebut oleh Driyarkara sebagai hominisasi dan humanisasi.

Hominisasi adalah penjadian manusia. Hominisasi dapat dimengerti sebagai suatu proses evolusi selama jutaan tahun dengan perkembangan yang makin meningkat dan menghasilkan manusia. Akan tetapi, Driyarkara tidak bermaksud pada arti demikian. Hominisasi dalam pandangan Driyarkara adalah proses manusia untuk dapat bertindak sebagai manusia[6]. Dalam hal ini, beberapa tindakan manusia menjadi bentuk khas hominisasi, seperti mengerti diri, menyesuaikan diri dengan situasi, mengambil sikap,

Hominisasi dalam pandangan Driyarkara adalah proses manusia untuk dapat bertindak sebagai manusia

dan menentukan dirinya sendiri. Ketika ibu meminta anaknya untuk terus berpakaian baik di dalam maupun di luar rumah, ibu tersebut berusaha untuk menjadikan anaknya manusia dengan membiasakan anaknya berpakaian.

Humanisasi merupakan perkembangan yang lebih tinggi dari kehidupan manusia. Bila hominisasi menjadi tingkat kehidupan yang minimal, humanisasi merupakan tingkat yang lebih sempurna meskipun kedua proses tersebut tidaklah terpisah[7]. Anak yang selalu berpakaian merupakan suatu bentuk hominisasi, sedangkan anak yang mampu berpakaian sesuai dengan situasi dan kondisi adalah bentuk dari humanisasi. Humanisasi tampak dalam rupa kebudayaan manusia yang memiliki gradasi dan mengalami peningkatan. Dalam kebudayaan ini, manusia mengangkat alam sekitarnya menjadi alam manusiawi yang berguna bagi manusia sesuai dengan sifat-sifat yang ada pada alam tersebut. menjadikan tanah sebagai ladang, benda-benda materi sebagai alat, dan tumbuhan sebagai tanaman adalah suatu bentuk kebudayaan.

Dari pemaparan ini dapat disimpulkan bahwa tujuan dari pendidikan adalah pemanusiaan manusia muda. Proses pemanusiaan inilah disebut Driyarkara dengan istilah hominisasi dan humanisasi. Artinya, manusia muda dipimpin dengan cara yang sedemikian rupa sehingga ia bisa berdiri, bergerak, bersikap, dan bertindak sebagai manusia secara lebih sempurna atau sesuai dengan kebudayaan yang ada.[8] Dengan demikian, segala tindakan yang bersangkut-paut dengan pendidikan harus selalu sesuai dengan gambaran dasar pendidikan ini sehingga pendidikan dapat mengubah dan mempengaruhi manusia untuk menjadi lebih sempurna.

Cinta Mendasari Pendidikan

Setelah melihat pendidikan sebagai perbuatan fundamental bagi kehidupan manusia untuk memanusiakan manusia, Driyarkara berusaha untuk mencari sikap dasar dari perbuatan fundamental tersebut atau sikap yang mendasari pendidikan. Sikap dasar tersebut adalah cinta[9]. Manusia tergerak untuk memanusiakan manusia muda karena adanya cinta di dalam dirinya. Dengan cinta, manusia tidak lagi mengarah hanya kepada kepentingan diri sendiri saja melainkan kepada kepentingan manusia yang dicintai. Mengapa cinta bisa dikatakan sebagai sikap fundamental dari pendidikan? Ada dua alasan, yaitu berdasarkan tindakan cinta dan hasil dari cinta tersebut.

Manusia tergerak untuk memanusiakan manusia muda karena adanya cinta di dalam dirinya.

Di dalam cinta, manusia terdorong untuk turun ke bawah dan berusaha mengambil dan mengangkat mereka yang belum sejajar untuk dapat semakin menyejajarkan dirinya dengan manusia tersebut. Tindakan mengambil dan

mengangkat dalam cinta dapat berarti memasukkan subjek yang dicintai ke dalam kehidupannya dan menumbuhkan subjek tersebut menjadi subjek yang lebih sempurna. Driyarkara merumuskan tindakan ini dengan kalimat: "Aku hendak memanusiakan kamu."[10] Melalui pendidikan, tindakan mengambil dan mengangkat ini dapat diwujudkan.

Hasil dari cinta adalah kesatuan hidup. Secara nyata, kesatuan hidup itu terlihat dalam pergaulan. Sebagai contoh pergaulan itu adalah relasi antara orang tua dan anaknya. Dalam pergaulan ini, anak dapat terbantu untuk menemukan dirinya sendiri dan dunianya[11]. Oleh karena itu, pergaulan yang didasarkan pada cinta selalu merupakan bentuk pendidikan karena pergaulan itu mengarah kepada tujuan yang sama dengan tujuan pendidikan.

Untuk menjelaskan cinta yang mendasari pendidikan, Driyarkara memberikan beberapa contoh cinta orang tua kepada anaknya sehingga memberi kesan bahwa cinta hanya mendasari pendidikan dalam keluarga saja. Namun, sesungguhnya cinta juga mendasari pendidikan dalam lingkungan sekolah. Misalnya, ada guru yang menghargai kelebihan murid-muridnya dan berusaha untuk mendukung murid-muridnya mengembangkan kelebihan mereka masing-masing. Guru ini mendidik muridnya berdasarkan cintanya kepada murid tersebut sehingga dia tidak menggunakan kelebihan murid itu untuk kepentingannya sendiri tetapi berusaha untuk mendukung murid tersebut sehingga murid itu semakin menjadi manusia yang lebih sempurna.

Analisis Driyarkara mengenai cinta ini membuktikan bahwa cinta menjadi dasar bagi pendidikan. Manusia melakukan perbuatan pendidikan bagi manusia lainnya atau berperan serta dalam proses pendidikan manusia lainnya karena adanya cinta dari dalam diri manusia. Oleh karena itu, segala perbuatan pendidikan haruslah disesuaikan dengan tujuan dan dasar dari pendidikan ini.

Fenomena Kekerasan dalam Pendidikan

Setelah melihat tujuan dan dasar dari pendidikan, sekarang kita akan menguji apakah kekerasan masih bisa dimasukkan sebagai salah satu bentuk tindakan mendidik atau tidak. Terlebih dahulu kita akan melihat berbagai argumen yang membenarkan kekerasan sebagai perbuatan mendidik. Baru kemudian kita akan menguji argumen pembenaran tersebut berdasarkan tujuan dan dasar pendidikan menurut Driyarkara

Seorang guru kesenian menampar enam orang siswanya dengan alasan menghukum siswa tersebut yang telah melakukan kesalahan[12]. Guru tersebut bermaksud agar murid itu lebih serius dalam menjalani kegiatan belajar mengajar sehingga murid itu bisa memperoleh ilmu dan melatih nilai-nilai

kehidupan. Tentu saja, kekerasan seakan-akan menjadi tindakan yang dapat dibenarkan bila kekerasan itu sungguh mengarah pada tujuan pendidikan seperti alasan-alasan yang disampaikan di atas. Dalam arti, murid yang mengalami kekerasan itu kemudian berubah dan memperbaiki diri.

Akan tetapi, dalam banyak kasus, murid korban kekerasan justru tidak mencapai tujuan dari pendidikan itu karena mereka mengalami ketakutan atau akibat paling buruk adalah trauma, sehingga murid menjadi manusia yang cenderung tertutup dan tidak berkembang. Kekerasan sudah pasti mengakibatkan buruknya relasi antara murid dan guru sehingga guru semakin sulit mengarahkan murid tersebut dan murid memiliki alasan untuk memberontak. Kekerasan seksual justru dapat mengakibatkan murid mengasingkan diri dan kehilangan kepercayaan dirinya.

Dari sisi guru, tidak mungkin kekerasan hanya didasarkan pada alasan untuk mendidik saja. Faktor emosi karena berbagai tekanan tentu juga mempengaruhi tindakan kekerasan yang dilakukan sehingga seakan-akan kekerasan yang dilakukan itu hanya bertujuan sebagai penyaluran emosi saja, bukan untuk mendidik para muridnya. Hal ini diakui juga oleh guru kesenian yang menampar enam siswa yang sudah dijabarkan pada awal tulisan ini.

Kekerasan bukanlah tindakan yang didasari oleh cinta melainkan oleh emosi karena tekanan dan dorongan untuk menguasai orang lain.

Melihat fakta dan alasan terjadinya kekerasan dalam dunia pendidikan, dapat diketahui bahwa kekerasan sudah tidak sesuai dengan tujuan pendidikan. Di satu sisi, tujuan pendidikan menjadi tidak tercapai, tetapi di sisi lain, kekerasan itu memang tidak dimaksudkan untuk mendukung tujuan pendidikan. Kekerasan bukanlah tindakan yang didasari oleh cinta melainkan oleh emosi karena tekanan dan dorongan untuk menguasai orang lain.

Dengan demikian, kekerasan tidaklah tepat bila dijadikan perbuatan mendidik sehingga kekerasan harus dihilangkan dari dunia pendidikan. Para pendidik harus menggunakan cara lain untuk melakukan perbuatan pendidik yang lebih mendukung tujuan pendidikan dan yang didasarkan pada cinta.

Mendidik Dengan Cinta

Setelah mengetahui bahwa kekerasan bukanlah suatu perbuatan mendidik yang tepat, kita akan mendalami beberapa macam perwujudan cinta dalam perbuatan mendidik yang sekiranya dapat dijadikan saran untuk

membiasakan pendidikan yang didasari oleh cinta. Paling tidak ada tiga saran dari penulis yang dapat membantu menghilangkan praktek kekerasan dalam dunia pendidikan.

Mempelajari Psikologi Perkembangan

Psikologi perkembangan mengenal adanya tugas-tugas perkembangan yang dimiliki manusia dalam masing-masing masa kehidupannya. Tugas-tugas perkembangan adalah tuntutan yang harus dipenuhi oleh individu pada suatu masa tertentu berdasarkan pertumbuhan yang mereka alami. Misalnya, seorang remaja memiliki tugas perkembangan untuk menjalin relasi yang hangat dan akrab dengan teman sebayanya[13]. Tugas ini didasarkan pada pertumbuhan kesadaran dalam diri remaja itu sehingga ia mampu berelasi dengan orang lain dengan lebih dekat daripada pada masa anak-anak. Humanisasi dalam psikologi perkembangan hanya tercapai apabila manusia bisa menyelesaikan tugas-tugas perkembangan. Oleh karena itu, murid-murid juga memiliki tugas-tugas perkembangan ini.

Guru hendaknya mempelajari psikologi perkembangan anak ini sehingga semakin dapat mengenal situasi yang sedang dihadapi anak pada masa remaja tersebut. Dengan mengetahui tugas-tugas perkembangan ini, seorang guru bisa menjadi lebih menyesuaikan cara dia mendidik sehingga bisa membantu para muridnya untuk menyelesaikan tugas-tugas perkembangan tersebut, misalnya dengan memberi tugas kelompok dengan tujuan tidak hanya menguasai ilmu yang dipelajari tetapi juga agar mereka bisa menjalin relasi yang lebih akrab lagi. Selain itu, para guru juga dapat mengetahui alasan-alasan mengapa mereka bisa bertindak memberontak, melawan, dan melakukan kenakalan lainnya dan ketika perlu memberikan hukuman, hukuman tersebut dapat juga disesuaikan dengan tugas-tugas perkembangan maupun kondisi psikologis anak tersebut. Dengan mempelajari psikologi perkembangan anak, guru dapat menemukan lebih banyak cara untuk mencapai tujuan pendidikan.

Peran Orang Tua

Hampir dalam setiap kasus kekerasan orang tua berperan untuk melaporkan kasus itu kepada sekolah ataupun kepada pihak kepolisian. Memang, di situlah salah satu wujud peran serta orang tua dalam pendidikan anak, yaitu mengawasi, dari luar, pendidikan anak di sekolah. Akan tetapi, sesungguhnya peran serta orang tua jauh lebih besar daripada hanya sekadar menjadi pengawas.

Perlu diketahui bahwa pendidik utama para anak bukanlah sekolah atau guru-guru tetapi orang tua di rumah mereka. Akan tetapi, kecenderungan pada masa sekarang ini adalah banyaknya orang tua yang sibuk dengan pekerjaan

mereka masing-masing. Hal ini dapat memberikan ketidakseimbangan pada perkembangan anak-anak yang membuat mereka cenderung ber-"ulah" di sekolah sehingga memancing emosi guru untuk melakukan kekerasan.

Di sini perlu ditekankan kembali tugas dan tanggung jawab orang tua dalam pendidikan anak. Orang tua tidak hanya bertugas untuk membiayai anaknya sekolah tetapi menjadi teman seperjalanan bagi sang anak dalam mengembangkan dirinya sendiri. Tidak sedikit orang tua yang melepaskan anaknya untuk berkembang sendiri dan berujung pada kegagalan sang anak dalam menjadi manusia. Dengan demikian, komitmen orang tua untuk mendidik anaknya perlu diingatkan kembali.

Salah satu wujud nyata tanggung jawab orang tua dalam pendidikan anak adalah memberikan waktu untuk hadir dan berkomunikasi.

Salah satu wujud nyata tanggung jawab orang tua dalam pendidikan anak adalah memberikan waktu untuk hadir dan berkomunikasi[14]. Orang tua hendaknya bisa menjadi tempat bagi sang anak untuk bercerita mengenai masalah yang dihadapinya dan memberikan dukungan agar anak itu terus berjuang dalam perkembangan mereka masing-masing. Dengan menyediakan waktu untuk hadir bagi anak-anak, orang tua tidak hanya memberikan kesempatan anak-anak untuk merasakan cinta mereka tetapi juga memberikan kesaksian kepada anak-anak untuk menjalani perjuangan hidup ini.

Mengembangkan Bakat dan Minat

Hee Ah Lee adalah seorang gadis Korea yang hanya memiliki empat jari, dua di masing-masing tangan, dalam hidupnya di dunia ini. Banyak orang menyarankan agar anak tersebut dibuang saja, namun saran itu ditolak oleh ibunya. Ibunya terus mendidik Lee. Sampai akhirnya, pada tahun 2012 lalu, dia dijuluki sebagai *Four-Fingered Pianist* karena bakatnya yang luar biasa dalam memainkan piano. Berkat pendidikan yang diberikan oleh ibunya dan guru pianonya, Lee yang tadinya dianggap tidak berguna, mampu menjadi manusia yang lebih sempurna dengan mengembangkan bakatnya di dunia musik.

Contoh singkat ini merupakan salah satu wujud nyata bagaimana humanisasi terjadi pada manusia karena pendidikan yang didasari oleh cinta yang mengorbankan dirinya sendiri. Berkaca dari kisah Hee Ah Lee ini, para guru ataupun orang tua dapat membantu murid dan anaknya untuk menemukan bakat dan minat yang mereka miliki dan terus mendukung

mereka dalam mengembangkan bakat dan minat tersebut. Akhirnya, mereka bisa menjadi lebih percaya diri dan mengembangkan hidup mereka sendiri. Di situlah pendidikan mencapai tujuannya untuk memanusiakan manusia muda.

Kesimpulan

Pemikiran filosofis Driyarkara tentang pendidikan sudah disusun sejak tahun 1965 tetapi masih relevan untuk menanggapi perosalan konkret pendidikan di masa sekarang ini. Berbekal tujuan dan dasar pendidikan yang dirumuskan Driyarkara, kita dapat menilai bahwa fenomena kekerasan dalam dunia pendidikan adalah perbuatan mendidik yang tidak tepat. Kekerasan tidak mendukung manusia dalam proses pemanusiaan mereka dan tidak didasarkan pada cinta. Oleh karena itu, kekerasan dalam dunia pendidikan harus dihapus dengan membentuk kebiasaan-kebiasaan pendidikan yang baru, seperti mempelajari psikologi perkembangan anak, mengembalikan peranan orang tua, dan mengembangkan minat dan bakat para murid.

Catatan Akhir:

* Mahasiswa Program Strata-1 (Semester VIII), Program Studi Teologi – STF Driyarkara, Jakarta.

1 Sebagaimana dimuat dalam A. Sudiarja, dkk (penyunting), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), hlm. 355-418. Selanjutnya disingkat: *KLD*.

2 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 356.

3 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 357.

4 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 364.

5 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 367.

6 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 367.

7 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 369.

8 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 373.

9 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 374.

10 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 375.

11 A. Sudiarja, dkk. (Ed.), *KLD*, hlm. 375.

12 "Tampar Enam Siswa, Guru Kesenian 'Digeruduk' Orang Tua Siswa", *Kompas* 3 April 2013, hlm. 25.

13 Iskandar, *Psikologi Pendidikan: Sebuah Orientasi Baru* (Ciputat: Gayung Persada Press, 2009), hlm. 44.

14 Hari Datt Sharma, *How to Shape Your Kids Better*, terj. Hellen Iswara (Jakarta: Duta Prima, 2007), hlm. 17-18.

DAFTAR PUSTAKA

Driyarkara, Nicolaus. "Fenomena Pendidikan", dalam Sudiarja, A., dkk (Ed.). *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2006, hlm. 355-418.

Iskandar. *Psikologi Pendidikan: Sebuah Orientasi Baru*. Ciputat: Gayung Persada Press. 2009.

Sharma, Hari Datt. *How to Shape Your Kids Better*, diterjemahkan oleh Hellen Iswara. Jakarta: Duta Prima. 2007.

"Tampar Enam Siswa, Guru Kesenian 'Digeruduk' Orang Tua Siswa", *Kompas* 3 April 2013.

Dapatkan edisi Jurnal DRIYARKARA sebelumnya

Edisi th. XXX No 1 : Ateisme Modern
Edisi th. XXXI No 1 : Alam Pikiran Indonesia
Edisi th. XXXI No 2 : Filsafat Bahasa
Edisi th. XXXII No 1 : Filsafat Analitik
Edisi th. XXXII No 2 : Karl Marx dan Marxisme
Edisi th. XXXII No 3 : Filsafat Pancasila
Edisi th. XXXIII No 1 : Kosmologi
Edisi th. XXXIII No 2 : Filsafat Kontinental
Edisi th. XXXIII No 3 : Filsafat Hukum
Edisi th. XXXIV No 1 : Stoikisme

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

Nama Lengkap : .....
Alamat : .....
.....
..... Kode pos.....
Tlp. : ..... Hp : .....
Fax. : ..... Email : .....

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

Pembayaran* kami lakukan dengan:
o Tunai Rp. ..... diserahkan di STF Driyarkara, Jakarta, tgl. .....
o Transfer uang ke no rekening 706.030.3694 atas nama Yayasan Pendidikan Driyarkara, BCA Cempaka Putih Raya.

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

* Beri tanda (✓) pada pilihan yang diinginkan

..... 201...
Hormat kami,

.....
Nama Pelanggan