

DRIYARAKARA

Th. XXX no. 1 / 2009

JURNAL FILSAFAT



ATEISME MODERN

ISSN: 0216-0243



DRIYARKARA

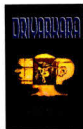
DRIYARKARA - Jurnal filsafat tiga bulanan ini menyediakan wadah ilmiah untuk tulisan-tulisan yang bebas dan mandiri dalam mengeksplorasi permasalahan filsafat. DRIYARKARA bermaksud membawa pembaca mengantar arus-arus wacana dan diskusi baik tematis maupun mengenai tokoh-tokoh pemikir tertentu. Dengan berpeyung pada figur seorang pakar filsafat dan pelopor perkembangan filsafat di perguruan tinggi, Prof. Dr. Driyarkara, S.J., jurnal ini menantang Anda dan semua orang untuk berpikir kritis, berkembang, dan bermoral.

CARA BERLANGGANAN:
Datang langsung ke alamat
Sekretariat STF Driyarkara
Jl. Cempaka Putih Indah 100 A
Jakarta 10520

Hubungi bagian pemasaran
melalui e-mail redaksi.driyarkara@yahoo.com
atau melalui Sdr. Yudo (021) 4895237

Langganan satu tahun 4 edisi Rp. 60.000,00
Termasuk ongkos kirim

COVER



modified from: <http://idbnp.pustaka.org>

Th.XXX no.1 / 2009

Penanggung Jawab

Dr. Ag. Setyo Wibowo

Penerbit

Senat Mahasiswa STF Driyarkara

Ketua Umum

L. Kristianto Nugraha

Redaksi

Wahyu Dwi Anggoro

Mohamad Sholch

R. Sani Wibowo

Novrin Arimurti

Bendahara

Harry Setianto Sunaryo

Distributor

Mateus Lesnanto

B. Christian Triyudo

Eko Anggun Sugiyono

Desain dan Lay-out

Andreas Yan

Giovanni Montiku Putra

Ilustrasi Cover

Ign. Suryadi

Alamat redaksi:

Jurnal Filsafat Driyarkara, Jl. Cempaka Putih Indah 100 A
Kotak Pos 1397, Jkt. 10520

Email: redaksi.driyarkara@yahoo.com

No. Rekening: 706.030.3694 atas nama

Yayasan Pendidikan Driyarkara,
BCA Cempaka Putih Raya

Daftar Isi Jurnal Driyarkara

Ateisme Modern

Tentang Ateisme

Dr. Simon P. Lili Tjahjadi 1

Kematian Tuhan

Petrus Giono 5

Menanggapi Ateisme Sartre dengan Pandangan Hidup Jawa

Eko Sugiyanto 13

Eksistensi Allah dalam Argumentasi Kosmologis Leibniz dan Quentin Smith

Lisa Ra'ra T 23

Teodise Whiteheadian sebagai Tanggapan atas Penolakan Al- lah Berdasarkan Penderitaan Manusia

Romualdus Juang 35

Artikel Lepas

'Strukturalisme' Saussure: Anti-humanis atau Humanis?

Veronica 47

Cosmopolitanism

Stan van Hooft 63

TENTANG ATHEISME

Dr. Simon P. Lili Tjahjadi*

Istilah „atheisme” berasal dari dua kata Yunani: awalan „a” (ἀ) yang menegasi kata yang datang sesudahnya, berarti „tidak”, „tanpa”, „tidak ada” dan kata „theos” (θεός) artinya „Allah”, „dewa”. Maka dalam arti ketat-hurufiah ini atheisme adalah paham yang menyangkal adanya Allah dan atau menganggap Dia tidak berperanan dalam kehidupan.

Di dalam literatur filsafat, tanda-tanda pertama suatu pandangan ateistik sudah bisa ditemukan di dalam pemikiran beberapa filsuf Pra-Sokratik dan Kaum Sofis. Bagi KRITIAS, para dewa hanyalah penemuan pihak penguasa untuk menakuti-nakuti para penjahat dan pelanggar ketertiban umum yang melakukan perbuatannya secara diam-diam tanpa mau diketahui pihak penguasa pemberi hukum itu. „Tatkala... hukum mencegah orang melakukan kekerasan secara terbuka, dan karenanya itu dibuat secara diam-diam, pada waktu itu tampak bagiku bahwa seorang yang cerdas telah menemukan bagi manusia rasa takut terhadap para dewata, agar para penjahat itu merasa gentar, pun pula sendainya saja mereka melakukan, mengatakan atau memikirkan kejahatan secara sembunyi-sembunyi.”¹ Argumen lain kita temukan pada PRODIKOS yang berpandangan bahwa para dewa adalah buatan manusia yang memproyeksikan (memantulkan) segala sesuatu yang bermanfaat baginya ke alam gaib, yakni dunia para dewa. Suburnya pertanian, enaknyanya anggur dan bermanfaatnya besi, misalnya, dihubungkan dengan DEMETRIOS (dewa alam, khususnya pertanian), DIONISIOS (dewa kenikmatan dan pelindung pesta) dan HEPHAISTOS (dewa pelindung para tukang). Akhirnya, DIAGORAS mempersoalkan kepercayaan akan „keadilan ilahi” berhadapan dengan pengalaman manusia akan ketidakadilan dan kejahatan di dunia ini.

Di dalam Zaman Helenistik, EPIKURO (342-271 SM) melihat rasa takut kepada para dewa itu tidak berdasar, sebab para dewa tidak ada hubungannya dengan segala peristiwa di dunia ini, dengan manusia dan tindakannya.² Mereka itu adalah makhluk abadi yang tinggal dengan segala ketenangannya di sorgaloka nun jauh di sana. Para dewa sedemikian bijaksana dan tenang, sehingga mereka tidak bisa terkejut dan gelisah jiwanya oleh apa pun yang terjadi di dunia. Oleh karena itu, manusia tak perlu takut kepada para dewa dalam usahanya untuk hidup menurut kemauannya sendiri, utamanya untuk mencapai kenikmatan, baik kenikmatan indrawi maupun – terlebih – kenikmatan batiniah, yakni ketenangan jiwa (*ataraxia*), yang diibaratkan Epikuros seperti tenangnya laut manakala tidak ada angin bertiup. Maka

itu manusia harus menentukan dirinya sendiri dan mempertanggungjawabkan tindakannya sendiri.

Di dalam perjalanan sejarah selanjutnya, istilah atheisme sering dipakai dalam *arti luas*. Pada **Zaman Romawi** dahulu kala, misalnya, atheisme dipahami sebagai sikap atau ajaran yang menghina dan menolak dewa-dewa yang secara tradisonal diterima oleh rakyat atau diakui oleh negara. Itulah sebabnya, orang kristen dahulu dicap juga sebagai atheis lantaran ajarannya yang menyimpang dari pandangan keagamaan tradisional saat itu (Ini terjadi dari abad ke-1 hingga awal abad ke-4, sebelum kekaisaran Romawi di bawah Kaisar KONSTANTIN AGUNG [285-337] mentolerir secara resmi agama Nasrani itu melalui Maklumat Milano th. 313, dan dengan demikian mengakhiri masa pengejaran terhadap para penganut iman kristiani).

Di Barat yang dipengaruhi kuat oleh keyakinan agama kristen di kemudian hari, khususnya sudah **sejak abad ke-18**, istilah atheisme dipakai untuk pelbagai ajaran yang menolak tauhid atau keesaan Allah dan transendensiNya.³ Begitu misalnya, politheisme dan pantheisme dipandang sebagai kepercayaan atheistik. Sebab politheisme mengajarkan bahwa Allah itu banyak (= *poli* [δόξυ], bhs. yunani) dalam pelbagai macam manifestasinya, sedangkan pantheisme mengatakan bahwa segalanya (= *pan* [δᾰί], bhs yunani) merupakan penjelmaan Allah, sehingga Sang Khalik praktis dianggap sama secara hakiki dengan makhlukNya dan karenanya tidak mempunyai wujud tersendiri. Akan tetapi kiranya jelas bahwa para penganut politheisme dan pantheisme sebenarnya tidak menyangkal adanya Allah, mereka hanya menyangkal bahwa Allah melampaui alam semesta itu.

Pada **masa sekarang** ini, atheisme sebagai pandangan yang menyangkal adanya Allah dapat dibedakan menjadi dua, yakni: *atheisme praktis* dan *atheisme teoretis*.

Atheisme praktis adalah sikap hidup indifferen dan tidak menghiraukan hal-hal religius. Seorang atheis praktis barangkali memang percaya sungguh pada Allah dan tidak mempersoalkan keberadaanNya, namun dalam praktek hidupnya ia melakukan segala sesuatunya seolah-olah tidak ada Allah. Allah atau Keallahan mendapat tempat terhormat dalam teori dan ajarannya, namun hidup orang ini praktis dijalannya tanpa mempedulikan Allah dan perintah-perintahNya. Sebagian dari mereka memang ada yang menjalani hidup dengan penuh keutamaan. Namun tidak sedikit juga yang melakukan praktek-praktek keji, penghisapan, manipulasi, korupsi dan menghina orang kecil dengan gaya hidupnya. Menurut kesaksian Kitab Suci, kaum munafik ini lebih dicela daripada mereka yang terus-terang menyangkal adanya Allah, sebab kaum ini mempermainkan Allah subhanau wa taala.

Adapun *atheisme teoretis* adalah ajaran yang menyangkal secara blak-blakan adanya Allah dan berusaha juga mempertanggungjawabkan keyakinannya dengan mengajukan argumentasi-argumentasi. Namun dengan begitu, para penganut atheisme teoretis mau tidak mau memasuki wilayah filsafat, khususnya metafisika, sebab mereka mempersoalkan adanya „Ada Tertinggi” yang dalam

bahasa religius disebut Allah.

Yang akan dibahas dalam tulisan-tulisan majalah *Driyarkara* edisi kali ini adalah atheisme yang disebut terakhir, yakni atheisme teoretis. Secara konkrit akan dimasuki pemikiran-pemikiran atheistik dari beberapa filsuf kondang dan evaluasi kritis atasnya.

Beberapa bentuk atheisme penting adalah:

1. *Atheisme humanistik* beranggapan bahwa kepercayaan pada Allah akan menindas manusia. Manusia melarikan diri dari tanggungjawabnya dengan menerima Allah yang telah menetapkan perintah-perintah dan larangan-larangan moral. Atheisme ini ingin memperjuangkan emansipasi dan otonomi manusia yang penuh, dan dengan demikian amat menekankan tanggungjawab pribadi manusia. Filsuf Prancis Jean-Paul SARTRE (1905-1980), misalnya, berpendirian, bahwa manusia itu tidak bisa bebas sepenuhnya, seandainya eksistensi Allah diterima. Maka baginya ada dua pilihan: *Atau* Allah ada *atau* manusia bebas. Termasuk dalam atheisme ini adalah penolakan adanya Tuhan berdasarkan fakta adanya penderitaan dan kejahatan.

2. *Atheisme sosial-politis* menganggap iman akan Allah hanyalah akibat ketidakberesan dalam masyarakat. Penganut atheisme ini melihat kepercayaan akan Tuhan adalah gejala yang menunjuk kepada suatu „penyakit” dalam masyarakat. Agama muncul karena manusia mengalami keterasingan (alienasi) dari masyarakat, di dalamnya ia hidup. Melengkapi pandangan FEUERBACH yang melihat agama sebagai proyeksi batin manusia, Karl MARX (1818-1883) mengatakan bahwa agama adalah candu rakyat jelata yang membuatnya menghayalkan adanya Tuhan sebagai objek pelarian dari situasinya yang tidak menindasnya. Oleh karena itu, bila kelas masyarakat sempurna tampil, yakni masyarakat komunis tanpa kelas, maka – menurut Marx – agama akan lenyap dengan sendirinya, sebab rakyat tak perlu berkhayal lagi lewat obat bius yang disajikan agama kepadanya.

3. *Atheisme „ilmiah”* atau atheisme saintifik berpendapat bahwa kepercayaan akan Allah tidak dapat diperdamaikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, utamanya ilmu pengetahuan alam dan teknologi. Penganut atheisme ini melihat agama sebagai sikap hidup naif yang tidak tahan uji terhadap tuntutan-tuntutan kritis ilmu pengetahuan. Atheisme ini ditandai dengan optimisme yang terlalu besar terhadap sains dan hasil terapannya. Penganutnya memandang ilmu pengetahuan modern sebagai kunci yang dapat membuka pintu pada segala macam kebenaran dan „keselamatan”. Tidak ada kebenaran yang tak terjangkau oleh ilmu pengetahuan, maka tidak ada tempat untuk wahyu. Atheisme ini mencapai puncaknya pada akhir abad ke-19, namun bukan mustahil masih ditemukan juga pada pandangan para ilmuwan masa kini.

Akhirnya harus dikatakan, seperti sudah disinggung di atas, bahwa kaum agama tidak jarang bertanggungjawab atas timbulnya atheisme. Selama mereka hanya menyampaikan khotbah dan ajaran naif bercampur tahyul, apalagi tanpa mengacu pada problem-problem konkrit yang ada di depan hidungnya, maka

atheisme bisa muncul di situ sebagai suatu reaksi kritis dan antipati terhadap agama. Dalam arti ini, pendapat teolog Gerhard EBELING ada benarnya: „*Hanya dimana Allah diwartakan dan dipercaya secara begitu radikal, maka disitu Dia bisa juga dinegasi secara radikal.*”²⁴ Maka itu, umat beragama harus belajar dari timbulnya atheisme. Dengan mempelajari atheisme dengan seksama dan kritis, umat beragama dapat mengetahui sejauh mana iman kepercayaannya harus dimurnikan dan dibersihkan dari unsur-unsur yang tidak tahan uji terhadap kritik akal sehat.

Tulisan-tulisan di dalam majalah Driyarkara edisi kali ini ini yang secara *mutantis mutandis* memuat atheisme dalam ketiga bentuknya di atas serta konfrontasi atasnya dengan berinspirasi pada pemikiran para pemikir kondang, seperti LEIBNIZ dan WHITEHEAD, kiranya bisa membantu kita pembaca ke arah itu.

Catatan Akhir

* Staf Pengajar STF Driyarkara Jakarta

¹ Sebagaimana dikutip oleh P. KUNZMANN dll. dlm: Atlas zur Philosophie, München: dtv, h. 35.

² Seandainya para dewa itu ada hubungannya dengan dunia dan manusia, maka para dewalah yang - menurut EPIKUROSO - seharusnya bertanggungjawab atas segala ketidakberesan di dunia ini: Atau para dewata mau meniadakan kejahatan tetapi tidak dapat, atau Mereka dapat tetapi tidak mau, atau Mereka tidak mau dan tidak dapat, atau Mereka mau dan dapat melakukannya. Jika para dewa mau menghapus keburukan dunia ini, tapi tidak bisa melakukannya, maka mereka lemah, namun ini tidak sesuai dengan hakikat mereka; atau: para dewa memang bisa meniadakan penderitaan manusia, namun mereka tidak mau melakukannya, maka jika begitu mereka buruk hati, namun ini pun tak sesuai dengan hakikat mereka. Jika Mereka tidak mau dan tidak dapat, berarti mereka sekaligus buruk hati dan lemah; namun kalau begitu mereka bukanlah dewata. Atau lagi: Para dewa itu bisa dan sekaligus mau meniadakan penderitaan manusia.. - memang begitulah seharusnya sifat Dewata - maka kalau demikian darimana lantas datangnya penderitaan? Mengapa para dewa tidak menyingkirkan saja penderitaan itu?” (Epikuros, Brief an Menoeikeus [Surat kepada Menoeikeus], fragmen no. 106, dlm.: Griechische Atomisten, diterjemahkan oleh F. Jürss, R. Müller, Eg. Schmidt, Leipzig, 1977, h. 334). Bagi Epikuros jelas, para dewa tidak bersalah atas adanya penderitaan di dunia ini, sebab mereka tak ada hubungannya sama sekali dengan dunia.

³ Kata transendensi berasal dari kata kerja Latin “transendere”, artinya: melewati, melangkahi, mengatasi, melampaui. Sebagai Yang Transenden, Allah melampaui dunia indrawi, pengalaman, pengertian, kepercayaan manusiawi apa pun. Berkaitan dengan Allah, transendensi mengatakan bahwa Allah mengatasi segala yang ada, termasuk alam semesta.

⁴ Kutipan diambil dari W. HENKER (Hg.), Religionsphilosophie, Frankfurt/M: Fischer, 1973, h. 97.

KEMATIAN TUHAN

Petrus Giono*

Abstrak: Menalar Tuhan merupakan problem filsafat yang telah hadir dan menuai benih-benihnya semenjak awal kelahiran filsafat, di mana filsafat mencoba untuk mendobrak keyakinan tradisional mitos-mitos dewa-dewi. Pergeseran pemikiran dalam arus filsafat untuk selanjutnya memunculkan aneka diskursus ketuhanan. Demikian, dalam arus sejarah pemikiran filsafat, hadirilah pemikiran filsafat ateistik yang mempertanyakan secara sinis adanya Tuhan. Para filosof ateistik ini berpandangan bahwa masalah ketuhanan tidak dapat dipertanggungjawabkan secara rasional dan demikian filsafat hendaknya meng-“eliminasi” masalah ketuhanan dari diskursus filosofis. Tulisan ini bermaksud menghadirkan kembali sejarah pemikiran filsafat ateistik secara ringkas, sembari mencoba menjawab aneka kritik atas kebutuhanan dari para tokoh filsafat ateisme modern semisal Feuerbach, Marx, Freud, Sartre, dan Nietzsche.

Kata-kata Kunci: Ateisme, proyeksi, candu, ilusi, kemerdekaan, agama, iman, rasional

PENGANTAR

Perjalanan sejarah kebutuhanan manusia pada galibnya menuju titik yang sama, yaitu pembebasan masalah ketuhanan dari mitologi. Sejak pertama kelahirannya di Yunani, filsafat mengawali jalan ketuhanannya lewat upaya pembebasan manusia dari mitologi dengan mencari asas segala sesuatu (*physis*). Demikian dibuat, walau untuk itu harus menentang keyakinan tradisional para leluhurnya.

Seiring dengan berkembangnya peradaban, pemikiran manusia dan filsafat –terutama sejak terjadinya pergeseran pemikiran dari teosentrisme ke antroposentrisme– manusia tidak lagi menjadikan Tuhan sebagai obyek pemikiran. Manusia lebih suka memikirkan manusia dan pengetahuannya, bahasa manusia, masyarakat, dan budaya daripada Tuhannya. Tren pemikiran semacam ini berkembang hingga ke arah ateisme-rasional, hingga setidak-tidaknya pasca-Hegel, filsafat ketuhanan mengalami keterputusan. Para filsuf seperti Marx, Nietzsche, Feuerbach, Freud, dan Sartre, mengikuti garis ateisme. Para filsuf abad ke-19 dan 20 ini mengikuti keyakinan Wittgenstein yang menyatakan bahwa kejujuran intelektual menuntut agar *“tentang apa yang tidak dapat diperkatakan, orang harus diam”*.¹

Filsafat kaum ateis ini bertolak dari paradigma ilmu alam bahwa rasionalitas

bukan lagi spekulasi filosofis tanpa pendekatan empiris. Oleh karena itu bagi para filosof ateis, pembahasan tentang Tuhan dianggap sebagai bukan obyek ilmu alam dan masalah ketuhanan berada di luar batas-batas wacana rasional.

Selanjutnya, filsafat ketuhanan pun bahkan menjadi bagian terpenting dalam diskursus keilmuan. Di dalam iklim diskursus ini, manusia mengangkat dua macam kegelisahan: *Pertama*, mereka tidak mau lagi meyakini kebutuhan hanya berdasarkan warisan keyakinan atau tradisi leluhurnya; *Kedua*, manusia harus bisa mempertanggungjawabkan kepercayaan kepada Tuhannya secara rasional.

MANUSIA TIDAK DAPAT PERCAYA

Pada awal abad ke-19, ateisme benar-benar telah menjadi agenda. Kemajuan sains dan teknologi melahirkan semangat autonomi dan independensi baru yang mendorong sebagian orang untuk mendeklarasikan kebebasan dari Tuhan. Inilah abad ketika Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, dan Jean-Paul Sartre menyusun tafsir filosofis dan ilmiah tentang realitas, tanpa menyisakan tempat bagi Tuhan. Bahkan pada akhir abad itu, sejumlah orang mulai merasakan bahwa sekiranya Tuhan belum mati, maka adalah tugas manusia yang rasional dan teremansipasi untuk membunuh Tuhan. Gagasan tentang Tuhan yang telah ditempa selama berabad-abad di kalangan Kristen Barat kini tidak lagi memadai, dan Zaman Akal tampaknya telah menang atas abad-abad yang penuh takhayul dan fanatisme.²

Dapat dikatakan bahwa pada masa itu dibahas soal-soal yang selalu menyusahkan pikiran orang: dari mana datangnya pengertian manusia tentang Tuhan, apakah kepercayaan akan Tuhan cocok dengan kesadaran manusia tentang diri sendiri, apakah terdapat kemungkinan membuktikan secara rasional bahwa Tuhan ada? Dan waktunya sudah sampai pada titik perubahan, kala timbul soal-soal aktual filsafat tentang Tuhan. Pertanyaan tentang “Bagaimana Tuhan dipikirkan ada dan hakekatnya” bahkan masih terbuka sampai pada zaman sekarang ini.

Dan sejak itu, mulailah manusia mempersoalkan ketidakpercayaannya pada Tuhan sebab telah terlihat secara jelas, di mana titik terjadinya perubahan pandangan atas soal-soal Tuhan. Sarjana-sarjana yang tidak percaya tidak menghiraukan wahyu Tuhan –yang memang bertalian erat dengan kebudayaan setempat dan zaman tertentu– dan tidak merasakan ikatan dengan tradisi agama. Dan masalah penyangkalan Tuhan ini dijadikan sebagai suatu jembatan antara ide-ide masa lampau dengan ide-ide modern, antara filsafat tentang Tuhan gaya lama dengan filsafat tentang Tuhan gaya baru.

TUHAN ADA KARENA ANGAN CIPTAAN MANUSIA

Ateisme, secara rasional dilahirkan oleh seorang filsuf Jerman abad ke-19 bernama Ludwig Feuerbach. Ia adalah tokoh ateisme modern pertama. Feuerbach menafsirkan timbulnya ide Tuhan ini hanyalah sebagai suatu kekeliruan, walaupun

pernah bermanfaat dalam hidup manusia dan sejarahnya. Ia menyebutnya dengan istilah proyeksi. Tuhan hasil produk proyeksi manusia ini, mirip dengan manusia. Ia adil, baik, kasih, namun juga cemburu dan pemaarah. Tidak cukup, Ia juga disemati dengan kualitas maha; maka Ia Mahaadil, Mahabaik, Mahakasih, juga Maha Cemburu dan Maha Pemaarah. Celaknya, manusia lupa bahwa Tuhan ini adalah ciptaannya sendiri. Ia kagum akan ciptaannya sendiri, bahkan merasa tunduk dan menyembah-Nya. Tuhan hanyalah suatu pencerminan fantastis, suatu bayangan dalam cermin dari manusia.³

Manusia memang dilahirkan dengan kemampuan memproyeksikan dirinya. Dengan memproyeksikan dirinya keluar, ia lebih mampu mengenal dirinya sendiri. Dan ia bisa memproyeksikan dirinya sampai tak hingga. Jika ia baik, ia bisa membayangkan sesuatu yang Mahabaik. Jika ia jahat pun, ia bisa membayangkan sesuatu yang Mahajahat. Masalahnya, menurut Feuerbach adalah, bahwa ia lupa itu adalah proyeksi, cermin, dari dirinya sendiri. Ia malah kagum, bahkan takut, pada bayangannya sendiri.

TUHAN ADA, MANUSIA MANDUL

Sesudah Feuerbach, Karl Marx muncul di gelanggang sebagai pembela ateisme. Marx melanjutkan logika yang dikembangkan Feuerbach dengan mengatakan bahwa bukan saja agama yang demikian membuat manusia takluk pada ciptaannya sendiri, melainkan membuat ia mandul dalam membuat perubahan sosial. Ia berserah diri pada Tuhan, memohon dan berdoa, ketimbang turun tangan sendiri membenahi ketidakadilan. Menurut Marx, agama adalah ungkapan penderitaan yang sungguh-sungguh. Agama adalah keluhan makhluk tertekan, perasaan dunia tanpa hati, sebagaimana ia adalah suatu roh zaman yang tanpa roh. Ia adalah candu rakyat.⁴

Karl Marx mau mengatakan bahwa bukan alam manusia (yang abstrak) yang menyebabkan timbulnya ide Tuhan, melainkan hidupnya dalam hubungan dengan masyarakat. Dalam masyarakat kapitalis seperti sebelumnya dalam masyarakat feodal, kebanyakan orang tidak memiliki apa-apa dan harus membanting tulang untuk dapat hidup. Dalam keadaan yang melarat ini manusia mencari bantuan di luar kehidupannya sebagai makhluk sosial, yakni dengan membayangkan Tuhan sebagai Maha Penyayang dan Mahabaik. Bayang-bayang dan perasaan-perasaan religius itu merupakan proyeksi belaka, akan tetapi proyeksi itu sangat dibutuhkan oleh rakyat, supaya dapat menghibur dalam penderitaan. Dalam hal ini dapat dikatakan: *agama merupakan candu rakyat*.

TUHAN ADA, MANUSIA TIDAK DEWASA

Sigmund Freud dengan yakin menganggap kepercayaan pada Tuhan sebagai ilusi yang harus ditinggalkan manusia dewasa. Gagasan tentang Tuhan bukanlah suatu kebohongan, melainkan sarana alam bawah sadar yang perlu diuraikan oleh

psikologi.⁵ Lewat teori psikoanalisa yang dikembangkan olehnya, ia melihat bahwa manusia yang beragama secara kolektif adalah sekumpulan orang yang tidak dewasa, yang seperti seorang anak kecil yang terus merengek kepada orang tuanya. Sebagai seorang dewasa semestinya ia mengambil hidupnya sendiri, mengupayakan sendiri, ketimbang menggantungkan diri kepada Tuhan di atas sana.

Tuhan personal tidak lebih dari figur seorang ayah yang dihormati. Kebutuhan akan Tuhan semacam itu muncul dari rasa kerinduan masa kanak-kanak akan ayah yang kuat dan melindungi, akan keadilan dan kejujuran, kehidupan yang akan berlangsung selamanya. Allah diproyeksikan sebagai seorang ayah yang melindungi dan menghibur anaknya yang tidak mampu berdikari.⁶ Jadi, Tuhan hanyalah proyeksi dari keinginan-keinginan seperti ditakuti, dan disembah oleh manusia akibat rasa tak berdaya di dalam diri. Manusia dewasa tidak tahu mengapa ia melakukan atau melaksanakan ritus/upacara agama, jangan-jangan kalau tidak melakukan akan dihukum oleh Tuhan.

Agama ada pada tahap kanak-kanak manusia, sebagai tahap yang diperlukan untuk transisi dari kanak-kanak menuju dewasa. Agama mendorong nilai-nilai etika yang penting bagi masyarakat, maka agama harus ditinggalkan karena manusia telah menjadi dewasa. Ada *logos* baru yang dapat menggantikan kedudukan Tuhan. *Logos* baru ini dapat memberikan landasan baru bagi moralitas dan membantu kita menghadapi kecemasan kita.

TUHAN ADA, MANUSIA TIDAK BEBAS

Ada pula suara kepiluan jika Tuhan ada. Adalah J.P. Sartre yang membicarakan tentang lubang berbentuk Tuhan dalam relung kesadaran manusia, tempat yang pernah diisi oleh Tuhan. Namun, ia berpendapat bahwa sekiranya Tuhan sungguh-sungguh ada, dia tetap perlu ditolak sebab gagasan tentang Tuhan menafikan kemerdekaan kita. Agama tradisional mengajarkan bahwa kita mesti menyesuaikan diri dengan gagasan Tuhan tentang manusia untuk menjadi manusia yang utuh. Sebaliknya, kita mesti melihat umat manusia sebagai wujud kebebasan.⁷

Sartre mempertanggungjawabkan pendiriannya dengan membentangkan eksistensi manusia sebagai kebebasan mutlak. Dalam segala, "ada" terdapat dalam dua bentuk: bentuk benda yang selalu telah ditentukan isinya, dan bentuk manusia yang menentukan isinya sendiri. Jika manusia adalah "yang menentukan isinya sendiri", maka tidak ada tempat untuk kebenaran dan nilai-nilai hidup yang tetap. Itu berarti bahwa tidak mungkin ada Tuhan, sebab Tuhan didefinisikan sebagai sumber nilai. Maka tinggal pilihan yang fundamental: Tuhan atau manusia. Manusia yang mau hidup sebagai manusia tidak menerima saingan. Ia memilih manusia.⁸

Sartre juga sangat peka terhadap hubungan manusia dengan orang lain. Dialaminya bahwa seringkali orang lain menilik kita seakan kita hanya obyek. Di bawah pandangan orang lain semacam itu, kita kehilangan kebebasan, menjadi seperti benda-benda mati. Tetapi justru inilah pengalaman manusia tentang Tuhan

juga. Tuhan menilik kita, sebab bagi Dia tidak ada yang tersembunyi, segala rahasia terbuka bagi Tuhan. Demikian, Tuhan tidak membiarkan manusia hidup. Oleh karenanya, Tuhan harus ditiadakan.

TUHAN SUDAH MATI

Sepanjang sejarah, orang-orang membuang suatu konsepsi ketuhanan jika konsepsi itu terasa tidak lagi menjawab kebutuhan mereka. Kadangkala penolakan itu berupa penghancuran berhala, seperti ketika orang Israel kuno merobohkan tempat suci bangsa Kanaan atau ketika para nabi memberontak terhadap dewa-dewa pagan mereka. Friedrich Nietzsche menempuh taktik yang sama ketika dia mendeklarasikan bahwa Tuhan sudah mati.⁹ Ia sadar bahwa telah terjadi pergeseran radikal dalam kesadaran Barat yang semakin menyulitkan mereka untuk mempercayai fenomena yang oleh kebanyakan orang disebut Tuhan.

Bukan hanya sains yang telah membuat pemahaman harafiah atas penciptaan menjadi mustahil, kendali dan kekuatan yang lebih besar pun telah membuat ide tentang adanya Tuhan yang mengawasi dari langit menjadi tidak bisa diterima. Orang merasa sedang menyaksikan terbitnya fajar baru. Orang gilanya Nietzsche mengatakan bahwa kematian Tuhan akan mendatangkan fase sejarah manusia yang lebih baru dan lebih tinggi. Agar dapat menentukan diri sendiri, manusia harus menjadi Tuhan. Nietzsche memproklamasikan kelahiran Manusia Super yang akan menggantikan kedudukan Tuhan; manusia baru yang tercerahkan akan mengumumkan perang terhadap nilai-nilai lama Kristen, menumbangkan moral dasar orang banyak dan mengumumkan kemanusiaan baru yang terlepas dari nilai-nilai cinta kasih Kristen yang lemah.¹⁰

Karena Tuhan sudah mati, dunia ini akan menggantikannya sebagai nilai tertinggi. Setiap yang hilang akan kembali, setiap yang mati akan lahir kembali, setiap yang rusak akan menjadi baru. Dunia kita dapat dikatakan memiliki sifat keabadian dan ketuhanan yang dahulu pernah dinisbahkan hanya kepada Tuhan yang jauh dan transenden. Ia menganjurkan orang-orang untuk takut akan tubuh mereka, gairah dan seksualitas mereka. Ia juga mengajak orang untuk mencabut moralitas cinta kasih yang telah membuat kita lemah. Sebenarnya, tak ada tujuan dan makna tertinggi. Manusia pun tak perlu mematuhi kehendak Tuhan.

PENUTUP

Dilihat dari penjelasan di atas, ateisme dalam versi beberapa tokoh yang disajikan ini sebenarnya bukanlah ateisme yang melawan Tuhan secara langsung; melainkan sebagai sebuah reaksi balik atas kebobrokan agama-agama. Adalah Tuhan ciptaan (institusi) agama yang dilawan oleh ateisme. Institusi agamalah, bukan Tuhan (kalau Tuhan memang ada), yang membuat praktek beragama kerdil dan tidak membebaskan. Institusi agama telah mengembangkan Tuhan yang menggunakan

teror untuk mengendalikan masyarakat. Logikanya mudah dilihat: orang yang dipenuhi teror menjadi mudah dikendalikan. Ini tentu saja berarti kelanggengan kekuasaan bagi mereka yang memegang institusi agama. Adanya Tuhan, yang tidak terjangkau keagungan-Nya, tetap belum tersentuh oleh kritik-kritik ini.

Pada dasarnya, menalar Tuhan atau menggapai pengetahuan tentang Tuhan lewat nalar adalah hasrat tertinggi setiap manusia (terutama para filosof dan teolog). Mereka memiliki satu obsesi, yakni bahwa nalar diharuskan dapat mengikuti keimanan dan keyakinan hati. Apa yang diyakini harus didasarkan pada tidak adanya pertentangan dengan nalar. Dengan demikian, keimanan manusia dapat melibatkan keseluruhan akal, dan sebaliknya juga mampu menjadikan akal budi beriman.

Hal ini membuktikan bahwa keimanan terhadap Tuhan dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. Bahkan sesungguhnya, pengkajian tentang ketuhanan justru sangat relevan dalam kondisi masyarakat seperti sekarang dengan limpahnya krisis moral, kepercayaan, dan semakin sesak dengan kekerasan. Setidak-tidaknya ada dua jalan yang keberadaannya begitu penting dalam upaya mengimankan nalar atau akal budi: secara teologis dan filosofis. Secara teologis, berarti memupuk keimanan terhadap Tuhan dengan dibuktikan lewat wahyu. Mengapa? Karena wahyu adalah sumber kebenaran suatu agama. Sementara itu secara filosofis, upaya ini dilakukan dengan menunjukkan kebenaran keimanan pada Tuhan lewat penalaran. Dalam nalar yang sehat terdapat iman yang kuat.

Untuk dapat menangkal serangan-serangan ateisme yang dihadapkan kepada seorang beriman, perlulah diinsafi bahwa iman tidak sama tarafnya dengan pengertian rasional. Dari satu pihak, orang beriman kalah dengan orang yang berpikir oleh karena ia tidak dapat membawa argumen-argumen rasional. Di lain pihak, orang beriman lebih kuat daripada orang yang berpikir tentang soal-soal Tuhan oleh karena beriman adalah sebagian dari hidup. Itulah sebabnya, berpikir tentang Tuhan tidak membawa iman dan memusnahkan iman. Iman mempunyai akarnya dalam hidup dan menyatakan diri dengan caranya sendiri sebagai pengakuan akan adanya Tuhan. Melalui pikiran, iman dan agama memang dapat dilawan. Namun, keyakinan akan (dan terbukti masih) tetap bertahan oleh karena adanya iman.

Akhirnya, dapat direnungkan juga bahwa di dalam kepercayaan orang beriman, terdapat anasir-anasir ateisme, sejauh pikiran, hidup dan kelakuan mereka sering kali tidak sesuai dengan ajaran agama yang dianut. Secara demikianlah, orang-orang yang beragama menyalahkan Tuhan dalam suatu hidup yang tidak memancarkan kebaikan dan kesucian-Nya. Dalam arti ini, ateisme adalah rekening yang belum lunas dari agama yang gagal untuk menyelenggarakan tugasnya. Bila orang beragama mau mengerti arti ateisme ini, maka telah disiapkan tanah bagi suatu kepercayaan yang baru, yang lebih murni, lebih sesuai dengan martabat manusia.

Catatan Akhir

- ⁴ Mahasiswa Program S1 Ilmu Teologi STF Driyarkara, Jakarta.
- ¹ Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, Yogyakarta: Kanisius, 2006, hlm. 185
- ² Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan* (terj.), Bandung: Penerbit Mizan, 1993, hlm. 447
- ³ Muhidin, *Feuerbach dan Filsafat Jerman*, Jakarta: Penerbit TePLOK Press, 2000, hlm. 55
- ⁴ Franz Magnis-Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1999, hlm. 73
- ⁵ Karen Armstrong, *op.cit*, hlm. 459
- ⁶ Tom Jacobs, *Paham Allah (Dalam Filsafat, Agama-agama, dan Teologi)*, Yogyakarta: Kanisius, 2002, hlm. 29
- ⁷ Karen Armstrong, *op.cit*, hlm. 484
- ⁸ DR. Theo Huijbers. *Mencari Allah (Pengantar ke Dalam Filsafat Ketuhanan)*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hlm. 208
- ⁹ Nietzsche mengumumkan musibah ini dalam tamsil tentang orang gila yang berlari ke pasar pada suatu pagi, meneriakkan, "Aku mencari Tuhan! Aku mencari Tuhan." Ketika seorang penonton dengan pongah bertanya ke mana menururnya Tuhan pergi -apakah dia melarikan diri, atau mungkin pindah? orang gila itu menatap tajam ke arah mereka, "Ke mana Tuhan pergi?", dia berkata, "Aku ingin mengatakan kepada kalian. Kita telah membunuhnya – aku, kalian, kita semua adalah pembunuhnya!"
- ¹⁰ Karen Armstrong, *op.cit*, hlm. 458

DAFTAR PUSTAKA

- Armstrong, Karen. 1993. *Sejarah Tuhan* (terj.). Bandung: Penerbit Mizan.
- Huijbers, Theo. 1992. *Mencari Allah (Pengantar ke Dalam Filsafat Ketuhanan)*. Yogyakarta: Kanisius.
- Jacobs, Tom. 2002. *Paham Allah (Dalam Filsafat, Agama-agama, dan Teologi)*. Yogyakarta: Kanisius.
- Magnis-Suseno, Franz. 2006. *Menalar Tuhan*, Yogyakarta: Kanisius.
- Magnis-Suseno, Franz. 1999. *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: Gramedia.
- Muhidin. 2000. *Feuerbach dan Filsafat Jerman*, Jakarta: Penerbit TePLOK Press.

MENANGGAPI ATEISME SARTRE DENGAN PANDANGAN HIDUP JAWA

Eko Sugiyanto*

Abstrak: Ateisme menjadi diskusi yang hangat setelah berakhirnya masa filsafat pada abad pertengahan. Dalam tema ini Sartre menjadi tokoh yang perannya tidak dapat dilupakan dalam perkembangan pemikiran tentang ateisme. Sartre menawarkan pandangan ateisme dalam kaitan dengan kebebasan manusia. Pertanyaan awal Sartre adalah apakah manusia masih mampu menjadi manusia yang bebas seandainya dalam hidupnya menerima adanya Tuhan. Mampukah pemahaman tentang tidak adanya kebebasan apabila menerima adanya Tuhan seperti yang diutarakan Sartre ditanggapi dengan membenturkannya dengan laku hidup secara nyata seperti yang ada dalam kehidupan orang Jawa?

Kata-kata Kunci: Ateisme, hidup orang Jawa, kebebasan hidup manusia.

PENGANTAR

Ateisme dimengerti sebagai suatu paham yang tidak mempercayai Tuhan. Paham ini tidak mengakui baik keberadaan maupun peran Tuhan dalam kehidupan manusia. Saat ini sulit untuk merunut sejak kapan paham ini ada di muka bumi. Dalam konteks kehidupan manusia sekarang ini, tak dapat disangkal bahwa banyak orang yang menyatakan dirinya ateis. Secara filosofis ateisme Jean Paul Sartre merupakan ateisme yang menolak Tuhan dengan mendasarkan diri pada paham mengenai kesadaran dan konsepsinya mengenai kebebasan total. Jean Paul Sartre (1905-1980) menjadi salah satu dari pemikir besar yang sangat berpengaruh dalam mengajukan paham ateisme dalam sejarah pemikiran modern. Ateisme Sartre menyatakan bahwa manusia tidak lagi menjadi bebas sepenuhnya saat manusia menerima eksistensi Tuhan. Dalam arti ini, bagi Sartre hanya ada dua jawaban: menerima Tuhan berarti hilangnya kebebasan sebagai manusia atau menolak Tuhan dan mendapatkan kebebasan. Pemikiran Sartre merupakan salah satu bentuk dari beberapa bentuk ateisme humanistik yang beranggapan bahwa kepercayaan kepada Tuhan akan menindas manusia. Dalam posisi menerima adanya Tuhan, manusia melarikan diri dari tanggung jawab sebab dalam posisi ini manusia menerima perintah-perintah dan larangan-larangan moral. Munculnya ateisme dalam bentuk semacam ini membuat perjuangan untuk menegaskan otonomi dan kebebasan manusia yang penuh menjadi tidak bermakna.

Bagi Sartre, manusia pada dasarnya adalah otonom dan bebas. Kebebasan manusia tidak dapat diganggu gugat sehingga saat manusia menerima Tuhan, ia membuang kebebasan yang pada dasarnya dimilikinya. Paham kebebasan Sartre dalam arti ini menjadi kebebasan yang radikal dan total. Dengan menempatkan diri dalam kepercayaan kepada Tuhan, manusia menjadi pengecut sebab hidupnya kemudian hanya menggantungkan diri pada apa yang boleh dan tidak boleh di mata Tuhan. Manusia hidup tidak lagi berdasar atas kebebasan yang dimilikinya namun hidup hanya berdasar pada apa yang boleh dan tidak boleh menurut perintah-perintah Tuhan.¹

Berbeda dengan pandangan Sartre, pandangan dunia kebanyakan orang Jawa berdasarkan pada perbedaan antara dua segi fundamental realitas, yaitu segi lahir dan batin. Dilihat dari segi lahir, manusia merupakan makhluk ciptaan Tuhan yang bersifat materi. Untuk kelangsungan hidupnya, manusia membutuhkan segala sesuatu yang bersifat materi dan immateri. Demikian juga dari segi batin atau jiwa, manusia merasakan berbagai bentuk kesenangan, kegundahan, penderitaan dan penemuan Tuhannya. Dalam arti demikian maka dalam Kejawaen manusia dilihat sebagai sosok yang tak dapat lepas dari Tuhan. Tuhan menjadi tujuan dari hidupnya, hidup manusia digerakan oleh Tuhan. Meski demikian, kejawaen tidak melihat manusia sebagai boneka dari Tuhan. Dalam kejawaen meski manusia sepenuhnya berusaha mencari persatuan dengan Tuhan namun manusia tidak sama sekali kehilangan kebebasannya.²

Tulisan ini hendak membandingkan ajaran yang ada dalam paham ateisme yang diajarkan Sartre dengan pandangan hidup orang Jawa yang melihat bahwa dengan menerima adanya Tuhan manusia tetap memiliki kebebasan dalam menentukan jalan hidupnya. Dengan mencermati pandangan hidup orang Jawa, penulis akan mencoba melihat bahwa kebebasan tidak semata-mata didapat saat manusia lepas dari bermacam ikatan-ikatan yang membelenggunya setelah menerima adanya Tuhan. Dengan menerima adanya Tuhan, manusia juga memperoleh kebebasan untuk menentukan dirinya, untuk menemukan kepenuhan hidupnya.

BIOGRAFI

Jean Paul Sartre lahir dan dibesarkan oleh ibunya yang bernama Anne-Marie Schweitzer pada 21 Juni 1905 di Paris. Sejak kecil Sartre hanya hidup bersama ibunya, setelah ayahnya Jean-Baptiste Sartre yang adalah seorang perwira angkatan laut Perancis meninggal ketika Sartre belum genap berusia dua tahun. Pada masa perkembangannya Sartre dididik dalam keluarga dengan semangat Katolik yang sangat kental mengingat ibunya adalah pemeluk Katolik yang sangat taat. Dan karena Sartre juga tinggal bersama kakeknya yang beragama Protestan, Charles Schweitzer, yang sangat meremehkan agama Katolik, Sartre menganggap dirinya sekaligus beragama Katolik dan Protestan.

Menurut kesaksiannya dalam “Kata-kata”, Sartre mengakui dirinya tidak percaya lagi pada Tuhan sejak usia dua belas tahun. Setelah itu kesusastaan menjadi agama baru bagi dirinya. Sejak usia sembilan tahun dia sudah bercita-cita menjadi pengarang besar. Baginya pengarang besar adalah pengarang yang *misunderstood* yaitu yang salah dipahami oleh sidang pembaca. Sampai umur sepuluh tahun Sartre kecil menghabiskan masa belajarnya di rumah. Dunianya adalah perpustakaan kakeknya. Setelah ibunya menikah lagi mereka kemudian pindah ke La Rochelle. Pada tahun 1924 Sartre masuk di *Ecole normale supérieure*, sebuah sekolah terkemuka di Perancis. Setelah sempat jatuh dalam ujian *Agregation*, setahun kemudian pada 1929 dia berhasil meraih *Agregation de philosophie* pada peringkat pertama. Ia sempat dianugerahi penghargaan Nobel perdamaian pada tahun 1964 yang kemudian ditolaknya. Dengan menolak penghargaan itu, Sartre menolak keuntungan finansial yang tidak sedikit. Tentang penghargaan itu dia mengatakan, menerima penghargaan itu akan mengurangi kebebasannya karena dengan itu dia akan dimasukkan dalam golongan tertentu yaitu golongan borjuis dan kapitalis.³

Semasa kecil, kehidupannya yang dipengaruhi oleh semangat Katolik membentuk keputusannya untuk kemudian menolak adanya Tuhan. Ajaran resmi Katolik dirasakan Sartre menampilkan figur Tuhan yang suka menghukum, maha tahu dan ada di mana mana sehingga dengan itu Tuhan masuk pula dalam kesalahannya. Pemahaman Tuhan yang semacam itulah yang kemudian mematahkan kepercayaan Sartre kepada Tuhan. Sartre tidak dapat menerima Tuhan yang seperti polisi yang dapat memasuki setiap hidup manusia dan mengawasinya. Hal inilah yang oleh Sartre disebut sebagai kekurangan ajaran yang keterlaluan.

ATEISME SARTRE : TUHAN DAN KEBEBASAN MANUSIA

Pandangan ateisme Sartre tidak dapat dilepaskan dari ajarannya tentang dua cara berada yaitu *etre-en-soi* dan *etre-pour-soi*. Pandangan ini menjadi landasan bagi antropologi Sartre. Melalui ajarannya ini Sartre menyatakan bahwa manusia pada dasarnya adalah bebas. Menurut Sartre titik tolak filsafat tidak dapat lepas dari *cogito* yaitu kesadaran yang saya miliki tentang diri saya sendiri. Kesadaran bersifat intensional yaitu terarah pada dunia. Kesadaran (akan) dirinya berada sebagai kesadaran akan sesuatu. Kesadaran (akan) dirinya tidak sama dengan pengalaman tentang dirinya: mengambil dirinya sebagai objek pengenalan sehingga kesadaran adalah kesadaran akan sesuatu yang lain.

Sartre membuat distingsi antara dua macam kenyataan yaitu: “berada-pada-dirinya-sendiri” (*etre-en-soi*) dan “berada-bagi-dirinya-sendiri” *etre-pour-soi*. *Etre-en-soi* adalah ada dari benda-benda. Ia adalah apa yang ada begitu saja dan identik dengan dirinya sendiri, tidak bergantung pada kesadaran. Sedangkan *etre-pour-soi* merupakan ada khas manusia yang ditandai dengan kesadaran yang tidak pernah identik dengan dirinya sendiri namun memiliki kemampuan untuk penolakan yaitu mampu menegasi apa yang mau menentukan dia. Dengan demikian manusia sama

sekali bebas, sama sekali tidak terdeterminasi. Manusia harus mampu memproyeksikan dirinya, menciptakan dirinya melalui kebebasan yang dimilikinya. Melalui kebebasannya, manusia menjadi.

Karena manusia merupakan *etre-pour-soi*, hal itu memungkinkan dirinya mampu menembus kepadatan *etre-en-soi* yaitu ada dari benda-benda mati. Manusia mampu menyadari dirinya sebagai yang-bukan-apa-yang-disadarinya. Dengan demikian manusia mampu melampaui dan menembus kepadatan *etre-en-soi* yang sebenarnya merupakan ada dari benda-benda mati. Saat manusia sadar akan sesuatu, manusia juga sadar bahwa dia bukan "sesuatu" itu. Manusia melihat bahwa dia tidak sama dengan "sesuatu" itu. Saat seseorang melihat sebuah almari dan kemudian melihat piring di meja, dia menyadari bahwa dirinya bukanlah almari yang berada di ruang tamu dan juga bukan piring yang berada di meja. Contoh lain saat saya misalnya mengayuh sepeda saya menyadari sebagai seseorang yang sedang mengayuh sepeda namun saya tidak identik dengan orang yang mengayuh sepeda sebab saya kemudian bisa saja lalu berhenti mengayuh sepeda dan kemudian makan di warteg. Dengan demikian, kesadaran bagi Sartre sama dengan kebebasan.⁴

Sartre menolak konsep tentang Tuhan karena ia melihat konsep Tuhan berisi perlawanan dalam dirinya sendiri (*self-contradiction*). Bagi Sartre Tuhan adalah yang *being-in-itself-for-itself*. Dalam arti ini Tuhan merupakan identitas penuh dari *etre-en-soi* dan *etre-pour-soi*.⁵ Dengan demikian konsep Tuhan sebagai *in-itself* (*etre-en-soi*) memproposisikan bahwa Dia adalah eksis, sempurna dalam dirinya sendiri, dan tidak berubah. Sedangkan konsep *for-itself* (*etre-pour-soi*) memformulasikan bahwa Dia adalah bebas secara sempurna dan tidak terikat terhadap apapun. Dengan demikian terjadi kontradiksi dalam dirinya sehingga Sartre menyimpulkan bahwa Tuhan yang semacam itu tidak mungkin ada sebab memuat banyak perlawanan. Sifat Tuhan yang ajeg, abadi dan tidak berubah (ciri-ciri *etre-en-soi*) bertentangan dengan kehendak, kesadaran, dan kebebasan (*etre-pour-soi*).⁶

Manusia merupakan makhluk yang meniadak, bebas untuk menentukan dirinya. Hal ini juga menjadi dasar dari penolakan Sartre terhadap kodrat manusia. "Kodrat" dalam hal ini dipahami bahwa manusia adalah telah ditentukan dari sejak mula oleh Tuhan sebagai pencipta. Dengan demikian kalau sejak semula Tuhan telah menetapkan kepenuhan dari benda-benda ciptaan-Nya maka demikian juga dengan manusia telah sejak mula ditentukan dan dikendalikan oleh Tuhan. Di sinilah terletak masalah kebebasan itu, yakni bahwa manusia menjadi tidak bebas karena seluruh hidupnya telah ditentukan oleh Tuhan sebagai penciptanya. Sehingga sebarangpun usaha manusia, hal itu telah direncanakan oleh Tuhan. Pandangan seperti ini bertentangan dengan pandangan Sartre sebab menurut Sartre manusia seharusnya bebas. Manusia sebagai *etre-pour-soi* bebas menentukan dirinya. Sampai di sini menjadi jelas bahwa menurut Sartre tidak mungkin ada Tuhan karena hal itu menghilangkan kebebasan manusia sebagai *etre-pour-soi*. Kalau hakekat manusia adalah kebebasan total sebagai *etre-pour-soi* maka dengan adanya Tuhan manusia tidak lagi bebas.

Kalau ada Tuhan maka alam semesta dan isinya termasuk manusia harus dianggap sebagai ciptaan Tuhan. Dan seandainya manusia adalah ciptaan Tuhan maka manusia memiliki kodrat. Menurut Sartre manusia tidak memiliki kodrat tertentu. Manusia harus menciptakan kodratnya sendiri. Manusia setelah bereksistensi dan berkiprah dalam dunia baru kemudian mendefinisikan dirinya. Manusia bukan seperti benda-benda mati (*etre-en-soi*) sehingga manusia bagi Sartre tidak memiliki kodrat. Menurut Sartre manusia justru harus menciptakan kodratnya sendiri melalui kebebasannya. Dengan demikian tidak mungkin ada Tuhan. Tuhan hanya akan merampas kebebasan manusia.

Dengan demikian, konsep keberadaan Tuhan membatasi kebebasan dan eksistensi manusia. Konsep Tuhan diadopsi oleh manusia untuk memberi arti dunia ini. Manusia menemukan konsep ini untuk menerangkan sesuatu yang tidak dapat diterangkan (*explain the unexplainable*). Konsep Tuhan adalah keinginan manusia untuk memenuhi ketidaksempurnaan dan ketidakmampuannya Tuhan adalah suatu bentuk ciptaan manusia yang sebenarnya merupakan suatu pokok aturan yang mengikat, agar manusia dan dunia tidak kacau, tertib, punya pedoman, dan selaras.

PANDANGAN HIDUP ORANG JAWA

Pandangan hidup orang Jawa secara umum merupakan pandangan yang melihat eksistensi manusia sebagai ciptaan Tuhan. Ini membawa konsekuensi bahwa dalam hidupnya, orang Jawa pada umumnya bersikap fatalistik. *Urip manungsa pinasti marang Pangeran* yang kalau diterjemahkan kurang lebih berarti bahwa hidup manusia bergantung pada Tuhan. Bagaimanapun baiknya manusia merancang hidupnya, kesudahannya Tuhanlah yang menentukan. Dengan pandangan ini dimaksudkan bahwa kejawaan melihat bahwa manusia diciptakan oleh Tuhan, namun bukan berarti bahwa manusia kehilangan kebebasan. Pandangan ini ingin mengatakan bahwa manusia tidak dapat lepas dari kemahakuasaan Tuhan⁷.

Sejalan dengan pandangan itu, di dalam Kejawaan secara teologis orang Jawa mengenal Prinsip Ilahi (ketuhanan) lebih dari Tuhan yang mempribadi atau transenden. Esensi Tuhan yang demikian ini yang kemudian dipahami sebagai "hidup" (*Urip*) yang meliputi dan meresapi segala yang ada. Esensi ini adalah awal dan tujuan segala sesuatu.⁸ Dalam pandangan ini, dinyatakan bahwa manusia pada dasarnya adalah ciptaan Tuhan. Maka, keberadaannya dalam dunia sepenuhnya adalah di bawah kekuasaan Tuhan yang telah menciptakannya. Mistik kejawaan adalah usaha manusia untuk mengarahkan dirinya dalam persatuan dengan Tuhan yang menciptakan dirinya.

Dalam dunia atau alam semesta, manusia selalu ingin tahu dari manakah dia berasal. Dalam pengetahuan Jawa keingintahuan ini diwujudkan dalam sebuah konsep yaitu *Sangkan Paraning Dumadi*, alias Asal Usul Jagad Raya. Dalam pemahaman ini, manusia Jawa melihat alam semesta ini tidak hanya yang berwujud saja melainkan juga yang tanpa wujud. Wujud di sini diartikan sebagai semua

“kenyataan hidup” (*kasunyatan*) yang dapat dijangkau dengan indera. Sementara, yang tanpa wujud adalah hal yang kelima panca indera manusia tidak mampu menjangkaunya. Pandangan universal Jawa ini menyatakan bahwa manusia adalah *titah dumadi* yang merupakan satu kesatuan yang utuh dan harmonis dengan *jagad rat pramudhita* (jagad raya seisinya). Antara pekerjaan, interaksi, dan doa, tidak ada batasan atau prinsip yang hakiki. Hal ini berarti pemujaan kepada Sang Pencipta Alam diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari yang membumi dan riil.⁹

Prinsip universal ini melahirkan istilah “*sedulur tunggal dina kelahiran*” (saudara satu hari kelahiran). Apa artinya? Apapun makhluk yang tumbuh atau muncul bertepatan dengan saat seseorang dilahirkan dianggap sebagai saudara. Betapa luhur pandangan ini. Falsafah “*sedulur tunggal dina kelahiran*” menegaskan betapa kedudukan manusia juga sebagai makhluk Tuhan, walaupun disebutkan manusia adalah makhluk yang paling sempurna dan mulia, namun falsafah ini mengajarkan pula agar sebagai khalifah, manusia janganlah bersikap sombong dan arogan. Manusia hidup di dalam kesatuan alam semesta. Keyataan ini ingin mengatakan bahwa manusia bertanggung jawab atas keharmonisan alam semesta. Untuk menjaga keharmonisan itu, manusia dituntut untuk menghargai ciptaan lain selain dirinya, menyadari bahwa ada realitas lain selain dirinya di dunia ini.

Kesadaran bahwa manusia selalu bergantung pada yang Ilahi, menurut pandangan hidup orang Jawa, menjadi latar belakang kesadaran orang Jawa. Jangan melupakan asalmu merupakan peringatan yang sering terdengar dalam kehidupan masyarakat Jawa. Orang hendaknya ingat akan Tuhan sesuai dengan itu bersikap mawas diri.¹⁰ Orang hendaknya mempercayakan diri kepada yang Ilahi dan mempercayakan seluruh perjalanan hidupnya, seluruh perjuangan hidup yang dilaluinya dalam kekuasaan Tuhan. Manusia dapat saja berusaha sekuat tenaga untuk melakukan segala sesuatu bagi hidupnya namun ujung-ujungnya yang menentukan adalah Yang Di Atas. Segala hasil dari setiap usaha manusia disadari sebagai hasil yang diperoleh dari kemurahan hati Tuhan.

Manusia Jawa dengan demikian menyadari bahwa akhirnya selalu dan seluruh hidupnya tergantung pada Tuhan. Ia dengan sendirinya menemukan sikap yang tepat terhadap apa saja yang dialaminya.¹¹ Menempatkan diri sebagai manusia yang percaya kepada Tuhan dalam arti ini tidak sama sekali menempatkan manusia Jawa dalam belenggu kekuasaan Tuhan. Kebebasan tetap ada dalam diri manusia Jawa. Bahwa manusia menyadari Tuhan adalah pencipta manusia dan kemudian menempatkan manusia dalam kesatuan dengan alam semesta tetap saja masih mempertahankan manusia sebagai pribadi yang bebas. Tuhan dipahami manusia Jawa sebagai tujuan dari hidup manusia. Perjalanan hidup manusia adalah menuju tercapainya persatuan antara manusia dan Tuhan (*manunggaling kawula Gusti*). Di sanalah tempat manusia yang sejati yang sesungguhnya. Ke arah itulah manusia harus kembali. Tuhan bagi manusia di sini dipahami sebagai tujuan dari hidupnya.¹²

MENANGGAPI ATEISME SARTRE DENGAN PANDANGAN HIDUP ORANG JAWA

Ateisme Sartre paling tidak dapat disimpulkan dalam dua tesis. *Pertama* bahwa apabila Tuhan dipahami sebagai *etre-en-soi* dan sekaligus *etre-pour-soi* maka hal ini tidak dapat diterima mengingat apabila *etre-en-soi* maka Tuhan tidak mungkin sekaligus *etre-pour-soi*. Sebab apabila Tuhan dikatakan maha kuasa, penuh, sempurna maka dalam arti ini Tuhan tidak memiliki kebebasan. *Kedua*, dengan melihat manusia sebagai *etre-pour-soi* maka manusia adalah pribadi yang bebas. Karena bebas, manusia mampu mengarahkan dirinya sesuai dengan apa yang dikehendaki dalam hidupnya tanpa adanya intervensi dari siapapun. Seandainya manusia menerima adanya Tuhan maka manusia ditempatkan pada kodratnya yaitu sudah ditentukan oleh Tuhan yang telah menciptakannya. Dengan memahami demikian manusia tidak bebas lagi. Untuk itu Tuhan perlu dihilangkan untuk mampu mengembalikan bahwa manusia adalah pribadi yang bebas.

Dengan demikian, ateisme Sartre menjadi bertolak belakang dengan pandangan hidup orang Jawa. Manusia yang harus menolak adanya Tuhan seperti dalam ateisme Sartre bertolak belakang dengan pandangan hidup orang Jawa yang memahami dirinya sebagai ciptaan Tuhan dan memahami bahwa hidupnya digerakkan sepenuhnya oleh Tuhan. Pandangan hidup orang Jawa menempatkan manusia sebagai bagian dari keseluruhan alam semesta. Hal ini ingin menyatakan bahwa Tuhan adalah tujuan dari keseluruhan perjalanan hidup manusia yang ingin dicapai manusia. Manusia bebas menentukan dirinya untuk hidup di dunia, untuk mendefinisikan hidupnya sesuai dengan apa yang diyakininya sesuai dengan tujuan hidupnya yaitu ingin mencapai persatuan dengan Tuhan (*manunggaling kawula Gusti*).

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Sartre menyatakan bahwa manusia *etre-pour-soi* bebas untuk menentukan kodratnya. Dalam pandangan hidup orang Jawa kebebasan dipahami bahwa manusia dengan bebas mengarahkan hidupnya sesuai dengan keutamaan Ilahi maka dengan sendirinya akan menemukan sikap yang tepat terhadap apa yang dialaminya. Dengan berpegang pada kepercayaan kepada Tuhan, orang Jawa justru dapat mengarahkan hidupnya sehingga dapat mencapai persatuan dengan Tuhan sang pencipta.

Ateisme Sartre menyatakan bahwa seandainya ada Tuhan maka manusia menjadi tidak bebas lagi. Tuhan menciptakan manusia, dan dengan demikian menempatkan manusia pada kodrat tertentu. Pertanyaan yang dapat diajukan kemudian adalah bahwa apakah hal ini sudah menjadi hal yang pasti bahwa manusia tidak bebas dengan menerima Tuhan di dalam kehidupannya. Apakah dengan mengakui Tuhan dalam hidup, manusia menjadi tidak bebas lagi?

Dalam pandangan hidup orang Jawa, menerima adanya Tuhan justru mampu memberdayakan manusia. Kepercayaan manusia justru mendorong manusia untuk mengarahkan dirinya menjadi lebih baik. Bagi orang Jawa, Tuhan adalah *sangkan paraning dumadi* (tujuan hidup manusia). Manusia hidup pada akhirnya adalah

menuju pada persatuan dengan Tuhan yang menciptakannya. Dengan menerima adanya Tuhan, manusia memiliki pandangan akan yang transenden, akan yang mutlak. Pandangan ini memungkinkan manusia pada hal yang terbatas namun selalu terdorong untuk mengarahkan dirinya lebih baik lagi.

Dengan demikian menjadi jelas bahwa dengan menerima adanya Tuhan maka tidak berarti bahwa manusia tidak bebas menjadi dirinya sendiri. Kehidupan orang Jawa menjadi salah satu bukti bahwa dengan menerima adanya Tuhan, manusia juga mampu bertanggung jawab dan mampu mengarahkan dirinya melampaui apa yang telah dicapainya. Perjalanan hidup manusia menurut orang Jawa kemudian menjadi perjalanan untuk semakin mengembangkan dirinya lebih baik dengan berpegang pada apa yang dikehendaki oleh Tuhan penciptanya.

PENUTUP

Banyak cara dapat dipakai untuk mengkritisi pandangan ateisme Sartre. Membenturkannya dengan pandangan Ketuhanan menurut orang Jawa adalah salah satu alternatif yang dapat digunakan. Perlu diingat dalam upaya ini bahwa sekilas dengan mencermati pandangan Sartre dapat disimpulkan bahwa dengan menerima adanya Tuhan maka kebebasan yang dimiliki manusia akan hilang. Dengan demikian, manusia tak bisa lagi bertanggung jawab atas dirinya sendiri dan atas sesamanya. Maka tidak mungkin ada Tuhan. Namun, apakah harus demikian? Dengan menerima adanya Tuhan, sering kali manusia justru memiliki hidup yang baik dalam memahami kedudukannya dalam dunia dan dalam relasinya dengan sesama manusia.

Kepercayaan akan adanya Tuhan justru menyatakan bahwa manusia dalam hidupnya memiliki pandangan akan yang transenden, yang tak terbatas, tanpa mengurangi kebebasan manusia. Manusia, dengan pandangan tentang yang tak terbatas atau tentang yang transenden ini justru mampu mengarahkan hidupnya menjadi lebih baik. Manusia selalu tidak puas dengan apa yang diperolehnya sehingga dengan demikian selalu berusaha untuk mengarahkan dirinya lebih dari apa yang telah diperolehnya saat ini.

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program S1 Ilmu Teologi STF Driyarkara, Jakarta

¹ Magnis-Suseno, Franz, *Menalar Tuhan*, Yogyakarta: Kanisius, 2006, hlm. 92-95.

² Hardjowirogo, Marbangun, *Manusia Jawa*, Jakarta: CV Haji Masagung, 1989, hlm. 25-26.

³ Bertens, K, *Filsafat Barat Kontemporer: Perancis*, Jakarta: Gramedia, 2001, hlm. 81-89.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Hardjowirogo, Marbangun, *op.cit.*, hlm. 35-36.

⁸ Mulder, Niels, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*, Jakarta: Gramedia, 1999, hlm. 30-

33.

⁹ *Ibid.*¹⁰ Magnis-Suseno, Franz, *Etika Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1985.¹¹ *Ibid.*¹² Zoetmulder, P.J., *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1991.

DAFTAR PUSTAKA

- Bertens, Kees. 2001. *Filsafat Barat Kontemporer: Perancis*. Jakarta: Gramedia.
- Hardjowirogo, Marbangun. 1989. *Manusia Jawa*. Jakarta: CV Haji Masagung.
- Magnis-Suseno, Franz. 2006. *Menalar Tuhan*. Yogyakarta : Kanisius.
- Magnis-Suseno, Franz. 1985. *Etika Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Mulder, Niels. 1999. *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*, Jakarta: Gramedia.
- Zoetmulder, P.J. 1991. *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*, Jakarta: Gramedia.

EKSISTENSI ALLAH DALAM ARGUMENTASI KOSMOLOGIS LEIBNIZ DAN QUENTIN SMITH

Lisa Ra'ra T*

Abstrak: Argumentasi kosmologi tradisional mempunyai 3 tipe. Kalam, Tomistik dan kosmologi Leibniz.¹ Dalam makalah ini, penulis mengambil dua bentuk pemaparan kosmologis dari dua pemikir yang berada pada dua kutub ekstrim yang berbeda: Leibniz, melalui argumentasinya yang teistik dan Quentin Smith sebagai seorang ateis yang berusaha menerangkan penyebab awal alam semesta melalui argumentasi kosmologis yang saintifik dengan bertolak dari premis-premis yang terdapat dalam argumentasi kalam.

Corak ateistik nampak dalam argumentasi Smith yang menganggap bahwa alam semesta tercipta dari dirinya sendiri (*self-caused*). Berlawanan dengan Smith, Leibniz dalam Prinsip-Alasan-yang-Memadai (*Principle of Sufficient Reason*) menerangkan bahwa eksistensi alam semesta yang adalah bersifat kontingen, tidak dapat menjelaskan eksistensinya sendiri. Butuh suatu pengada lain diluar dirinya. Penjelasan itu ditemukan dalam Tuhan yang adalah *Principle of Sufficient Reason* atau penyebab akhir itu sendiri (*Ultimate Reason*). Ini adalah suatu keniscayaan kebenaran metafisis dalam *Principle of Sufficient Reason*

Kata kunci: kontingensi, *Principle of Sufficient Reason*, *Ultimate Reason*, *self caused*, *self explanatory*, *big-bang*, interval, waktu, ruang, alam semesta, teistik, ateistik, Allah, metafisika, keniscayaan, eksistensi, pengada, kosmologi, tidak terbatas (*infinite*), sebab, rangkaian

PENDAHULUAN

Kesadaran manusia akan eksistensinya menggiring ia untuk melihat bahwa eksistensinya dipengaruhi oleh 3 sifat: faktisitas, transendensi dan kebutuhan untuk mengerti.² Termasuk dalam kesadaran ini adalah bahwa manusia terdorong untuk mempertanyakan hakekat dirinya dan dunianya. Hal ini kemudian menimbulkan suatu pertanyaan mengenai dari mana ia dan dunianya berasal. Dalam filsafat ketuhanan, kondisi ini akan bermuara pada pertanyaan mengenai eksistensi Tuhan. Persoalan mengenai eksistensi Tuhan dapat diterangkan dengan beberapa argumentasi, yakni: argumentasi ontologi, teologi dan kosmologi. Pendekatan ontologi lebih bersifat apriori, yang mencakup pengalaman mistik, *moral conscience* dan kesadaran manusia, sedangkan argumentasi teologi dan kosmologi merupakan argumentasi aposteriori.³

Setiap yang “ada”, yang bereksistensi pasti memiliki sebab dari eksistensinya.

Karena itu, bermulanya alam semesta pun memiliki sebab. Pengejaran sebab atau alasan inilah yang menjadi kajian yang hangat dalam argumentasi kosmologis, baik dikalangan para filsuf maupun saintis. Argumentasi kosmologi mencari penjelasan mengenai eksistensi alam semesta yang kemudian dapat berimplikasi pada eksistensi Allah.⁴

Baik Leibniz, pun Smith, menuai banyak kritik dari pemikir setelahnya, namun penulis tidak akan masuk dalam perdebatan ini. Tulisan ini dibatasi dalam pemaparan argumentasi kosmologis Leibniz dan Smith sejauh mencari sebab atau alasan eksistensi alam semesta.

BIOGRAFI DAN KARYA LEIBNIZ DAN SMITH

Gottfried Wilhelm von Leibniz lahir pada 1 Juli 1646 di kota Leipzig, Sachsen. Ayahnya, Friedrich Leibniz menjabat sebagai professor filsafat moral pada Universitas Leipzig. Ibunya, Catharina Schmuck adalah seorang putri dari seorang ahli hukum. Ayah Leibniz meninggal saat ia berumur 6 tahun. Saat berumur 8 tahun, Leibniz dimasukkan ke sekolah Nicolai di Leipzig. Di sekolah ini dia diajar bahasa Latin. Minatnya pada ilmu pengetahuan nampak sejak ia masih muda. Ia senang membaca karya-karya klasik, filsafat skolastik dan puisi-puisi kuno. Menginjak usia 12 tahun, dia belajar sendiri lebih jauh mengenai buku-buku Latin dan Yunani dari perpustakaan pribadi milik ayahnya.

Leibniz masuk Universitas Leipzig sebagai mahasiswa hukum ketika usia 15 tahun. Pada 1663, ia menyelesaikan sarjana mudanya dengan tesis "*The Principle of Individuation*". Pada 1666, di usianya yang masih 20 tahun, Leibniz memperoleh gelar doktoralnya dalam bidang hukum. Tidak hanya itu saja, beberapa tulisannya mengenai logika dan hukum telah diterbitkan. Beberapa buku karangan Leibniz ialah: *Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas* (1684); *Discourse on Metaphysics* (1686); *Primary Truths* (1689); *New System* (1695); *On the Ultimate Origination of Things* (1687); *On Nature Itself* (1698); *Theodicy* (1710); *Monadology* (1714); *Principles of Nature and Grace* (1714).

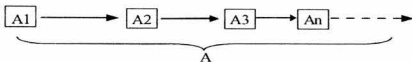
Quentin Smith lahir pada 27 Agustus 1952 di Rhinebeck, New York. Ia adalah guru besar filsafat di Universitas Western Michigan, Kalamazoo, Michigan. Pada 1974 ia mendapat gelar BA dalam bidang filsafat dari Universitas Harvard. Setahun berikutnya, 1975 ia menyelesaikan master filsafatnya di perguruan tinggi Boston. Masih di perguruan yang sama, Smith memperoleh gelar doktor filsafat pada 1977. Smith pernah bekerja sebagai editor filsafat di "Prometheus Books". Kajian studinya meliputi: metafisika, filsafat sains, filsafat agama, ateisme, naturalisme, filsafat waktu, filsafat bahasa, etika, kosmologi, sejarah filsafat analitik, eksistensialisme dan fenomenologi.

Smith merupakan penulis produktif, tak kurang dari 120 artikelnya telah dipublikasikan. Beberapa buku karangannya: *The Felt Meanings of the World: A Metaphysics of Feeling* (1986); *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language* (1997); *Language and Time* (1993).

LEIBNIZ

Eksistensi Alam Semesta sebagai “Ada” yang Kontingen

Dalam argumentasi kosmologinya, Leibniz menerima adanya penyebab mundur yang tidak terbatas (*infinite*). Ia tidak tergantung pada premis penolakan suatu sebab kemunduran yang tak terbatas.⁵ Selain itu, baginya dunia atau alam semesta (*universe*) adalah suatu keseluruhan yang terdiri dari pengada-pengada yang bersifat kontingen. Rangkaian dari pengada-pengada terhubung dengan kejadian-kejadian (*events*). Karena itu, dunia sebagai suatu keseluruhan pun bersifat kontingen.



Bagi Leibniz, adanya eksistensi suatu pengada selalu membutuhkan penjelasan dari eksistensinya. Jika tidak ada yang eksis, tidak perlu ada penjelasan dari eksistensi tersebut. Artinya, bahwa setiap pengada yang eksis memiliki penyebab atau alasan mengenai eksistensinya:

*“... nothing happens without a reason why it should be so, rather than otherwise.”*⁶

Dalam suatu rangkaian terjalin relasi kausalitas langsung antara pengada yang lebih awal dan pengada yang kemudian. Bentuk relasi ini kemudian memungkinkan pemberian suatu penjelasan mengenai eksistensi pengada-pengada dalam suatu rangkaian (mis: seperti gambar diatas adalah rangkaian A, yang terdiri dari beberapa elemen pengada: A1, A2, A3 dan An) dapat diperoleh dari eksistensi pengada sebelumnya, yakni: adanya A2 dapat dijelaskan dari A1, A3 dari A2 dan seterusnya. Namun, penjelasan ini bagi Leibniz tidaklah memadai untuk menerangkan esensi suatu pengada. Cara ini juga tidak dapat memberikan penjelasan yang penuh mengenai eksistensi alam semesta secara keseluruhan (A). Bagaimana A dapat dijelaskan jika A sebagai suatu rangkaian (keseluruhan) tidak memiliki “partner” yang memungkinkan kausalitas terjadi?

Selain itu, penerimaan Leibniz akan adanya penyebab mundur yang tak terbatas juga memberikan suatu batasan bagi pengada-pengada dalam suatu rangkaian untuk sampai pada penjelasan penuh (sebab awal) atas keberadaannya.

Principle of Sufficient Reason sebagai Penjamin Eksistensi Alam Semesta

Lalu bagaimana menjelaskan adanya suatu pengada yang menyebabkan seluruh pengada-pengada dapat ada, jika segala yang ada adalah kontingen? Bagaimana menjelaskan eksistensi A sebagai suatu keseluruhan? Jalan keluar yang diambil oleh Leibniz adalah bahwa pengada itu haruslah berada di luar rangkaian

itu karena setiap rangkaian (*series*) tidak dapat memberikan penjelasan pada dirinya sendiri (*self-explanatory*). Adanya eksistensi ini harus dijelaskan dalam suatu aktivitas kausal dari pengada di luar rangkaian tersebut.⁷ Karena itu, haruslah ada suatu pengada yang niscaya, yang oleh Leibniz disebut *sufficient reason*. Setiap pengada harus memiliki prinsip ini sebagai jaminan dari eksistensinya.

“... that no fact can be real or existent, no statement true, unless there be a sufficient reason why it is so and not otherwise...” (Leibniz 1951).⁸

Seperti sudah diutarakan di atas bahwa bagi Leibniz setiap pengada yang eksis memiliki penyebab dari eksistensinya. Masing-masing akan ditentukan atau dijelaskan oleh suatu yang lebih awal darinya, tapi kepenuhan penjelasan tidak dengan penjelasan yang ada pada rangkaian-rangkaian kejadian tersebut sebagai suatu keseluruhan. Rangkaian-rangkaian tersebut memberikan kepada kita sebatas apa yang disebut oleh Leibniz sebagai keniscayaan *physical* dan hipotetis yang menuntut adanya suatu *sufficient reason* untuk keseluruhan kontingensi pengada-pengada dan kejadian-kejadian.⁹ Untuk sampai pada penjelasan yang penuh, kita harus meninggalkan keniscayaan fisikal dan hipotetis yang dibatasi oleh rangkaian pengada-pengada dunia dengan pengada yang lebih awal, dan menuju pada sesuatu yang absolut atau keniscayaan metafisis.

Principle of Sufficient Reason lalu jauh menjangkau, bahwa setiap kejadian mempunyai sebab memadai yang mendahuluinya atau sebab awal untuk menjamin keseluruhan eksistensi pengada-pengada.¹⁰ Segala penjelasan dan intelegibilitas dunia ditemukan dalam *Principle of Sufficient Reason*. Prinsip ini berlaku pada segala pengada dan kejadian dan akan terus-menerus berlangsung dalam dunia. *Principle of Sufficient Reason* atau sebab terakhir (*ultimate reason*) dari segala pengada termasuk alam semesta (*universe*) disimpulkan oleh Leibniz, itu adalah Allah. Jadi Allah adalah penyebab (*creator*) dari alam semesta.¹¹

Leibniz dalam usahanya untuk menemukan kembali aturan dinamisme dan tata nilai dengan melampaui geometrisme Descartes akan menemukan finalitas pada antipati faham mekanistik sendiri. “Saya telah mempelajari”, tulisnya. “bahwa hukum-hukum gerakan yang secara efektif terdapat dalam alam dan telah terbukti benar dari berbagai pengalaman, sesungguhnya tidak secara mutlak dapat dibuktikan sebagaimana halnya dengan sebuah dalil geometris, tetapi hal itu memang tak perlu lagi dibuktikan. Hukum-hukum itu tidak seluruhnya timbul dari prinsip keharusan, melainkan dari prinsip kesempurnaan dan keteraturan; hukum-hukum itu adalah hasil pilihan dan kebijaksanaan Allah. Saya dapat membuktikan hukum-hukum tersebut dengan berbagai cara, sebab selalu diandaikan sesuatu yang bukan berasal dari hukum geometris. Dengan demikian, hukum-hukum yang rapi itu merupakan suatu bukti yang mengagumkan akan ada (*etre*) yang berinteleksi dengan bebas, melawan system keharusan yang kasar dari straton atau Spinoza.”¹²

Leibniz menjelaskan penciptaan Allah pada dunia adalah penciptaan dari segala yang terbaik dari dunia ini, dan Allah memilih untuk menciptakan yang

terbaik. Allah memilih yang terbaik karena Allah adalah kesempurnaan yang absolut—pengada yang secara absolut sempurna, Dia akan secara alami memilih untuk menciptakan yang terbaik. Allah adalah Pengada yang terbaik dan itu bagi Leibniz adalah suatu yang niscaya¹³.

SMITH

Titik Berangkat Smith

Smith dalam argumentasinya yang saintifik memberikan penjelasan mengenai asal usul alam semesta (*universe*) bertolak dari premis-premis yang ada pada argumentasi kosmologi kalam. Argumentasi ini, berdasar pada 3 premis:¹⁴

1. *Whatever begins to exist has a cause*
2. *The universe began to exist*
3. *Therefore, the universe has a cause.*

Ketiga premis di atas berfokus pada diskusi mengenai penyebab eksistensi alam semesta. Smith menerima kebenaran premis 1 dan 3, yakni: alam semesta memiliki sebab dari keberadaannya.¹⁵ Namun sebab ini, bagi Smith bukanlah Allah sebagaimana yang terungkap dalam argumentasi Leibniz, juga yang terdapat dalam argumentasi teologi kreasionis, melainkan sebab itu berasal dari alam semesta itu sendiri (*self-caused*).¹⁶

Permulaan Alam Semesta Sekaligus sebagai Permulaan Waktu

Dalam fisika sains, eksistensi alam semesta dimulai ketika terjadi peristiwa yang dinamakan "*big bang*": suatu ledakan dahsyat materi dan energi yang terjadi kira-kira 15 juta tahun lalu. Tidak ada waktu dan ruang sebelum kejadian ini. Menurut sains kontemporer, khususnya dalam kosmologi *big bang*, tidak ada yang dinamakan "saat" pertama, karena itu, $t=0$. Jika "saat" pertama itu ada, maka alam semesta berada dalam suatu keadaan yang mustahil (*impossible*) pada masa ini. Alam semesta berada pada keadaan tak berhingga dan karena itu, secara fisika ini tidak dapat didefinisikan atau dipahami (singularitas). Setiap keadaan faktual (*state of affair*) akan digambarkan sebagai *nonsensical mathematical statements*. Contohnya: pada $t=0$, kepadatan dari materi alam semesta akan berada 25 gram/0 dari ruang. Ini merupakan suatu *nonsensical mathematical statements*.¹⁷ Tidak ada operasi matematika yang dibagi dengan 0 atau 0 sebagai pembilang (*numerator*). Alam semesta mulai eksis kemudian dengan waktu hipotetis $t=0$.¹⁸

Sebuah "saat" adalah suatu titik temporal, yang berarti ada waktu tanpa durasi. Keadaan kebersaan alam semesta ini, menciptakan suatu eksistensi dari waktu. Waktu terbagi menjadi interval-interval yang merupakan rangkaian dari saat-saat.¹⁹

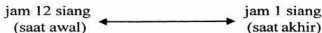
Menurut kosmologi *big bang*, waktu berjalan terus-menerus, artinya, setiap bilangan real berkorespondensi dengan "saat-saat" yang berbeda dalam interval.

Interval-interval ini dibatasi, menjadi beberapa kelas waktu, contohnya: tahun, jam, menit dan detik. Suatu keadaan perluasan temporal alam semesta menempati beberapa interval waktu.²⁰

Suatu interval ditutup jika interval itu memiliki 2 titik batas, saat paling awal (A) dan saat terakhir (B).²¹



Jika panjangnya interval jam dari “tengah hari atau jam 12” ke jam “1 siang”, ditutup, maka saat yang paling awal ditunjukkan oleh “tengah hari” dan saat terakhir ditunjukkan oleh jam 1 siang.²²



Suatu interval menjadi setengah terbuka (*half-open*) dalam petunjuk yang lebih awal jika tidak memiliki saat yang paling awal.²³



Jika kita menghapus petunjuk tengah hari dari jam yang disebutkan, maka itu akan menjadi satu jam yang separuh terbuka dalam petunjuk awal. Jam pertama akan ditutup jika hipotetis dari saat pertama adalah $t=0$ sungguh eksis. Namun jika $t=0$ tidak eksis maka, jam pertama akan tetap terbuka dalam arah yang lebih awal.²⁴

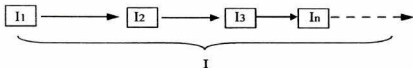
Smith, menggunakan idea dalam kosmologi bahwa jam pertama (menit, detik, dll) dari eksistensi alam semesta adalah separuh terbuka (*half-open*) pada petunjuk atau arah yang lebih awal. Ini berarti bahwa tidak ada “saat” berkoresponden dengan 0 dalam garis real interval, yang mengandung banyak bilangan tak terbatas (*infinite*) yang lebih besar dari pada 0 dan kurang dari satu atau satu: $0 > x < 1$. Jika waktu merupakan kesinambungan, maka tidak ada saat pertama x yang seketika mengikuti atau terdapat secara hipotetis “saat” pertama $t=0$. Ini karena, antara dua “saat”, ada suatu bilangan tak terbatas dari “saat-saat”. Jika kita membuang “saat” $t=0$ yang berkorespondensi dengan $0 > x < 1$, kita tidak akan menemukan suatu “saat” yang pasti hadir setelah penghapusan “saat” $t=0$.²⁵ Dengan ini, maka peristiwa *big bang* menandai awal ruang dan waktu.

Teori *big bang* dinilai oleh Smith sebagai penjelasan yang memadai mengenai awal keberadaan alam semesta. Dari ketiadaan menjadi ada. Ini merupakan dasar bukti empirik bahwa alam semesta mempunyai sebab dari eksistensinya.²⁶ Eksistensi alam semesta bermula dari alam semesta itu sendiri. Dari sinilah juga ia mengklaim suatu pembatasan kausalitas mengenai penjelasan eksistensi pengada-pengada ataupun peristiwa dalam alam semesta, bahwa setiap keadaan (*state*) dan pengada-pengada (*things*) dalam alam semesta cukup dijelaskan dengan suatu keadaan yang mendahulinya atau lebih awal (*earlier*) yang berada dalam rangkaian alam semesta itu sendiri.

Eksistensi Pengada-pengada (Alam Semesta) sebagai Self-caused

Setelah memaparkan teori *big bang* sebagai teori permulaan alam semesta, Smith kemudian membangun argumennya sendiri untuk menjelaskan eksistensi (pengada-pengada) alam semesta. Seperti sudah dipaparkan di atas, bahwa setiap “kebersaatan” dalam alam semesta, berkorespondensi dalam interval $0 > x < \text{atau} = 1$, mendahului dan disebabkan oleh kondisi “kebersaatan” yang lebih awal. Bagi Smith, sejak permulaan, alam semesta merupakan keadaan yang memiliki anggota-anggota interval separuh terbuka. Keadaan ini membutuhkan adanya beberapa elaborasi.²⁷

Setiap anggota kebersaatan yang terdapat dalam interval, secara kausal dihubungkan pada anggota “saat” yang lebih awal dan yang kemudian, namun sama sekali ini tidak dihubungkan secara kausal pada keseluruhan keadaan interval.²⁸



“Saat” pertama tidak disebabkan oleh beberapa atau seluruh keadaan dari “saat-saat” yang terdapat di dalam interval atau juga tidak disebabkan oleh sebab yang berasal dari luar.²⁹ Adanya I2 dapat dijelaskan dari adanya I1; I3 dari I2; dan seterusnya. Setiap bagian dari I2 disebabkan dari I1 karena itu, eksistensi dari I2 secara logis memerlukan eksistensi I1.

Smith menilai bahwa, argumen ateistik kosmologinya adalah suatu penjelasan yang lengkap akan eksistensi alam semesta. Ada suatu interval (*I*) yang paling awal pada tiap-tiap jarak (*length*) itu yang berada pada keadaan separuh terbuka pada arah yang lebih awal (*early direction*). Eksistensi dari masing-masing kondisi “kebersaatan”, mis: S yang termasuk pada interval *I*, cukup dapat dijelaskan secara kausal oleh kondisi S yang lebih awal darinya. Setiap kondisi interval yang separuh terbuka dijelaskan oleh kebaikan dari pengada yang secara logis bersifat ekuivalen pada keadaan itu. Artinya: Saya eksis, adalah secara ekuivalen logis pada A eksis, dimana A adalah anggota dari rangkaian kesatuan Interval kondisi “kebersaatan”.

Berangkat dari penjelasan di atas, maka eksistensi alam semesta yang *self-caused* dimaksudkan Smith bukan dalam pengertian: “ada” yang bereksistensi disebabkan (bermula) oleh dirinya sendiri.³⁰ Namun bagi Smith, ini merujuk pada suatu penjelasan atau alasan bahwa eksistensi alam semesta dapat dijelaskan dan ditemukan keterangannya dalam rangkaian alam semesta itu sendiri. Penjelasan dan sebab itu tidak berada di luar dari alam semesta namun berada dalam alam semesta. Bukan *I* menciptakan *I*, namun eksistensi *I* menciptakan I1; I1 menciptakan I2 dan seterusnya.

SEDIKIT PERBANDINGAN ANTARA LEIBNIZ DAN SMITH

Dari penjelasan diatas kita dapat menangkap adanya persamaan dan perbedaan dari pandangan Leibniz dan Smith. Persamaan diantara mereka terletak dalam pandangan mereka yang menerima adanya kontingensi dalam alam semesta. Pada Leibniz, sifat kontingen ini menjalar dan melekat pada setiap pengada termasuk kejadian yang terdapat di dalamnya. Sifat inilah yang menyebabkan tidak dimungkinkannya suatu penjelasan dan sebab akhir untuk menerangkan keseluruhan alam semesta, karena itu butuh suatu pengada lain di luar rangkaian tersebut yang tidak terjangkau sifat kontingen ini sebagai penyokong kesahihan penjelasan. Inilah kemudian yang diterangkan oleh Leibniz sebagai suatu *Principle of Sufficient Reason*. Sementara dalam Smith, kontingensi ini diakui terdapat dalam kebenaran premis-premisnya, yakni: bahwa adanya suatu keterbukaan separuh pada garis intervalnya. Kondisi inilah yang memungkinkan terjadinya relasi kausalitas antara kebersaan yang lebih awal kepada kebersaan yang kemudian.

Perbedaan diantara mereka terdapat dalam penjelasan mengenai penyebab eksistensi alam semesta. Pada Leibniz, (1) persoalan kemunduran waktu yang tak berhingga, dapat ia terima. (2), Melalui *Principle of Sufficient Reason*-nya, Leibniz memposisikan dirinya sebagai seorang teistik. Ia percaya bahwa ketakberhinggaan waktu menjadi batasan bagi pengada-pengada yang ada dalam suatu rangkaian untuk menjelaskan penyebab awalnya. Karena itu, penjelasan awal hanya dapat ditemukan di luar dari rangkaian keadaan tersebut. Jaminan itu, olehnya hanya ada pada Allah yang kebenarannya bersifat niscaya. Berseberangan dengan Leibniz, Smith (1), menolak penjelasan eksistensi alam semesta dengan kemunduran waktu yang tak terbatas. Baginya, tak ada waktu dan ruang sebelum terjadinya peristiwa *big bang*. (2) Dengan menggunakan argumentasi saintifik kosmologis, ia menyimpulkan bahwa asal-usul alam semesta tidak berada diluar alam semesta, namun berada dalam rangkaian tersebut (*self-caused*). Dengan prinsip ini, pandangan Smith memperlihatkan ada suatu kesatuan karakter dan dengan sungguh diintegrasikan, karakter-karakter ini terintegrasi dalam satu garis interval, yang dalam beberapa cara dapat terbuka pada variasi-variasi karakter yang lain.

PENUTUP

Melalui argumentasi kosmologisnya yang saintifik dan dianggap memberikan fakta-fakta empirik, Smith sampai pada suatu konsistensi kosmologis terhadap ketidakkonsistenan eksistensi Allah. Eksistensi Allah tidak diperlukan sebagai dasar koherensi proses keberadaan alam semesta. Bermulanya alam semesta dan eksistensinya berasal dan dapat ditemukan penjelasannya melalui peristiwa-peristiwa alam semesta sendiri (*self-caused*). Kontras dengannya, Leibniz justru mendasarkan seluruh keterpahaman eksistensi alam semesta dengan eksistensi Allah. Adanya Allah merupakan suatu keniscayaan kebenaran metafisis, yang memungkinkan eksistensi alam semesta. Allah merupakan penjelasan akhir dan penuh mengenai alam semesta, inilah yang ia namakan *Principle of Sufficient Reason*.

Upaya penyelidikan empirik mengenai alam semesta adalah satu proses untuk menyingkap tabir misteri alam semesta yang tak berujung. Ketidakefektifan nalar dan hamparan tak terhingga alam semesta membatasi kemampuan manusia untuk menyerap keterpahaman menyeluruh tentang realitas. Sejalan dengan keterbatasan itu pula, maka pemaparan mengenai eksistensi Allah yang adalah "Ada" yang transenden juga tidak dapat dijelaskan secara penuh oleh konsep-konsep yang dimiliki oleh manusia. Penggunaan logika konsistensi eksistensi alam semesta yang berlandaskan kosmologi empirik terhadap eksistensi Allah, berarti mereduksi realitas transendensi Allah dalam fakta-fakta empirik yang kontingen. Padahal realita Allah adalah realita yang melampaui segala fakta dan realitas alam semesta.

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program S1 Ilmu Filsafat STF Driyarkara, Jakarta

¹ Quentin Smith, "Kalam Cosmological Arguments for Atheism", dalam *The Cambridge Companion to Atheism*, Michael Martin (ed), Cambridge: Cambridge University press, 2007, 182.

² (1) Faktisitas berarti bahwa eksistensi selalu nampak di depan kesadaran manusia sebagai sesuatu yang sudah. (2) Transendensi merupakan sifat yang nampak secara langsung dalam kesadaran manusia bahwa ia (manusia) bukan hanya sekedar tubuh yang ada dalam ruang dan waktu dan bersama dengan "ada" yang lain namun manusia adalah ada yang dapat melampaui dirinya di dalam dan karena kesadaran itu dan kesadaran itu bukanlah suatu kesadaran yang tertutup pada dirinya melainkan kesadaran itu dapat mengatasi dan melampaui dirinya. (3) Manusia sebagai kebutuhan untuk mengerti merupakan modus yang paling jelas dari transendensinya. Keberadaan manusia dalam dunia membuat manusia untuk tidak pernah merasa cukup dengan pengalamannya dalam dunia. Terkadang terdapat suatu ketidakserasian antara pengalaman dan tuntutan-tuntutan akal. Lih. Louis Leahy, *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*, 1993, Yogyakarta dan Jakarta: Kanisius dan Gunung Mulia, 38-42.

³ William L Rowe, 1975, *The Cosmological Argument*, London: Princeton University Press, 3.

⁴ William L Rowe, 1997, "Cosmological Arguments", dalam *A Companion to Philosophy of Religion*, Philip Quinn dan Charles Taliaferro (eds), London: Blackwell Publishers Ltd, 331.

⁵ Penolakan ini misalnya nampak dalam argumen kosmologis Aquinas. Lih. Richard Swinburne, "The Cosmological Argument", dalam *Philosophy of Religion*, Charles Taliaferro dan Paul Griffiths (eds), Chicago: Blackwell Publishing Ltd, 2003, 245-247 dan Rowe, "Cosmological Arguments", *op.cit*, 331-333.

⁶ Rowe, *The Cosmological Argument*, *op.cit*, 98.

⁷ Rowe, "Cosmological Arguments", *op.cit*, 331-332. Leibniz menulis: *Now, all of this detail implies previous or more particular contingents, each of which again stands in need of a similar analysis to be accounted for, so that nothing is gained by such in analysis. The sufficient or ultimate reason must therefore exist outside the succession or series of contingent particulars, infinite though this series may be.* Lih. Gottfried Leibniz, "The Monadology", dalam *Modern Philosophy Volume III*, Forrest E Baird, dan Walter Kaufmann (eds), New Jersey: Prentice Hall Upper Saddle River 1994, 270.

⁸ Rowe, "Cosmological Arguments", *op.cit*, 334.

⁹ "The reasons of the world then lie in something extramundane, different from the chain of states, or series of things, whose aggregate constitutes the world. And so we must pass from physical or hypothetical necessity, which determines the subsequent things of the world by the earlier, to something which itself no reason can be given. For the present world is necessary physically or hypothetically, but not absolutely or metaphysically. In other words, when once its determinate that it shall be such and such things will come into being. Since then the

ultimate root must be in something which is of metaphysically necessity, and since there is no reason of any existent thing except in an existent thing, it follows that there must exist some one Being of metaphysically necessity, that is, from whose essence existence springs and do there must exist something different from the plurality of beings that is the world, which as we have allowed and have shown, is not of metaphysically necessity" (Leibniz, *On The Ultimate Origination of Things*). Richard, Swinburne, *The Cosmological Argument*, op.cit, 238 and 245.

- ¹⁰ Neither in any one single thing, nor in the whole aggregate and series of things, can there be found the sufficient reason of existence. Let us suppose the book of the elements of geometry to have been eternal, one copy always having been written down from an earlier one; it is evident that, even though a reason can be given for the present book out of a past one, nevertheless out of any number of books taken in order going backwards we shall never come upon a full reason; though we might well always wonder why there should have been such books from all time – why there were books at all, and why they were written in this manner. What is true of books is true also of the different states of the world; for what follows is in some way copied from what precedes (even though there are certain laws of change). And so, how ever far you go back to earlier states you will never find in those states a full reason why there should be such as it is. Indeed, even if you suppose the world eternal, as you will be supposing nothing but a succession of states and will not in any of them find a sufficient reason, nor however many states you assume will you advance one step forward giving a reason. Swinburne, op.cit, 237. Lihat juga dalam, David, Braine, "Arguments for God's Existence", dalam *Philosophy of Religion*, Brian Davies (ed), (Washington: Georgetown University Press, 1998), 48. Leibniz, memaksudkan ini sebagai suatu argumen tentang sebab pertama. Ia mengakui bahwa tak ada paradoks dalam suatu idea kemunduran tak terbatas, apakah suatu kemunduran, buku-buku atau keadaan-keadaan di dunia. Ia mengijinkan bahwa jika ada suatu kemunduran seperti itu, maka tetap akan tidak masuk akal untuk menentukan atau menemukan suatu "pengada" awal dalam rangkaian tersebut. Selain itu, ia juga mengklaim bahwa tak ada pengada dalam suatu rangkaian yang dapat memberikan alasan penuh untuk eksistensi masing-masing atau beberapa pengada dalam rangkaian itu atau rangkaian sebagai suatu keseluruhan.

- ¹¹ "A Sufficient reason, however must also exist for contingent truths or truths of fact, that is, for the series of things comprehended in the universe of creature. Here the resolution into particular reasons could be continued without limit; for the variety of natural things is immense.... There is an infinity of figures and movements past and present, which contribute to the efficient cause of my presently writing this.... Consequently, the ultimate reason of all things must subsist in a necessary substance, in which all particular changes may exist only virtually as in its source: this substance is what we call God", Leibniz, op.cit, 270-271. Lih juga dalam David Braine, op. cit, 48.

- ¹² Leahy, op.cit, 59.

- ¹³ Leibniz, op.cit, 247-248 dan Rowe, "Cosmological Arguments", op.cit, 335.

- ¹⁴ Smith, op.cit, 182.

- ¹⁵ Smith, op.cit, 183.

- ¹⁶ Ibid., dan Leahy op.cit, 202.

- ¹⁷ Smith, op.cit, 185.

- ¹⁸ Ibid.

- ¹⁹ Ibid.

- ²⁰ Ibid.

- ²¹ Ibid.

- ²² Ibid.

- ²³ Ibid.

- ²⁴ Ibid.

- ²⁵ Ibid., 185-186.

- ²⁶ Keyakinan Smith pada kebenaran teori big bang sebagai permulaan alam semesta mendasari penerimaannya pada premis pertama yang terdapat dalam argumen kalam. Lihat, Smith, op.cit, 184

- ²⁷ Ibid., 188.

- ²⁸ Ibid., 189.

- ²⁸ Smith memberikan contoh demikian: *if Jack and Jill are each caused to exist, then the set (Jack, Jill) does not need an extra cause of its existence. This is because the existence of Jack and Jill logically entail the existence of the set (Jack, Jill). In each possible world in which Jack and Jill exist, the set (Jack, Jill) exists. If we call this set S we may say that "S exists" and Jack and Jill exist" express logically equivalent propositions. Ibid.*
- ²⁹ Pemahaman ini nampak dalam pandangan teistik dan ditujukan pada Allah sebagai sebab final yang tidak disebabkan oleh pengada-pengada yang lain. Allah adalah Pengada (Being) yang sempurna dan tidak membutuhkan sebab dari luar untuk eksistensi-Nya, melainkan Pengada yang ada karena diri-Nya sendiri (*h, independent*).

DAFTAR PUSTAKA

- Baird, Forrest E. dan Walter Kaufmann. 1994. *Modern Philosophy Volume III*. New Jersey: Prentice Hall, Upper Saddle River.
- Davies, Brian (editor). 1998. *Philosophy of Religion*. Washington: Georgetown University Press DC.
- Leahy, Louis. 1993. *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*. Yogyakarta-Jakarta: Kanisius dan BPK Gunung Mulia.
- Martin, Michael. 2007. *Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quinn, Philip dan Charles Talicifero (editor). 1997. *A Companion to Philosophy of Religion*. Chicago: Blackwell Publishers Ltd.
- Rowe, William L. 1975. *The Cosmological Argument*. London: Princeton University Press.
- Talicifero, Charles J. Griffiths (editor). 2003. *Philosophy of Religion*. Chicago: Blackwell Publishers Ltd.

TEODISE¹ WHITEHEADIAN SEBAGAI TANGGAPAN ATAS PENOLAKAN ALLAH BERDASARKAN PENDERITAAN MANUSIA

Romualdus Juang*

Abstrak: Penderitaan manusia akibat kejahatan di dunia telah lama menjadi salah satu sangkalan terhadap keberadaan Allah. Allah yang Mahabaik dan Mahakuasa seharusnya tidak memberikan toleransi sedikit pun pada kejahatan dan tidak pernah membiarkan kejahatan terjadi. Untuk menjawab permasalahan ini, akan diajukan pemahaman Alfred North Whitehead atas Allah dan alam, terutama manusia. Seluruh alam yang dalam pemikiran Whitehead terdiri dari entitas-entitas aktual, sedang bergerak dalam proses "menjadi"; sementara itu, Allah yang memiliki aspek primordial dan akhiri, memberikan kebebasan besar kepada alam, termasuk manusia, dalam proses tersebut. Kebebasan itulah yang membuka kemungkinan terjadinya kejahatan. Terhadap kejahatan, sebagaimana juga terhadap proses alam "menjadi", menurut Whitehead, Allah memilih untuk tidak mengambil intervensi. Pengambilan tindakan akan bertolak belakang dengan pilihan Allah untuk memberi kebebasan. Maka, jelas bahwa tindakan melempar tanggung jawab kepada Allah untuk setiap kejahatan tidak dapat dipertanggungjawabkan karena Allah bukanlah satu-satunya penentu hasil proses "menjadi".

Kata-kata kunci: Allah, kejahatan, entitas aktual, prehensi, *nexus*, primordial, akhiri, kebebasan, kemahakuasaan.

PENGANTAR

Ketika berhadapan dengan penderitaan, ada sebagian manusia yang cenderung langsung menghubungkannya dengan Tuhan. Allah yang diimani sebagai Mahabaik dan Maha Pengasih digugat. Di manakah Dia ketika itu? Masih pantaskah Ia diimani, padahal terang-terangan, Ia tidak membela manusia saat mereka menderita? Ia bahkan dengan tega membiarkan begitu banyak orang yang mati. Bagaimana di dalam dunia yang diciptakan oleh Tuhan yang Mahasempurna sebagaimana yang diakui oleh orang beragama, *tokoh* masih ada penderitaan dalam tatanan ciptaan itu? Pertanyaan ini kiranya menjadi pijakan yang kokoh bagi kaum ateis (bisa juga kaum teis) untuk menolak eksistensi Tuhan.

Dengan mencermati pertanyaan di atas, penulis berupaya memberikan jawaban dengan menggunakan kerangka metafisika Whiteheadian. Whitehead dalam filsafatnya menunjukkan bahwa masalah kejahatan dan penderitaan tidak relevan untuk dipakai sebagai pijakan dalam mempertanyakan atau menolak eksistensi Tuhan. Ide inilah yang penulis harapkan menjadi kontra atas penolakan Allah karena penderitaan manusia.

terhubung pada petanda (*signifier*) sistem diferensiasi yang kompleks berbeda dari gerah, terah dan perah (konsep) yang berbeda. Pun, *the* ditandakan: hitam, putih, hijau menggunakan *signifiers* yang berbeda (merah) sama dengan merah (Indonesia) dalam Perancis. Meskipun terdapat perbedaan yang berbeda: contohnya “*bare*” menunjuk *signifier* mana yang digambarkan terdiri atas dua aspek yang berbeda atau arti. Aspek-aspek ini ada (element) yang menentukan identitas mereka.

Bagi Saussure, demikian terdapat adalah hubungan antara penanda (*signified*),¹⁹ arbiter (sewenang-wenang (*arbitrary*)). Ciri ini dapat dilihat pada

Karya⁷

Selama hidupnya, Whitehead menulis sejumlah tulisan dan karya. Karya-karyanya itu terbagi dalam tiga periode, sebagaimana yang dicatat oleh Victor Lowe. Periode I berlangsung di Cambridge (Inggris) antara tahun 1891-1913 dengan Matematika dan Logika sebagai pusat perhatiannya. Tulisannya yang berhasil dipublikasikan misalnya *Universal Algebra* (1899), *On Mathematical Concepts of the Material World* (1905), dll. Pada tahun 1910, terbitlah *Principia Mathematica* yang merupakan hasil kerjasama dengan Bertrand Russell.

Periode II berlangsung di London mulai dari tahun 1914 sampai 1923 dengan fokus utama perhatiannya adalah filsafat ilmu alam. Karya-karya yang dihasilkan antara lain; *Theorie Relationiste de L'Espace* (1914) yang kelak menjadi cikal bakal filsafatnya, *The Organisation of Thought* (1916), dll.

Periode III berlangsung di Harvard. Dalam tulisan-tulisannya dapat ditemukan sajian gagasan metafisika kosmologis dan penegasan peran gagasan-gagasan metafisis dalam perkembangan peradapan manusia, sehingga tidak mengherankan lagi apabila periode ini oleh Victor Lowe disebut sebagai periode metafisika Whitehead. Pada tahun 1925, bukunya yang berjudul *Science and Modern World* diterbitkan. Karya ini dikenal oleh banyak orang dan rupanya menjadi dasar yang baik bagi setiap orang yang hendak mendalami pemikiran Whitehead. Setahun kemudian, yakni tahun 1926 terbit bukunya yang berisi ulasan mengenai hidup beragama yang diberi judul *Religion in the Making*. Pada periode ini banyak sekali tulisan yang dihasilkan oleh Whitehead. Adapun dua esai terakhir yang ditulis Whitehead sebelum ia meninggal adalah *Immortality* dan *Mathematics and the Good*, yang dapat ditemukan dalam buku *The Philosophy of Alfred North Whitehead* (1941) yang disunting oleh Paul A. Schillp.

Gagasan Dasar Filsafat Whitehead

Dunia pengalaman konkret menjadi dasar dan titik tolak pemikiran filosofis Whitehead. Ia mengembalikan seluruh bangunan filsafatnya pada unsur pengalaman konkret. Unsur tersebut, antara lain; entitas aktual⁸, prehensi,⁹ dan *nexus*¹⁰.

Hal menarik dalam filsafat Whitehead, yakni pendasaran pemahamannya pada dunia pengalaman dengan proses perubahan maupun ketetapanannya karena fenomena-fenomena itu memang merupakan yang inheren dalam dunia. Hal ini oleh Whitehead disebut sebagai satuan aktual (*actual entitites*) sebagai kenyataan dasar yang membentuk segala kenyataan yang ada. Jika demikian, kita dapat menerima ide ini sebagai ide ontologis dengan mana realitas aktual diakui sebagai satu-satunya yang nyata dan dasariah. Satuan aktual ini menjadi dasar bagi setiap penjelasan mengenai realitas dan bahwa keberadaan satuan aktual ini adalah niscaya, sehingga tanpanya, maka yang lainnya adalah tidak ada. Di sini, satuan aktual ini merupakan realitas terakhir, realitas sebenarnya.

Hal ini bukan berarti Whitehead berambisi untuk mencari dasar kenyataan (realitas), atau sebab dari sebab, tetapi dengan metafisikanya, ia sebenarnya mau menjelaskan secara lebih umum prinsip ontologis yang dinamainya entitas atau satuan aktual tersebut¹¹. Ternyata metafisika Whitehead ini justru berasal dari prinsip ontologis yang sudah ada dalam dunia konkret. Demi sampai kepada suatu pemahaman yang lebih luas mengenai dunia pengalaman, Whitehead berjuang mendeskripsikan secara lebih umum saja fakta aktual atau satuan aktual tersebut. Jika demikian, kita dapat menyatakan bahwa metafisika Whitehead adalah sebuah proses penyungkapan terhadap dunia pengalaman.

Menurut Whitehead, dalam dunia aktual ini terdapat entitas yang tetap dan membutuhkan perubahan guna menyempurnakan dirinya, dan ada pula entitas yang berubah menuju kesempurnaan dengan bergantung pada yang tetap. Meskipun demikian, semua entitas aktual itu sebenarnya memiliki struktur dasar yang sama, bahwa ada prinsip-prinsip universal yang berlaku untuk semua satuan aktual,¹² yakni *pertama*; prinsip proses, ia mau menegaskan bahwa hakikat setiap pengada (*being*) ditentukan oleh bagaimana ia menciptakan diri di dalam proses menjadi dirinya. Sedangkan *prinsip kedua* adalah prinsip relativitas setiap pengada adalah suatu sumber daya (*a potential*) untuk suatu proses menjadi (*becoming*) satu satuan aktual yang baru. Sebuah satuan aktual akan menjadi dasar atau unsur penting bagi pembentukan satuan aktual yang lain.

Bagi Whitehead, dalam pembentukan satuan aktual terdapatlah “proses” dan realitas sebagai dasar filsafatnya itu bersifat dinamis, terus bergerak, dan berubah dalam proses evolusi yang tak kunjung berhenti. Justru karena penekanan pada proses ini, maka filsafat Whitehead dikenal dengan filsafat proses, yakni filsafat yang menekankan proses “menjadi” sebagai realitas primer.¹³ Ketika kita mengatakan bahwa segala yang ada *menjadi*, maka berarti segala sesuatu berada dalam proses, melalui sesuatu muncul sebagai sesuatu yang lain.¹⁴

Pandangan Whitehead tentang Tuhan

Karena keseluruhan filsafat Whitehead bercirikan upaya penjelasan mengenai *terjadinya* segala sesuatu dan bukan membuktikan *adanya* sesuatu, maka dalam membicarakan tentang Tuhan, Whitehead pun tidak membicarakan Tuhan sebagai usaha membuktikan eksistensinya. Yang ditempuh Whitehead adalah menjelaskan *terjadinya* Allah. Whitehead mau memberikan sistem penjelasan rasional terhadap fenomena Tuhan yang dialami oleh manusia dalam sejarah dunia. Tuhan adalah entitas aktual yang termasuk dalam sistem metafisikanya.

Whitehead dalam metafisikanya memiliki pandangan mengenai Tuhan yang sungguh berbeda dari pandangan teologi tradisional yang memandang Tuhan sebagai pencipta dalam posisinya sebagai sebab utama (*causa prima*) segala sesuatu yang ada. Allah adalah penggerak yang tak digerakkan lagi dan yang berada di atas segala sesuatu yang berubah; Allah dipandang pula sebagai hakikat yang paling tinggi dan sempurna; Ia bebas dari segala kekurangan.

Whitehead memandang Allah yang demikian ini merupakan Allah yang jauh, berkuasa mutlak; Ia melepas tanggung jawab terhadap ciptaan dan membiarkan manusia tinggal dalam ketakutan. Pandangan ini pada akhirnya akan menjauhkan Allah dari lingkungan kehidupan manusia dan akibatnya manusia terus memandang segenap ciptaan dan dirinya sendiri sebagai sia-sia.

Allah dilihatnya sebagai dasar utama pembatasan (*the supreme ground for limitation*) dan bukannya satu-satunya penulis skenario drama dunia (*the supreme author of the play*).¹⁵ Apa yang dimaksudkan dengan pembatasan ini? Allah ini jangan dipahami sebagai pembatas yang mendeterminasi segala sesuatu; melainkan Ia memberi dasar kerangka umum bagi daya kreatif semesta. Ia sekaligus menjadi dasar utama bagi keteraturan dan kebaruan. Pembatasan menyebabkan Tuhan dialami sebagai entitas aktual yang hadir bagi pengalaman entitas aktual yang lain. Tuhan adalah entitas yang aktual yang menampung, memberi pembatasan terhadap kemungkinan murni. Tuhan menjadi prinsip pembatasan bagi obyek abadi.¹⁶ Di sini, Tuhan adalah entitas aktual yang nontemporal dari prinsip dasarnya kreativitas.¹⁷ Tuhan menjadi sumber segala tujuan proses dan prinsip dasar kongresi.

Bersama dengan kreativitas dan obyek abadi, Tuhan ditempatkan oleh Whitehead sebagai salah satu elemen formatif dunia aktual yang temporal,¹⁸ sekali lagi sebagaimana dalam pandangan teologi lama di mana Tuhan merupakan *causa prima*, ternyata dalam ide Whitehead, Tuhan itu merupakan "ciptaan" yang paling primordial dan nontemporal. Ia menjadi kondisi primordial yang mengkualifikasi tindakan kreativitas itu.¹⁹ Tuhan merupakan perwujudan perdana dari kreativitas dan sekaligus juga pembatas dan pemberi arah bagi kreativitas. Oleh karena itu, Whitehead tidak memisahkan aktivitas Tuhan dari kategori eksistensi lainnya, yakni obyek-obyek abadi.²⁰

Nah, dalam obyek-obyek abadi inilah, kita mendapatkan pemahaman baru dari filsafat Whitehead mengenai Tuhan. Whitehead membedakan Tuhan dalam dua aspek (*dipolar*), yakni aspek primordial (*the primordial nature*) dan akhiri (*the consequent nature*). Sebenarnya konsep hakikat Tuhan yang dipolar seperti ini dapat mengatasi kecenderungan monisme dan dualisme Allah-dunia sekaligus.²¹ Aspek primordial Allah dimaksud sebagai penggerak proses penjadian, tetapi Ia tidak terlepas dari obyek-obyek abadi yang adalah kemungkinan-kemungkinan murni (*pure potencies*) yang memberi bentuk wujud tertentu bagi satuan aktual.²² Dengan adanya prinsip yang memberi bentuk ini, maka satuan aktual menjadi mungkin untuk ada. Dalam kutub konseptual atau awali-Nya, Tuhan berperan sebagai prinsip kongresi yang terus-menerus menawarkan cita-cita awali kepada dunia agar dapat berkembang menuju tingkat intensitas makna yang lebih tinggi.²³ Yang ilahi pada dasarnya menjadi daya tarik bagi rasa dan dorongan hasrat yang kekal bagi dunia untuk mencapai realisasi diri yang paripurna. Dalam hakekat awali-Nya tertampung kemungkinan murni bagi kemajuan kreatif (*creative advance*).

Tuhan yang menawarkan kemungkinan murni itu mendorong dunia melepaskan diri dari jeratan sejarah masa lalu dan maju untuk mengusahakan

kehidupan yang lebih bermakna, meskipun demikian beban sejarah itu tidak boleh dilupakan begitu saja karena justru masa lalu itu menjadi salah satu fase dalam pembentukan diri setiap entitas aktual. Masa lalu itu mesti ditransformasikan dengan memprehensi obyek abadi yang memungkinkan kemajuan yang kreatif, yakni Tuhan. Dengan menampung obyek abadi, Tuhan sekaligus menjadi prinsip keteraturan, yang menata setiap obyek abadi yang beragam yang memiliki kemungkinan kreatif. Tuhan dalam kutub fisis-Nya menjamin agar dunia pengalaman aktual tidak lenyap begitu saja, tetapi mencapai kepenuhan atau kekekalan.²⁴ Masa lalu tidak terlupakan tetapi tertampung dalam hakikat akhiri Tuhan.

Konsep akhiri Tuhan berarti Tuhan penyelamat dan penebus.²⁵ Ia sebagai satu entitas aktual di dalam solidaritas dengan entitas aktual lainnya (*nexus*) mengandaikan relasi intersubjektifitas yang aktif. Dalam aspek akhiri ini, Tuhan dipandang selalu bersentuhan dengan dunia. Ini adalah kutub fisis Tuhan yang menyebabkan-Nya aktual, sadar dan terbatas.²⁶ Dalam hakikat akhiri-Nya, Tuhan menerima dan menampung segala perwujudan entitas aktual yang sudah terlaksana di dalam diri-Nya.²⁷ Ia tumbuh dan berkembang dengan menerima, menampung, mengekalkan dan mengharmonisasi pengalaman aktual yang terjadi di dunia dalam diri-Nya sendiri. Tuhan dalam relasinya dengan dunia lebih bersifat saling mempengaruhi, bahwa Tuhan sendiri tumbuh dan berkembang dan dunia dijamin oleh-Nya agar tidak kehilangan segala pengalaman aktualitasnya. Tuhan menyelamatkan dunia dengan mengekalkan setiap pengalaman aktual. Pengalaman aktual itu mencakup masa lalu, sekarang, dan di depan, dengan mana masa lalu menjadi kesempatan yang baik bagi ciptaan untuk belajar dan memperbaiki diri, mengembangkan kebaikan yang ada di masa lalu itu.²⁸ Kebaikan akan dialami dunia ketika dunia sanggup belajar dari masa lalu dan mentransformasikan pengalaman masa lalu itu ke dalam kekinian sehingga intensitas makna dapat tumbuh dan berkembang terus-menerus.

Yang khas dalam metafisika Whitehead adalah tidak memisahkan dunia pengalaman dengan Yang Ilahi; justru perjumpaan umat manusia dengan Yang Ilahi merupakan basis bagi tema pembicaraan tentang Tuhan. Hal ini menjadi jawaban atas pertanyaan yang mungkin saja timbul tentang bagaimana sebuah sistem filsafat yang menekankan yang rasional itu dapat memberi ruang bagi iman. Dalam kerangka filsafatnya ini, Whitehead menekankan pengalaman partikular untuk memahami dan menafsirkan kembali dunia pengalaman religius tersebut. Di sini, ditampilkan suatu kenyataan bahwa manusia punya agama. Agama itu merupakan wilayah perjumpaan manusia dengan Tuhan secara intensif.²⁹ Model Tuhan yang ditawarkan oleh Whitehead adalah yang berbela rasa, mengambil bagian dalam dunia, dan memberikan makna kepada dunia dengan menghadirkan kerajaan yang bukan dari dunia ini.³⁰ Lantas pengalaman religius itu ditemukan dalam pengalaman kasih akan seorang sahabat yang rela mengambil bagian dalam pengalaman pahit umat manusia, sekaligus pengalaman religius itu menjadi pengalaman akan kemungkinan bagi perkembangan peradaban.

Pandangan Whitehead atas Penderitaan Manusia

Di sini, penulis hendak memaparkan teodise Whitehead di hadapan penolakan terhadap Tuhan atas dasar penderitaan manusia. Teodise Whitehead memandang bahwa kejahatan merupakan kekuatan negatif pada dirinya sendiri atau kekuatan substansial. Hal ini tentu saja berbeda dengan pandangan Agustinus dan Thomas Aquinas yang memandang kejahatan sebagai *tiadanya kebaikan*.

Whitehead menegaskan bahwa soal kejahatan hanya terdapat di dalam relasi antar entitas aktual. Pada dasarnya dalam diri setiap entitas itu tidak terdapat kejahatan karena di dalamnya ada nilai dan kebaikan. Kejahatan itu muncul dalam proses penentuan diri setiap entitas aktual yang terjadi dalam ruang dan waktu yang tidak tepat. Whitehead membedakan dua macam kejahatan, yakni degradasi yang memiliki sifat personal dan destruksi yang memiliki sifat sosial. Yang pertama terjadi saat entitas aktual bergerak mundur ke tataran yang lebih rendah daripada yang seharusnya dalam proses penentuan dirinya. Yang kedua terjadi ketika hasil “menjadi”-nya suatu entitas aktual tidak sesuai dengan ruang dan waktu konteks “menjadi”-nya entitas aktual tersebut. Dengan dua pernyataan ini, kita dapat melihat pemahaman Whitehead mengenai kejahatan sebagai yang esensial dalam relasi antar entitas aktual. Konsep kejahatan ini berlaku untuk kejahatan moral maupun kejahatan alamiah.³¹

Pendekatan Whiteheadian terhadap masalah kejahatan pada umumnya berhubungan dengan pendefinisian ulang kemahakuasaan Tuhan dan penolakan terhadap doktrin tradisional *creatio ex nihilo*, tindakan pembatasan Tuhan demi mempertahankan kemahabaikan-Nya, kemahatahuan Tuhan yang sifatnya konseptual, identitas Tuhan sebagai prinsip kongresi dan sumber cita-cita awali yang terus-menerus memikat setiap entitas aktual untuk merealisasikan kebaikan yang lebih tinggi, serta peranan Tuhan sebagai penyelamat dalam hakikat akhiri-Nya yang merangkul semua pengalaman manusia. Dalam tradisi pemikiran Whitehead, konsep kemahakuasaan Tuhan yang tanpa batas itu tidak dikenal. Tuhan itu dipandang sebagai yang secara persuasif memikat entitas aktual lainnya untuk berkembang dalam harmoni dengan seluruh entitas aktual lainnya. Hanya saja, setiap entitas aktual itu bertanggung jawab atas proses penciptaan diri mereka sendiri sehingga keretakan dan degradasi merupakan yang inheren dalam entitas itu. Lantas bagaimana dengan Tuhan? Whitehead menegaskan bahwa Tuhan itu berperan atau lebih tepat bertanggung jawab dalam upaya memaksimalkan kemungkinan yang baik dari setiap entitas yang memikatnya, tetapi soal kejahatan yang timbul sebagai akibat penolakan atas kemungkinan yang baik itu merupakan tanggung jawab masing-masing entitas.

Tuhan karena kebaikan-Nya telah membatasi diri-Nya sendiri untuk tidak mengintervensi setiap keputusan bebas entitas aktual lainnya, termasuk keputusan untuk bertindak jahat. Tuhan itu juga merupakan prinsip kongresi yang selalu menawarkan nilai bagi transformasi kehidupan demi pencapaian harmoni kosmos. Dengan konsep dipolarnya tentang Tuhan, Whitehead mengkritik pandangan lama

mengenai Tuhan yang Maha Kuasa. Tuhan itu juga terbatas di hadapan kebebasan entitas aktual lainnya. Pembatasan kekuasaan Tuhan dan penekanan pada kebebasan ciptaan merupakan perwujudan kemahabaikan Tuhan yang paripurna. Whitehead menempatkan kemahabaikan Tuhan dalam kutub konseptual-Nya sebagai kerangka umum perkembangan kosmos, sedangkan isi kerangka ditentukan oleh ciptaan. Dengan ini, Whitehead memberikan jawaban atas kesalahan yang ditimpakan oleh manusia kepada Tuhan karena pengalaman pahit yang mereka alami.

Adanya kejahatan tidak dapat dijadikan dasar penyangkalan terhadap eksistensi Tuhan, sebab Ia bukan penguasa tunggal dan satu-satunya. Mengapa? Karena di dalam diri ciptaan ada otonomi kekuasaan dengan mana mereka masing-masing menciptakan dirinya sendiri. Atas dasar otonomi diri ini, maka Tuhan sendiripun tidak mampu mencegah pengalaman kejahatan yang dialami ciptaan sebagai upaya penolakan atas visi kebaikan yang ditawarkan-Nya. Jika Tuhan sendiri tidak mampu mencegah, apakah itu berarti Dia tinggal diam? Tidak. Whitehead mengemukakan jawabannya bahwa ide hakekat akhiri Tuhan menampung di dalam diri-Nya semua pengalaman penderitaan dan kepahitan ciptaan. Ia menempatkan seluruh pengalaman dunia dalam diri-Nya tanpa ada yang tertinggal atau lenyap begitu saja.

Negativitas pengalaman manusia sebagai sesuatu yang esensial dan dialami nyata oleh manusia perlu ditransformasikan demi perkembangan makna hidup yang lebih tinggi. Pengalaman penderitaan perlu dimaknai dan masa lalu perlu diterima dan diakomodasikan dalam terang ide kreatif yang tertampung dalam Tuhan. Tuhan menjadi acuan bagi semua makhluk ciptaan untuk melepaskan diri dari masa lalu dan mau maju untuk memberi makna atas hidupnya karena dalam diri Tuhan itu adalah dasar perkembangan sekaligus prinsip kekekalan. Tuhan menampung beragam pengalaman aktualitas ke dalam harmoni aktualitas-Nya sendiri,³² sehingga penderitaan alam ciptaan ditransformasikan ke dalam diri-Nya menjadi suatu kemenangan. Dengan pernyataan "*God is the great companion-the fellow sufferer who understand*", Whitehead menegaskan Yang Ilahi menjadi teman seperjalanan yang hebat – sahabat sepenanggungan yang memahami.³³

RELEVANSI

Dalam bukunya *Religion in the Making*, Whitehead memberikan alasan kemerosotan agama Kristen di Eropa disebabkan oleh konsep tradisional mengenai Tuhan sebagai "moralis yang kejam", "penggerak yang tak tergerakkan", atau "Dia yang berkuasa mutlak", tidak sesuai dengan kondisi masyarakat modern yang menginginkan sikap terbuka, toleran, punya semangat yang besar akan kebebasan.³⁴ Tuhan menurut Whitehead adalah Dia yang mengambil bagian dalam penderitaan dunia dan memberi makna kepada dunia.³⁵ Dengan pandangan seperti ini, orang akhirnya terbuka wawasannya dan tidak punya kecenderungan mempersalahkan Tuhan sebagai penyebab bahkan yang tidak peduli pada pengalaman penderitaan manusia.

Di hadapan argumentasi penolakan Allah atas dasar kejahatan atau penderitaan manusia sebagaimana yang diungkapkan oleh Dostoevsky,³⁶ maka menurut penulis, teodise Whiteheadian telah menyumbang pemikiran yang simpatik tentang Tuhan yang turut menanggung penderitaan manusia dan sekaligus memberi makna atas pengalaman pahit itu.

KESIMPULAN

Whitehead yang menempatkan pemikiran filosofisnya pada dunia pengalaman mengemukakan skema kategori dasar, yakni entitas aktual, prehensi dan *nexus* yang memampukan dia untuk menafsirkan dan memahami dunia pengalaman itu. Dari ketiga entitas itu, Tuhan juga terikat oleh kategori metafisika, berelasi, dan menjadi bagian dari komunitas kosmos. Hanya saja, Tuhan menjadi entitas yang nontemporal yang memiliki totalitas prinsip kreativitas yang menjadi *elan vital* segala sesuatu. Whitehead melihat Tuhan sebagai entitas yang dipolar, yakni awali (pemberi visi perkembangan sejarah, tetapi bukanlah penentu tindakan setiap entitas) dan akhiri (Tuhan menerima, menampung dan mengekalkan setiap kebaikan dan keburukan dalam diri-Nya sendiri sebagai wujud kasih-Nya yang tanpa batas). Konsep dipolar Tuhan ini mengatasi dualisme Tuhan-dunia dan Tuhan yang monistik. Whitehead menegaskan Tuhan yang terlibat dalam penderitaan manusia, ikut menanggung kepahitan itu memberikan dasar bagi manusia untuk membangun solidaritas³⁷ kosmis dalam mengusahakan kehidupan dunia yang lebih baik.

Berhadapan dengan masalah kejahatan, Whitehead berargumentasi bahwa kejahatan merupakan konsekuensi logis dari adanya dunia ciptaan yang bebas dalam menentukan dirinya sendiri. Kebebasan inilah yang memungkinkan ciptaan menolak tawaran cita-cita awali Tuhan, dan akhirnya memunculkan kejahatan. Kejahatan merupakan pengalaman negatif manusia. Dalam paradigma Whitehead, kejahatan ataupun penderitaan itu mesti diterima sebagai bagian esensial dari pengalaman manusia. Ketika manusia ingin suatu kehidupan yang lebih baik, maka manusia mesti berani juga menerima dan memaknai pengalaman buruk dalam hidupnya. "Bagi orang Kristen, Yesus di salib memberikan kepada manusia keberanian untuk mempercayakan diri kepada Allah, untuk percaya bahwa Allah pasti menjamin bahwa segalanya akan baik dan penderitaan itu tidak akan percuma".³⁸

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program S1 Ilmu Teologi STF Driyarkara, Jakarta.

¹ Teodisea berasal dari kata "Theos" yang berarti Allah dan "dike" berarti keadilan. Istilah inilah pertama kali diperkenalkan oleh filosof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) yang berasal dari Jerman. Teodise berarti pembenaran Allah untuk mempertanggungjawabkan iman kepada Allah oleh orang beriman atas pertanyaan atau gugatan terhadap Allah karena masalah penderitaan

- yang dialami manusia. Lih. Franz Magnis Suseno, *Menalar Tuhan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006, hlm. 220.
- ² Bdk. J.J. O'Connor & E.F. Robertson, www.plato.stanford.edu/entries/whitehead/, diakses pada Rabu, 04 Mei 2009, pkl. 16.26 WIB.
 - ³ Bdk. J. Sudarminta, *Filsafat Proses*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1991, hlm. 19, 2.
 - ⁴ J.J. O'Connor & E.F. Robertson, *op.cit.*, hlm. 2.
 - ⁵ Sudarminta, *op.cit.*, hlm. 20.
 - ⁶ Bdk. Paulus Budi Kleden, *Dialog Antaragama dalam Terang Filsafat Proses Alfred North Whitehead*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2002, hlm. 5.
 - ⁷ Sudarminta, *op.cit.*, hlm. 21.
 - ⁸ *Ibid.*, hlm. 21-23
 - ⁹ Entitas aktual adalah realitas paling dasariah yang darinya dunia ini terbentuk. Satuan aktual merupakan kategori pertama semesta, sehingga satuan ini bersifat organis, yakni memiliki kehidupan. Kehidupan ini perlu dipahami sebagai hakekat dari segala sesuatu, baik yang organis maupun yang anorganis sehingga tidak bisa dipahami hanya terbatas pada sejumlah makhluk. Meskipun demikian, entitas aktual itu berbeda satu sama lain, dari yang tingkat kesadarannya paling rendah sampai yang paling tinggi. Entitas aktual ini oleh Whitehead dikatakan sebagai yang majemuk, yang satu tidak lebih superior daripada yang lain, melainkan tergantung satu sama lain dan membentuk solidaritas di antara mereka. Entitas aktual adalah prinsip ontologis, *res verae* dari seluruh susunan filsafat Whitehead. Menurut Whitehead, "*The ontological principle can be summarized as: no actual entity, then no reason.*" Bahwa tanpa entitas aktual maka tidak ada dasar (reason) yang darinya segala sesuatu ada dan terpahami. Bdk. A.N. Whitehead, *Process and reality an Essay in Cosmology* (PR), New York: The Free Press (corrected edition), hlm. 18-19, 40.
 - ¹⁰ Prehensi (*prehension*) merupakan syarat yang memungkinkan bagi solidaritas dan kesalingtergantungan. Oleh karena ada solidaritas, maka jelas bahwa di dalamnya ada kemungkinan interaksi aktif antara entitas aktual tersebut. Whitehead lebih memilih menggunakan kata prehension dari pada perception karena perception ini hanya dikaitkan dengan pengertian pencerapan inderawi yang disadari. Dengan kata prehension dimaksud sebagai pencerapan mendasar unsur-unsur dari lingkungan dalam proses menjadi diri sendiri dan memungkinkan pembentukan satuan aktual lainnya, dan di dalam proses itu ternyata tidak semuanya disertai dengan kesadaran. Bdk. J. Sudarminta, *op.cit.*, hlm. 42-43.
 - ¹¹ Nexus merupakan solidaritas antara individu konkret, riil dan partikular. Sebenarnya, istilah nexus yang dipakai oleh Whitehead ini mau mengungkapkan substansi yang kita kenal dalam sejarah filsafat untuk menyebut benda tertentu atau makhluk hidup tertentu. Menurut Whitehead, satu individual itu atomistik, tetapi sebenarnya merupakan bagian dari nexus. Ide ini tertuang jelas dalam kata-katanya berikut ini, "*The world is a scene of solitarines in community*", yang berarti "dunia merupakan tampilan kesendirian di dalam komunitas." Bdk. Whitehead, *op.cit.*, RM, hlm. 86.
 - ¹² Pemahaman filsafat Whitehead berbeda dengan pemahaman filsafat Aristoteles yang mencoba memahami filsafat sebagai upaya pencarian prinsip utama sebagai basis dari segala sesuatu yang ada dan terpahami.
 - ¹³ Sudarminta, *op.cit.*, hlm. 37.
 - ¹⁴ *Ibid.*, hlm. 38.
 - ¹⁵ Paulus Budi Kleden, *op.cit.*, hlm. 18
 - ¹⁶ Whitehead, *Science and the Modern world*, hlm. 179.
 - ¹⁷ *Ibid.*, hlm. 178-179.
 - ¹⁸ Kreativitas merupakan istilah yang dipakai oleh Whitehead untuk menjelaskan "Prinsip yang mendasari terjadinya proses konkret yang melahirkan satu satuan aktual baru dari banyak satuan aktual lain yang sudah komplit atau mencapai kepenuhan (novelty). kreativitas adalah prinsip kebaruan", bdk. Sudarminta, *op.cit.*, hlm. 39.
 - ¹⁹ Whitehead, *op.cit.*, RM, hlm. 88.

- ²⁰ Whitehead, *op.cit.*, PR, hlm. 7 dan 225.
- ²¹ Sudarminta, *op.cit.*, hlm. 40.
- ²² Bdk. P. B. Kleden, *Dialog Antaragama dalam Terang Filsafat Proses Alfred North Whitehead*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2002, hlm. 103.
- ²³ Sudarminta, *op.cit.*, hlm. 40.
- ²⁴ Whitehead, *op.cit.*, PR, hlm. 164, 224.
- ²⁵ *Ibid.*, hlm. 347.
- ²⁶ Sudarminta, *op.cit.*, hlm. 42.
- ²⁷ Whitehead, *op.cit.*, PR, hlm. 343.
- ²⁸ *Ibid.*, hlm. 345.
- ²⁹ *Ibid.*, hlm. 350.
- ³⁰ Whitehead membahas secara jelas mengenai hubungan antara agama dan metafisika dalam *Religion in the Making*, hlm. 81-86.
- ³¹ Dengan membaca pernyataan ini, kita dapat melihat kembali ke dalam konsep dipolar mengenai Tuhan, yakni awali dan akhiri. Awali Yang Ilahi atau kutub fisis Tuhan itu dapat ditemukan dalam pengambilan bagian Yang Ilahi dalam dunia, sedangkan kutub konseptual atau akhiri Tuhan itu nampak dalam ungkapan kerajaan yang tidak berasal dari dunia ini, di mana di dalam-Nya terdapat kerajaan obyek abadi.
- ³² Kejahatan moral misalnya seseorang yang mabuk dan memperkosa seorang gadis, sebenarnya ia telah menghalangi kesempatannya sendiri untuk merealisasikan dirinya sendiri, lingkungannya maupun sang gadis itu. Sedangkan kejahatan alamiah itu dapat kita lihat dalam peristiwa gempa dan tsunami yang menelan ribuan korban. Di dalamnya kita menyaksikan alam sebagai entitas aktual menjadi batu sandungan bagi manusia atau entitas lainnya dalam menentukan dirinya.
- ³³ Whitehead, *op.cit.*, PR, hlm. 340.
- ³⁴ *Ibid.*, hlm. 351
- ³⁵ Whitehead, *op.cit.*, RM, hlm. 135 dan 140.
- ³⁶ *Ibid.*, hlm. 138.
- ³⁷ Dostoyewski merupakan seorang tokoh rasionalis dan ateis yang menulis roman *The Brothers Karamassow* yang mana di dalam roman ini, ia menantang adiknya, Aliosha, bahwa penderitaan itu tidak terhindarkan oleh siapapun sekalipun kepada orang yang menyatakan diri percaya kepada Allah yang mahakuasa dan baik hati. Lih. Franz Magnis Suseno, *Menalar Tuhan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006, hlm. 221.
- ³⁸ Tindakan solidaritas itu mesti nyata dalam hidup harian, misalnya; empati dengan korban kejahatan, mereka yang menderita, korban ketidakadilan, mencintai lingkungan, dll.
- ³⁹ Lih. Franz Magnis Suseno, *Menalar Tuhan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006, hlm. 233

DAFTAR PUSTAKA

- Whitehead, A. N., 1955. *Adventures of Ideas* (AI). New York: New American Library.
- . 1956. *Science and the Modern World* (SMW). New York: New American Library.
- . 1974. *Religion in Making* (RM). New York: New American Library.
- . 1979. *Process and Reality an Essay in Cosmology* (PR), New York: The Free Press (Corrected edition).
- Kleden, P.B., 2002. *Dialog Antaragama dalam Terang Filsafat Proses Alfred North White-*

- head, Maumere: Penerbit Ledalero.
- . 2006. *Membongkar Derita-Teodice: Sebuah Kegelisahan Filsafat dan Teologi*, Maumere: Penerbit Ledalero.
- Leahy, Louis. 1993. *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius & Jakarta: Penerbit Gunung Mulia.
- O'Connor, J.J., & E.F. Robertson, www.plato.stanford.edu/entries/whitehead, diakses pada Rabu, 04 Mei 2009, Pkl. 16.26
- Sudarminta, J. 1991. *Filsafat Proses*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Suseno, Magnis Franz. 2006. *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.z

‘STRUKTURALISME’ SAUSSURE Anti-humanis atau Humanis?

Veronica*

Abstrak : Ferdinand De Saussure selama ini dipandang sebagai “Bapak Strukturalis.” Kendati istilah strukturalisme bukan berasal dari teks Saussure sendiri, buah pikirnya dalam *Course in General Linguistics* menginspirasi kemunculan strukturalisme. Karakteristik strukturalisme yang ahistoris dan me-“marjinalisasi subyek” lalu menyebar ke ranah sosial, politik dan budaya. Pandangan umum menilai strukturalisme sebagai aliran yang anti-humanis, tetapi tidak demikian dengan Paul John Thibault. *Associate Professor* Universitas Venice, Italia, yang mendalami linguistik dan bahasa Inggris ini menulis sebuah teks “*Re-reading Saussure*” yang membawa kita pada paradigma Saussurian yang “tidak umum.” Tulisan ini akan mencoba mengangkat beberapa terobosan pokok dalam pemikiran Thibault terutama berfokus pada: apakah, dalam teori pembentukan-maknanya, Saussure sungguh mengusung pemikiran anti-humanis?

Kata-kata Kunci : Strukturalisme, *langue, parole*, penanda, petanda

PENDAHULUAN

“*Decentering the Subject.*” Demikian David West memberi judul tema bagian awal strukturalisme dan poststrukturalisme dalam buku “*An Introduction to Continental Philosophy.*” Menelusuri lebih jauh teks David West, saya berpikir tesis utama yang digagas adalah peran subyek yang “dipinggirkan” dalam kedua aliran tersebut. Oleh karena hendak meminggirkan subyek, strukturalisme dan post-strukturalisme bisa ditafsirkan mau melampaui subyek. Pertanyaan yang lalu muncul adalah: “Mengapa posisi filosofis yang ‘*decentering the subject*’ muncul?” Menurut West, strukturalisme dan post-strukturalisme –yang bertolak dari bahasa (*language*)– muncul sebagai reaksi terhadap Hegelianisme dan Marxisme, di satu sisi, dan eksistensialisme Sartre serta fenomenologi di sisi lain. Titik pangkal kritiknya adalah asumsi-asumsi ‘pucat’ humanisme dan ‘subyek’ yang mempengaruhi filsafat era Pencerahan (*Enlightenment thought*). Strukturalisme dan post-strukturalisme, dengan demikian, mempertanyakan secara radikal keistimewaan subyek, secara filosofis dan politis, dalam humanisme dan rasionalisme.¹ Tidak berlebihan jika West lalu menilai titik kulminasi aliran-aliran skeptis pasca-Pencerahan tercapai dengan kemunculan strukturalisme dan post-strukturalisme.

Bibit penolakan dominasi humanisme, sebelumnya, sudah muncul. Dalam beberapa cara yang berbeda idealisme Hegelian, Marxisme dan psikoanalisa Freudian turut “menggesser” subyek dari posisi terhormatnya. Kendati demikian, aliran-aliran filosofis tersebut belum sepenuhnya “putus” dari humanisme sebagaimana dalam strukturalisme.² Keterpisahan desisif dengan subyek membawa strukturalisme dan post-strukturalisme berpisah dengan humanisme, demikian lanjut West. Salah satu tokoh utama dalam strukturalisme adalah Ferdinand de Saussure.

Jika mencermati beberapa teks yang mengupas pemikiran Saussure, akan ditemukan “pemikiran umum” karakteristik khas strukturalis. David West mengatakan, “seperti Gadamer, Saussure lebih mengutamakan sistem bahasa dibanding subyek yang berbicara dan melakukan interpretasi.”³ Dan bahasa, tegas West, merupakan jantung pemikiran anti-humanis. Lebih lanjut Schroeder menjelaskan yang khas dalam pemikir strukturalis sebagai berikut: *Pertama*, kaum strukturalis berupaya membuka selubung struktur ketidaksadaran yang mengorganisasikan dan memberikan informasi aktivitas manusia; *Kedua*, para strukturalis menguji sistem-sistem tanda (*sign-systems*) atau praktek-praktek ekspresif yang bermakna; dan *Ketiga*, menantang nilai penjelasan historis meski tidak menolak pemahaman sejarah seluruhnya.⁴

Pandangan Schroeder dan West mencerminkan simpulan umum sementara kebanyakan analisis teks Saussure. Pandangan yang demikian sejalan dengan Jonathan Culler (1976) dan Terence Hawkes (1977), yang cenderung menekankan revolusi Copernican, membuka pemikiran *post-humous* publikasi Saussure, *Course in General Linguistics* (CLG). Pencapaian Saussure, menurut pandangan mereka (Culler dan Hawkes), terletak pada elaborasi sistematiknya mengenai ilmu pengetahuan umum mengenai tanda (*general science of signs*) atau semiologi.⁵

Komentar yang seakan “satu suara” dan homogen mengenai “strukturalisme” Saussure ini memunculkan pertanyaan kritis: “Benarkah demikian?” Apakah Saussure menghilangkan subyek penutur dalam pemikirannya (teks utama *Course in General Linguistics*). Jika salah satu ciri humanisme adalah penempatan individu sebagai sumber nilai terakhir, maka benarkah Saussure seorang anti-humanis? Lantas, apa implikasi lebih jauh jika Saussure, ternyata, disalah pahami oleh banyak pemikir selama ini?

Tulisan ini akan mencoba menjawab pertanyaan di atas dengan langkah pertama membahas pemikiran umum mengenai strukturalisme Saussure terutama distingsi *langue* dan *parole*. Lalu, menguraikan implikasi pendekatan struktural Saussure dalam teorisasi kehidupan sosial-kultural dengan salah satu contoh strukturalisme-Marxis Louis Althusser; dan menanggapi “pembacaan kembali Saussure” oleh Paul J. Thibault yang memungkinkan refleksi kritis terhadap pemikiran Saussure. Dari refleksi tersebut, saya mengajukan argumen sementara: pandangan anti-humanis Saussurian perlu “ditunda”. Selanjutnya, langkah-langkah pembahasan ini diuraikan lebih jauh dan rinci.

MENELUSURI PEMIKIRAN SAUSSURE

Hal pertama yang perlu diperjelas adalah siapakah Saussure? Ferdinand de Saussure (1857-1913) adalah seorang ahli bahasa (*linguist*) dan pendiri linguistik struktural (*linguistic structural*). Awalnya ia mengajar di universitas Leipzig dan kemudian menjadi dosen Universitas Paris dan Swiss. Pandangan evolusionernya dikembangkan melalui kuliah-kuliahnya, *Course in General Linguistics* (CLG/ 1916), yang diberikan menjelang hayatnya.⁶ Sebelum menulis CLG, pada umur 22 tahun ia telah menerbitkan *mémoire* yang sangat terkenal berjudul *Mémoire sur le système primitive des voyelles dans les langues indo-européennes* (Memoir tentang Sistem Huruf Hidup Primitif dalam bahasa-bahasa Indo-Eropa).⁷

Pendekatan dalam teks utama Saussure, CLG, umumnya dianggap menantang dua pandangan kontemporer: *Pertama*, pandangan rasionalis yakni aliran yang melihat bahasa sebagai cerminan pikiran dan didasarkan pada logika universal; dan *Kedua*, pandangan atau pendekatan historis yang menganggap sejarah bahasa tertentu bisa menjelaskan situasi bahasa pada masa yang sama.⁸ Kedua pandangan ini, bagi Saussure, mengandaikan bahasa sebagai suatu penamaan (*nomenklatur*). Maksudnya adalah, pencantuman kata-kata pada benda –baik yang nyata atau tidak– memiliki keterkaitan intrinsik antara nama dan obyeknya dan penamaan itu bisa ditentukan secara historis, bahkan secara pra historis. Menentang pandangan berpengaruh sebelumnya tersebut, Saussure menitikberatkan telaahnya pada hubungan antara unsur-unsur bahasa, bukan pada nilai intrinsiknya.

Untuk memahami pembacaan umum mengenai Saussure lebih jauh, kita perlu menelaah konsep-konsep kunci mengenai perbedaan *langue/parole*, *signifier/signified/referent*, pendekatan sinkronik dan diakronik dan sintagmatik/paradigmatik. Penjelasan lebih lanjut mengenai konsep-konsep kunci dalam Saussure akan dimulai dari distingsi utama, demikian menurut Schroeder, antara *langue* (sistem aturan-aturan) dan *parole* (*speech acts*).

1. Perbedaan Langue dan Parole

Ferdinand de Saussure membuat perbedaan dasar antara studi bahasa⁹ sebagai *langue* (*language*) dan *parole* (*speech*). *Langue*, bagi kebanyakan penafsir Saussure, adalah sebuah sistem aturan tanda (kata-kata dan makna) yang tidak tergantung pada *parole* yang didefinisikan sebagai tindak tutur atau pembicaraan yang dihasilkan oleh individu yang berbicara.¹⁰ Dalam konteks ini, *langue* bersifat esensial, sedangkan *parole* bersifat kontingen dan “kebetulan”. Sebagai sebuah sistem, *langue* merupakan suatu pengetahuan dan kesadaran mengenai sesuatu hal yang secara kolektif dimiliki oleh masyarakat tertentu. Sistem itu kemudian diwujudkan dalam *parole* –bentuk tertentu yang konkret.¹¹ Sebagaimana dituturkan William R. Schroeder dalam teks *Continental Philosophy: A Critical Approach*, *langue* adalah sistem yang mendasari (*underlying system*), terasimilasi secara pasif dan tidak secara eksplisit dibentuk oleh penutur, yang membuat tindakan berbicara itu mungkin, dapat dipahami dan

bermakna. Sementara *parole* terdiri dari tindakan-tindakan penggunaan bahasa oleh individu pada waktu tertentu; untuk membuat pernyataan-pernyataan, mengajukan pertanyaan, membuat komando, dsb.¹²

Schroeder lebih lanjut menulis bahwa sistem aturan (*langue-system*) merupakan fokus utama Saussure dalam menganalisis bahasa alamiah tertentu (*particular natural languages*). Sistem bahasa ini, sebagaimana diuraikan sebelumnya, bersifat kolektif dan *impersonal* dalam arti tidak diciptakan atau diubah oleh seseorang. Ketika seseorang mau melakukan perubahan aturan atau *langue*, perubahan-perubahan tersebut mesti diterima, diakui dan akhirnya digunakan oleh penutur lain sebagai syarat institusionalisasi (melembagakan perubahan itu). Dan, *langue* terdiri dari beberapa sistem seperti aturan-aturan fonetik, *grammar* (tata bahasa), semantik dan bahkan pragmatik.¹³ Kita bisa mengambil permainan catur sebagai contoh. Sebagaimana ada aturan-aturan yang menentukan langkah-langkah pemain catur, hal yang sama juga berlaku pada bahasa yang punya aturan-aturan bagi si penutur.¹⁴

Dilihat dari titik pijak tindakan wicara (*parole*), kreativitas dan intensi individu kelihatan penting. Namun, jika perspektifnya beralih ke titik pijak aturan-aturan implisit (*langue*), individu-individu hanyalah kendaraan bagi penerapan aturan-aturan tersebut. Individu-individu semata mewarisi aturan-aturan yang tidak diciptakan oleh mereka dan lalu mereproduksi perubahan aturan sebagai perubahan penggunaan bahasa. Implikasinya, menurut West, makna bahasa tidak dapat dijelaskan melalui terma subyektif seperti fenomenologi dan psikologi.¹⁵ Kontribusi utama pemikiran Saussure, tegas Schroeder, terletak di sini: titik pijak (*standpoint*) sistemik bahasa.¹⁶

2. Penanda dan Petanda

Bahasa dan sistem ekspresif lainnya terdiri dari tanda-tanda (*signs*). Saussure, masih mengutip analisis Schroeder, mengajukan tiga unsur tanda-tanda linguistik: *signifier* (penanda), *signified* (petanda) dan *referent* (rujukan). Kata “merah”, jika diambil sebagai contoh, sebagai tanda bahasa dapat dijelaskan sebagai berikut: *the signifier* (penanda) –kata merah– saat ditulis “m-e-r-a-h” terdiri dari konfigurasi tanda-tanda tertulis. Penanda mungkin saja dicetak dalam ukuran dan huruf yang berbeda atau ditulis tangan, tetapi selama masih berada dalam konfigurasi umum, konfigurasi perbedaan ini tetap menunjukkan “*the signifier*” atau tanda “merah” dalam bahasa Indonesia. *The signified*, petanda, adalah konsep yang tersituasi dalam sebuah sistem konsep-konsep warna, yang di dalam sistem tersebut merah dibedakan dari warna lain; dari ungu, kuning, dan seterusnya. *The referent*, rujukan, adalah setiap obyek yang dapat dijadikan contoh atau acuan warna merah: darah, tomat, *strawberry*, dsb. Konsep merah memuat cakupan warna yang lebih sempit yang memiliki hubungan dengan spektrum warna yang berkesinambungan. Dari uraian ini, bisa diketahui konsep-konsep biasanya dapat didefinisikan, sedangkan *referents* (rujukan) bercorak alamiah atau obyek-obyek yang diciptakan.¹⁷

Sebuah tanda terdiri dari penanda (*signifier*) tertentu (tanda, bunyi) yang

terhubung pada petanda (*signified*) tertentu (konsep, arti) yang ada dalam sebuah sistem diferensiasi yang kompleks. Contoh, *the signifier* “merah” secara tertulis berbeda dari gerah, terah dan perah. Setiap kata terhubung dengan *signified* (makna, konsep) yang berbeda. Pun, *the signified* merah berbeda dengan warna lain yang ditandakan: hitam, putih, hijau, dan sebagainya. Bahasa yang berbeda biasanya menggunakan *signifiers* yang berbeda untuk *signifieds* yang sama, contohnya “red” (merah) sama dengan merah (Indonesia), “rot” dalam bahasa Jerman dan “rouge” dalam Perancis. Meskipun terdengar sama, kadang *the signifier* mengacu pada *signifieds* yang berbeda: contohnya “bare” dan “bear”. Konteks pembicaraanlah yang menjadi petunjuk *signifier* mana yang digunakan.¹⁸ Dengan demikian, sebuah tanda (*a sign*) terdiri atas dua aspek yang berkaitan: 1) sebuah tanda atau suara dan 2) konsep atau arti. Aspek-aspek ini ada (eksis) dalam sistem-sistem asosiasi mereka sendiri yang menentukan identitas mereka.

Bagi Saussure, demikian tutur Schroeder, ciri paling utama mengenai tanda adalah hubungan antara penanda dan petanda yang tidak motivasional (*unmotivated*),¹⁹ arbitrer (sewenang-wenang) dan murni berdasarkan kesepakatan (*conventional*). Ciri ini dapat dilihat pada contoh mengenai tanda “merah” di atas. Tanda merah bisa diasosiasikan dengan beragam hal dan tidak mesti diasosiasikan dengan, misalnya, warna tomat. Tetapi, ketika sebuah hubungan antara sebuah penanda (*a signifier*) dan petanda (*a signified*) diciptakan, hubungan asosiasi tersebut terhabituiasi dan menjadi hakikat kedua (*second nature*) bagi penutur bahasa yang seakan-akan alamiah dan tak terhindarkan. Adalah penting untuk menegaskan kembali bahwa hubungan komponen-komponen tanda-tanda linguistik merupakan relasi-relasi yang arbitrer dan konvensional.

Kemudian, Saussure menjelaskan perihal nilai tanda. “Nilai” tanda (*the value of a sign*) adalah relasi pembeda dari terma lain dalam sistem bahasa. Schroeder memberi contoh: nilai merah dalam sistem bahasa (misalnya bahasa Inggris) yang hanya mengenal tiga tanda warna – yakni merah, kuning, biru – akan berbeda dengan merah dalam sistem yang mengenal 64 tanda warna (*a 64-color-term-language*). Nilai suatu tanda tidak pernah lepas dari sistem yang melingkungi. Sistem ini menentukan nilai masing-masing komponen tanda-tanda, dan jika sebuah istilah dalam sistem mengubah nilai, semua tanda-tanda lain akan mengubah nilainya sesuai dengan model yang berlaku. Saussure merumuskannya demikian: “*in language there are only differences, no positive terms.*” Tidak ada tanda yang dapat dimengerti kecuali dalam relasinya dengan tanda-tanda lain dapat dimengerti juga.²⁰

3. Pendekatan Sinkronik dan Diakronik

Dua pendekatan yang bertolak belakang namun berperan penting dalam analisis bahasa adalah pendekatan sinkronik dan diakronik. Apa perbedaan antara kedua pendekatan ini? Pendekatan diakronik artinya menguji perkembangan suatu sistem dari waktu ke waktu secara historis. Sementara, jika kita mempelajari suatu

sistem dalam suatu waktu tertentu saja (*given time*) maka yang diterapkan adalah pendekatan sinkronik.²¹

Saussure, dalam pandangan Schroeder, mengutamakan keunggulan dimensi sinkronik bahasa untuk memahami ciri bahasa itu sendiri; membebaskan bahasa dari historisisme dan memungkinkan konsepsi penalaran yang baru.²² Pendekatan sinkronik dalam bahasa “melihat” bahasa saat dipakai, bukan sebagai entitas abstrak dan universal yang mengalami evolusi gradual dalam waktu. Di sini bahasa adalah “masa kini yang hidup” dalam wicara. Maka, bahasa hanya bisa dipahami dari dalam dan tidak bisa direduksikan dalam suatu sejarah linguistik.

Pendekatan sinkronik Saussurian hendak membuka selubung relasi-relasi internal di antara unsur-unsur suatu sistem. Saussure, dalam hal ini, tidak bermaksud menjelaskan sistem itu, akan tetapi mau mencari kejelasan tanda-tanda yang digunakan dengan menghubungkannya pada tanda-tanda yang tidak digunakan, “*absent terms illuminate present terms*” (terma yang tidak hadir menjelaskan terma yang hadir). Karenanya, sistem tidak memiliki relasi motivasional dengan sistem lainnya, dan sejarah menjadi tidak penting maupun relevan dalam pendekatan ini.

4. Analisis Sintagmatik dan Paradigmatik

Analisis sintagmatik dimaksudkan untuk menguji urutan tanda-tanda: suatu pernyataan yang sama akan bernuansa lain jika susunan kata-kata diubah, seperti makna sebuah film yang dapat berubah jika diputar mundur. Bandingkanlah kalimat: “Orang bijak itu berkepala dingin” dalam bentuk deklaratif klasik dengan kalimat “Berkepala dingin orang bijak itu” –kalimat lebih puitis dan menghentak.²³

Sebaliknya, analisis paradigmatik menunjukkan beberapa urutan-urutan kata yang dikeluarkan dan menguji tanda-tanda yang digunakan diantara alternatif-alternatif lain yang mungkin mengisi tindak wicara tertentu. Kata “mahkluk”, “laki-laki” dan “perempuan” memiliki arti yang berbeda-beda meski mengacu pada “orang” (*person*). Makna masing-masing kata yang digunakan bersesuaian dengan konteks penggunaannya. Kedua analisis ini saling melengkapi dan bahkan lebih mengutuhkan ekspresi.

Untuk lebih memperjelas relasi antara kedua analisis, mari kita lihat contoh yang diajukan oleh John E. Joseph:

“Dalam kalimat “*Crime Pays*”, unsur *crime* (kejahatan) memiliki relasi sintagmatik dengan kata *pays* (membayar) yang menentukan susunan kalimat di antara kata-kata lainnya. Susunan ini bersifat relatif dan kata ‘*pays*’ dipengaruhi oleh huruf ‘s’ di akhir kata. *Crime* (kejahatan) juga mempunyai relasi-relasi paradigmatik dengan elemen lain yang tidak terhitung jumlahnya, termasuk dengan infleksi lain atau konteks kejahatan-kejahatan lainnya yang berubah-ubah konsepnya seperti *criminal*, *misdemeanour*, *grime*.”²⁴

MENUJU KE PERKEMBANGAN STRUKTURALISME

Strukturalisme berangkat dari bahasa. Sedikit menyimpulkan paparan mengenai Saussure sebelumnya, arti kata tertentu diberikan oleh bahasa (*language*) secara keseluruhan, sebagai sistem elemen-elemen yang terstruktur. Tidak hanya itu, arti kata tergantung pada relasi-relasi yang berbeda (*differential relations*) dan berlawanan di antara unsur-unsur.²⁵ Jelaslah bahwa Saussure adalah tokoh yang menginisiasi penjelasan terbentuknya makna dengan mengacu pada sistem perbedaan-perbedaan terstruktur dalam bahasa.²⁶ Bagaimana Saussure menjelaskan pembentukan makna? Dalam Saussure, bahasa mengkonstruksi makna dari dirinya sendiri melalui perbedaan konseptual dan suara. Bahasa tidak mencerminkan realitas eksternal obyek-obyek yang independen. Sistem makna diciptakan oleh serangkaian tanda yang dianalisis dari bagian-bagiannya: penanda (*the signifier*) – aspek material bahasa; dan petanda (*signified*) – aspek mental bahasa. Lebih jauh lagi, makna dihasilkan melalui proses sintagmatis (kombinasi linear antar-tanda yang membentuk kalimat); dan poros paradigmatis (mengacu kepada arena tanda, misalnya sinonim, yang menjadi sumber seleksi tanda).²⁷

Kerangka konseptual linguistik Saussurian lalu menjadi “model linguistik” yang diterjemahkan ke dalam kehidupan sosial dan kultural. Sebagaimana diuraikan sebelumnya, teks Saussure sering “dibaca” sebagai teks yang melampaui pendekatan “individualis” dengan pengutamaan pada “adanya” sistem atau struktur sebagai suatu totalitas yang sifatnya hipotetis. Sederet nama strukturalis yang dikenal, di antaranya, adalah Levi-Strauss dan Louis Althusser. Salah satu contoh yang disinggung dalam sketsa ini adalah teori strukturalis dan anti-humanis Marxisme Louis Althusser (1918-1990).²⁸

Gagasan yang digunakan oleh Louis Althusser adalah “*epistemological break*”, yang kemudian dielaborasi oleh Foucault, sebagai prinsip untuk menginterpretasi teori Marx (*Marx corpus*). Argumentasinya, Marx mengabaikan secara menyeluruh tulisan humanis awalnya untuk penteorian masyarakat yang seutuhnya saintifik. Althusser berpendapat bahwa akar Hegelian Marx dan teori alienasinya tidak relevan lagi untuk memahami proyek Marxis yang lebih matang. Ia lantas mengembangkan versi “strukturalis” Marxisme *orthodox* dan menghilangkan *insights* (wawasan) Gramsci, Lukacs, Mazhab Frankfurt dan Marxis kontemporer eksistensial (Sartre, Merleau-Ponty) yang cenderung humanis.²⁹

Althusser dikenal dengan sikap “anti-humanisme” karena menentang gagasan individu ada sebelum munculnya kondisi-kondisi sosial. Bagi Althusser, masyarakat merupakan suatu kesatuan struktural yang tersusun dari tingkatan-tingkatan otonom (hukum, budaya, politik) yang efektivitas dan artikulasinya ditentukan oleh ekonomi. Perbedaan antara berbagai tingkatan mencerminkan ciri keseluruhan unsur-unsur.³⁰

Lebih lanjut mengenai strukturalisme Althusser, agaknya Althusser berfokus pada hubungan di antara manusia (*persons*), kelompok-kelompok dan institusi-institusi dalam kerangka memahami dinamika sejarah dan untuk memperjelas

modus produksi –sebuah sistem relasi-relasi yang tidak kelihatan bagi orang-orang yang diaturnya. Modus produksi ekonomi adalah faktor penentu (determinan) yang paling utama atau jika mengikuti metafor strukturalis: suatu “struktur dalam.” Seperti strukturalis lainnya, Althusser menghilangkan pengalaman kesadaran diri (*the self-conscious experience*) yang dialami oleh agen-agen individu (dan dengan demikian menghilangkan tanggung jawab individu).³¹

Di sisi lain, anti-humanis Marxisme Althusser memunculkan problem yang sering dilekatkan pada analisis struktural, yaitu bagaimana mungkin gagasan subyek dihilangkan dalam praktek politik? Bukankah praktek politik revolusioner bergantung pada pilihan-pilihan deliberatif dari agen sejarah? Tidak jelas, pada akhirnya, apakah strukturalisme memberikan cukup ruang bagi politik. Problematika “pertanggung-jawaban” agensi politik muncul dalam strukturalisme.³²

MEMBACA KEMBALI SAUSSURE

Dalam bagian ini, teks Paul J Thibault, *Re-reading Saussure: The Dynamics of Signs in Social Life*, akan dicermati untuk melihat titik yang menentukan perbedaan pemikirannya mengenai distingsi utama *langue* dan *parole* dengan analisis Saussure lain. Bagi Thibault, problem utama yang diajukan Saussure sederhana saja: metode apa yang mesti digunakan oleh seorang *linguist* (ahli bahasa) dan keputusan-keputusan analitis apa yang mesti dibuatnya untuk memisahkan bahasa dari fenomena lain yang saling berhubungan dalam proses mempelajari desain internal bahasa itu sendiri. Metode yang lalu ditempuh adalah menjadikan bahasa dan relasi-relasi sistem-sistem internalnya sendiri sebagai obyek studi.³³

Selanjutnya, dalam studi bahasa tersebut, kadang sering disalahtafsirkan bahwa Saussure mengajukan suatu model bahasa yang statis dan tertutup. Kesalahan ini, demikian analisis Thibault, disebabkan oleh keputusan metodologis tentang pembatasan studi sistem bahasa.³⁴ Nah, pembatasan metodologis apa yang dilakukan oleh Saussure? Saussure memulai ilmu pengetahuan baru (*new science*) dengan membedakan ilmu bahasa (*linguistics*) ‘internal’ –sistem bahasa (*langue*) dan ‘eksternal’ –tindak tutur (*parole*).³⁵ Yang termasuk dalam studi linguistik eksternal adalah: studi bahasa yang berkaitan dengan (1) perkembangan historisnya; (2) institusi-institusi sosial; (3) perkembangan sastra bahasa; (4) sejarah politik (CLG : 41). Untuk membatasi obyek studi, ia mengutamakan pembahasan teoris terhadap *langue*.

Menurut Thibault, dalam pandangan Saussure yang dimaksud sistem bahasa adalah sebuah sistem istilah atau terma yang dihubungkan dengan perbedaan-perbedaan terdefinisi murni negatif. Inilah yang membedakan terma tertentu (*given terms*) dengan lainnya di dalam sistem yang sama.

Sekarang ini, pandangan dikotomis mengenai relasi antara kedua komponen ini –*langue* dan *parole*, mendominasi pembacaan akan Saussure. Distingsi ini lantas dinilai sebagai realitas konkret bahasa. Padahal, fakta aktualnya adalah distingsi tersebut semata teori *linguistics* (teori bahasa) yang tidak berhubungan secara inheren

dalam realitas konkret bahasa. Ada kesalahan membaca Saussure yang sangat serius dalam konteks ini yang muncul sebagai kebingungan memilah metodologi dan ontologi, demikian tegas Thibault. Saussure sendiri menyadari dengan problem metodologis yang dihadapi, yakni kesulitan memisahkan *langue* dan *parole*,³⁶ sebagaimana diungkapkan Saussure:

Language (langage) at each instant implicates at the same time an established system and an evolution; at each moment, it is an institution in the present and a product of the past. It seems at first glance very simple to distinguish between this system and its history, between what it is and what it was; in reality, the relationship which unites these two things is so close that it is difficult to separate them (CLG : 24)

(Bahasa terkait dengan sistem yang sudah mapan dan sekaligus sebuah evolusi, bahasa merupakan institusi masa kini dan produk masa lalu. Sekilas, nampak mudah untuk membedakan antara sistem bahasa dan sejarahnya, antara apa bahasa itu sekarang dan di masa lampau, dalam realitas hubungan antara keduanya –*langue* dan *parole* (tambahan dari Penulis)– sedemikian dekat sehingga sulit untuk memisahkan keduanya (CLG : 24).

Uraian Saussure di atas bukan hendak menunjukkan “realitas” konkret dan bahasa yang hidup (*living language*), melainkan dalam perspektif metodologis. Saussure, tegas Thibault meyakinkan, tidak secara ontologis memisahkan bahasa (*language/langage*) ke dalam dua bagian. Sebaliknya, teori linguistik, sebagaimana dimaksud oleh Saussure, membuat pembedaan metodologis dan, karenanya semata pembedaan epistemologis antara *langue* dan *parole*.³⁷

Memasuki persoalan apakah peran individu dalam Saussure, hubungan *parole* dan individu penting untuk ditelusuri. Saussure seringkali “dituduh” merepresi (menekan) peran individu, seperti dalam Hodge dan Kress (1988 : 16-17), dalam proses sosial pembentukan-makna (*meaning-making*). Sementara bagi Thibault pandangan pengamat yang demikian tidak tepat. *Parole*, demikian Thibault berusaha menjelaskan, adalah terma yang mempunyai peranan penting dan memberi ruang bagi individu dalam dua hal:³⁸ *Pertama*, pada individu melekat kekuatan kausal (penyebab), oleh karenanya tindakan manusia memiliki kehendak, tujuan, kecerdasan dan intensi; *Kedua*, individu adalah makhluk biologis yang dikaruniai kemampuan neuroatomis (*neuroatomical*) dan *neurophysiological*. Dalam konteks pembedaan *langue* dan *parole*, Saussure menyatakan:

Parole is on the contrary an individual act of will and intelligence in which it is necessary to distinguish: 1) the combinations by means of which the speaking subject uses the code of the language system with a view to expressing his personal thoughts; 2) the psycho-physical mechanism which allow him to externalize these combinations

(CLG : 30-1)

(*Parole* adalah tindakan individu yang memiliki kehendak dan kecerdasan yang penting untuk membedakan: 1) gabungan-gabungan yang menjadi sarana subyek penutur untuk menggunakan kode sistem bahasa dengan maksud mengekspresikan pemikiran pribadinya; 2) mekanisme psiko-fisikal yang memungkinkannya mengeksternalisasi gabungan-gabungan ini)

Tetapi Saussure tidak mereduksi struktur-struktur, bentuk-bentuk dan relasi-relasi sosial-semiologis ke dalam individu semata. Poin yang mau disampaikan Saussure adalah pengguna bahasa yang individu, dalam tindak *parole*, menggunakan sumber-sumber semiologis-sosial (*social-semiological*) *langue* untuk mengekspresikan pemikiran-pemikiran mereka.³⁹

CATATAN PENUTUP

Setelah menguraikan pokok-pokok pikiran Saussure dalam perspektif “umum” dan Thibault, di penghujung sketsa, saya hendak menguraikan beberapa catatan penutup:

Pertama, saya mau berbagi sedikit pengalaman terdahulu. Waktu kecil, saya kadang bertanya dalam hati: “Bagaimana saya bisa mulai berkata-kata? Apakah arti sebuah kata dan bagaimana orang lain bisa memahami apa yang saya ucapkan?” Cukup lama terkubur, persentuhan saya dengan teks Saussure membuka kembali pertanyaan-pertanyaan ‘kecil’ itu. Perlahan, Saussure menjadi “guru” bagi si kecil. Jika saya menanyakan langsung pada Saussure bagaimana saya belajar berbicara, maka kiranya Saussure akan menjawab: “Seorang anak belajar bicara bukan dengan mempelajari arti kata-kata, bukan dengan menambah perbendaharaan kata, akan tetapi dengan membuat perbedaan dasar antara kata ayah dan ibu, saya dan orang lain, baik dan buruk...”

“Jawaban” Saussure penting untuk dicamkan. Terlebih, adalah hal yang menarik jika kita mengetahui proses pembentukan makna dalam Saussure sebagaimana dipaparkan sebelumnya. Dalam hal konsekuensi pemaknaan Saussurian, saya sependapat dengan David West yang menyatakan tidak adanya korelasi antara unsur-unsur mengakibatkan penerjemahan antara bahasa-bahasa selalu tidak sempurna. Konsekuensi lainnya adalah penguasaan bahasa melibatkan penguasaan akan suatu sistem tertentu termasuk distingsi-distingsi dan hal-hal yang saling berlawanan di dalamnya.

Kedua, linguistik struktural yang diangkat Ferdinand de Saussure telah menginspirasi pendekatan yang dikenal dengan strukturalisme.⁴⁰ Sampai di sini, upaya sistematis untuk membuka “struktur mental” dalam Saussure tidak mengundang perbedaan pandangan di antara pengamatnya. Persoalan muncul saat terjadi perbedaan tafsir mengenai status subyek penutur yang mengarah ke

penegasian peran subyek termasuk kesadaran manusia (anti-humanis) dalam Saussure. Pandangan komentator seperti David West dan juga Schroeder yang menyatakan pemikiran Saussure berpusat pada bahasa dibandingkan dengan pembicaraan (*the speaking*) atau interpretasi subyek. West berujar: ⁴¹

"Overall, the structural analysis of meaning reinforces the anti-humanist implication of Saussurian linguistics, because meaning can no longer be attributed to individual speaking subjects. (Keseluruhan, analisis struktural makna menguatkan implikasi anti-humanis linguistik Saussurian, karena makna tidak lagi dihubungkan dengan subyek individu yang berbicara).

Ini memunculkan konsekuensi ada "yang hilang" dalam bahasa sebagai sistem tanda-tanda (kata-kata dan makna/*meanings*): subyek individu yang berbicara dalam arti "*actual speech*" (tindak tutur yang dimungkinkan oleh bahasa).⁴²

Sebagaimana ditunjukkan pada bagian "Membaca Kembali Saussure", argumentasi "umum" ala West dan Schroeder ditentang oleh Thibault. Saya mencoba memahami dasar argumentasi Thibault dan menilainya "masuk akal." Sejauh ini, distingsi *langue* dan *parole* menjadi dasar "pembenar" bagi pengamat yang menyatakan pemikiran Saussure anti-humanis. Ini memunculkan persoalan subyek atau peran agensi dalam pembentukan makna. Dalam Louis Althusser, kita bahkan melihat adanya "tanda tanya besar" mengenai peran agen subyek dalam politik. Mengikuti pendapat Thibault, saya pikir persoalan 'subyek' menjadi tidak terlalu relevan untuk dipertanyakan karena 'strukturalisme' Saussure tidak hendak menghilangkan subyek tetapi "menunda" sementara analisis lebih jauh mengenai subyek secara epistemologis karena pembatasan metodologis. Kita perlu mengingat kembali bahwa penggunaan bahasa dalam Saussure adalah sebagai metode, 'pemisahan' *langue* dan *parole* adalah persoalan konsekuensi metodologis-epistemologis, bukan dikotomi ontologis yang seolah-olah menempatkan *langue* sebagai "ada" dan *parole* "yang tidak ada."

Pokok penting yang mau ditunjukkan Saussure adalah *langue* dan *parole* merupakan hasil keputusan *meta-teori* untuk memisahkan fenomena bahasa dalam segenap heterogenitas dan keberagamannya ke dalam dua area penyelidikan. Thibault bahkan lebih jauh menyatakan: "kehidupan sosial membawa kita pada pengalaman-hidup pembentukan makna, dibandingkan dengan sistem abstrak *langue*. Dan kehidupan sosial adalah domain (wilayah) *parole*."⁴³ Sementara, analisis seperti West agaknya tidak begitu yakin dengan dikotomi *langue* dan *parole*. Misalnya tersirat dalam kalimat West berikut: "...It seems obvious to Saussure that language exists as a system of signs independently of the particular 'speech acts' of individual speaking subjects."⁴⁴ Ia hanya menyatakan "agaknya jelas bahwa sistem tanda bahasa terlepas dari tindak tutur individu".

Oleh karena itu, saya pikir penting untuk melakukan suspensi (penundaan) atas argumen anti-humanis Saussure. Sementara ini, cukuplah Saussure dikenal sebagai seorang tokoh yang melansir strukturalisme. Oleh karenanya, pelekatan

anti-humanis, penyingkiran peran kesadaran manusia pada Louis Althusser, tokoh strukturalis yang dicontohkan dalam bagian sebelumnya, mestinya juga dilepaskan dari penilaian adanya pengaruh Saussure terhadapnya.

Selain itu, argumentasi lain yang menghantarkan Saussure pada strukturalisme adalah pendekatan “sinkronik”-nya dan penolakan atas pendekatan diakronik. Dalam pandangan umum Saussurian, studi bahasa mesti diputus secara radikal dari pendekatan diakronik yang mempelajari perubahan bahasa dari waktu ke waktu.⁴⁵

Meskipun bukan fokus utama dalam sketsa ini, saya pikir penting untuk menyinggung sedikit bahwa menurut Thibault, pendekatan sinkronis tidak memiliki prioritas aksiologis di atas pendekatan diakronis.⁴⁶

Namun, meskipun menganggap Saussure tidak ‘membuang’ pendekatan sejarah, Thibault sendiri lupa “membaca” Saussure dari konteks kemunculan strukturalisme, yaitu ‘perlawanan’ terhadap dominasi humanisme Pencerahan. Di sini, saya mengira para komentator umum lebih kontekstual dalam memposisikan Saussure di arus pergeseran filsafat. Apakah sebenarnya Saussure seorang ‘moderat?’ Ia menolak humanisme ekstrem tetapi tidak sepenuhnya menghilangkan peran subyek. Sementara, pertanyaan itu saya jawab: “Ya.”

Terakhir, persoalan klasik strukturalisme yang diringkaskan dalam pertanyaan: “Jika makna-makna tidak diwarisi dari masa lalu dan bukanlah ciptaan dari “*intending subjects*”, bagaimana makna (*meanings*) itu dapat dijelaskan” masih terus perlu dieksplorasi jawabannya supaya tidak berhenti pada komentar umum yang menutup kemungkinan sifat ‘humanis’ dalam Saussure.

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program Magister Ilmu Filsafat STF Driyarkara, Jakarta

¹ David West, *An Introduction to Continental Philosophy*, Polity Press: UK & USA, 1996, 154. West juga mencoba menjawab pertanyaan: Sejauh mana, dalam hal apa, nasionalisme pencerahan cenderung memberikan keistimewaan terhadap Subyek? Filsafat rasionalisme dalam periode modern menganggap nalar manusia (*human reason*), atau subjektivitas, bertanggung jawab atas validitas kepercayaan, nilai-nilai dan keputusan-keputusan. Penentu satu-satunya dan memadai mengenai kebenaran, kebaikan dan keadilan adalah nalar manusia. Rasionalisme juga menantang otoritas warisan tradisi, kebijaksanaan klasik atau klaim supernatural agama-agama/gereja. Pengetahuan, nilai-nilai dan kekuasaan ditempatkan dengan lebih baru dan “aman” karena diberikan fondasi-fondasi yang lebih rasional.

² *Ibid.*, 159.

³ *Ibid.*, 164

⁴ William R Schroeder, *op.cit.*, 243-245

⁵ Thibault, Paul J, *Re-reading Saussure: The Dynamics of Signs in Social Life*, Routledge: London & NY, 1997, 4. Semua kutipan teks CLG bersumber dari buku yang ditulis Paul J Thibault ini.

⁶ William R Schroeder, *Continental Philosophy: A Critical Approach*, USA/UK/ Australia : Blackwell Publishing, 2005, 245.

- ⁷ John Lechte, *50 Filsuf Kontemporer : Dari Strukturalisme sampai Postmodernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2001, hlm 233 (Diterjemahkan dari John Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, Routledge : London&NY, 1994, oleh A. Gunawan Admiranto).
- ⁸ *Ibid*.
- ⁹ *Language* (bahasa) sendiri dapat diartikan sebagai: *a set of words which are systematically differentiated from one another in sound and conceptually*. Bdk Philip Petit, *The Concept of Structuralism : A critical Analysis*, Dublin: Gill&Mac Millan, 1975, 7
- ¹⁰ Distingsi utama *langue* dan *parole* ini diangkat dalam banyak literatur seperti Kuper, Adam, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*, Jakarta: PT Grafindo Persada, 2000 (penerjemah : Haris Munandar, et.al), hlm.1064; West, *op.cit*, 164
- ¹¹ Jean Piaget, *Strukturalisme* (Penerjemah : Hermoyo), Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1995, xi
- ¹² Schroeder, *op.cit*, 245
- ¹³ *Ibid*, 246
- ¹⁴ Distingsi utama dalam Saussure ini sebagian besar didasarkan pada penjelasan William R Schroeder, *Continental Philosophy : A Critical Approach*, USA/UK/Australia: Blackwell Publishing, 2005, 245-249
- ¹⁵ West, *op.cit*, 164. Lebih jelasnya West mengungkapkan sebagai berikut : *the meaning of language cannot be accounted for in the subjective terms of either phenomenology or psychology. Meaning cannot depend on the subject's conscious acts of intending or meaning, as phenomenology suggests, any more than it can be understood as the product of some kind of psychological or mental association between sign and meaning*.
- ¹⁶ *Ibid*, 246
- ¹⁷ Schroeder, *op.cit*, p. 246
- ¹⁸ *Ibid*.
- ¹⁹ Yang dimaksud dengan *motivation* adalah : *observable physical phenomena, physical stimuli and physical forces, or to internal drive states* (Thibault, 1997, 292)
- ²⁰ Perbedaan tanpa istilah positif menyatakan, secara tak langsung, bahwa dimensi bahasa ini harus tetap tidak bisa dipahami karena pasti tidak bisa dikonsepkan atau secara efektif tidak bisa dikonsepkan (bdk John Lechte, *50 filsuf kontemporer*, *op.cit*, hlm 170-171)
- ²¹ Schroeder, *op.cit*, p. 247
- ²² John Lechte, *op.cit*. p. 61
- ²³ Schroeder, *op.cit*, p. 248
- ²⁴ John E Joseph, "Structuralist Linguistics : Saussure", *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*, Chicago & London: Fitzroy Dearborn Publishers, 1999, 523
- ²⁵ Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, arti kata biru, misalnya, tergantung pada warna tertentu yang bertentangan. Biru itu bukan kuning, bukan hijau, dstnya. Perbedaan bahasa membentuk distingsi konseptual yang berbeda, membentuk batasan konseptual masing-masing pula.
- ²⁶ Chris Barker menganut pandangan umum bahwa Saussure lebih mengutamakan eksplorasi aturan dan kesepakatan yang mengatur bahasa (*langue*) ketimbang pemakaian dan ujaran individual dalam kehidupan sehari-hari (*parole*). Atau, singkatnya, Saussure lebih memperhatikan struktur bahasa daripada pemakaian bahasa sehari-hari. Struktur yang membentuk tata bahasa yang memungkinkan munculnya makna, lihat Chris Barker, *Cultural Studies Theory and Practice*, Sage Publications: London, California, New Delhi, 2000, 89
- ²⁷ *Ibid*, 88-80
- ²⁸ Louis Althusser (1918-90) dilahirkan di Algeria dan belajar filsafat di Ecole Normale Supérieure, dia lalu bergabung dengan Partai Komunis Perancis pada tahun 1948 yang mempengaruhi proyeknya "kembali" ke pembacaan Marx yang lebih ortodoks – yang menolak pentingnya Marx muda yang humanis. Althusser meninggal di penjara, setelah dituduh mencekik isterinya beberapa tahun sebelumnya. Bdk Schroeder, *op.cit*, 260. Seperti Saussure, pendekatan yang dilakukan Althusser menarik beberapa kalangan: strukturalisme yang ahistoris dan sinkronis; dan ia menawarkan alternatif terhadap historisisme dan idealisme yang mendominasi intelektual Perancis sejak kebangkitan minat akan Hegel di tahun 1930. Bdk. West, *op.cit*. 167

²⁹ *Ibid.*

³⁰ John Lechte, *op.cit.*, 66-72

³¹ Schroeder, *op.cit.*, 260-261. Menambah informasi mengenai Althusser, interpretasi Althusser akan Marx juga ditujukan untuk "melawan" upaya Sartre untuk menggabungkan 'insights' eksistensialisme dan Marxisme. Juga secara diametrikal melawan Marxisme dan Mazhab Frankfurt. Namun, sangat bertolak belakang, Althusser melihat Stalinisme sebagai bentuk humanisme. Baginya, humanisme sosialis adalah sebuah formasi ideologis yang merefleksikan masalah-masalah (problems) yang tidak terpecahkan selama periode stalinis di Uni Sovyet. Dalam karyanya '*Ideology and Ideological State Apparatuses*' dimuat relasi struktural Althusserian antara "*autonomous state*" dan "*non-state apparatuses*" yang dinilai oleh kritikus sejalan dengan "semangat teori asli Marx" meskipun tidak banyak penambahan yang dilakukan. Lebih radikal lagi, Althusser mengajukan argumentasi: dimensi historis dalam teori Marx dapat menjadi subyek bagi analisis strukturalis serupa. Lihat West, *op. cit.*, 167

³² West, *ibid.*, 168

³³ Dalam Saussure, linguistik dikonstitusi sebagai penyelidikan saintifik yang otonom (*autonomous realm*) saat bahasa dikonstitusi sebagai suatu obyek penyelidikan saintifik dalam kebenarannya sendiri. Teks CLG : 34 menjelaskan sebagai berikut : *Why is it that semiology is not yet recognized as an autonomous science, having like all the others its own object? This brings one full circle: on the one hand, there is nothing more suitable than the language system for allowing the nature of semiological problem to be understood; but, in order to pose it in appropriate way, it has almost always been approached as a function of something else, from other points of view. There is first of all the superficial conception of the general public: it sees the language system as nothing more than a nomenclature, which suppresses all research on its true nature.*

³⁴ Thibault, *op.cit.*, 5. Pembatasan ini perlu dilakukan karena pengetahuan Saussure yang komprehensif mengenai faktor-faktor sejarah, geografi dan dialektikal yang termuat dalam CLG.

³⁵ *Ibid.*, p. 6

³⁶ *Ibid.*, 6

³⁷ *Ibid.*, 7

³⁸ *Ibid.*, 24

³⁹ *Ibid.*, 24. Gagasan-gagasan seperti kehendak individu, intensi dan tujuan adalah bentuk-bentuk penjelasan yang berciri partisipasi individu dalam interaksi linguistik dari titik pijak individu-individu yang menggunakan bahasa. Dalam membuat distingsi analitis antara langue dan parole, Saussure sangat memahami bahwa perubahan dan stabilitas dalam sistem bahasa tidak dapat dijelaskan, secara teoritis, dengan membedakan domain ontologis dalam disposisi-disposisi psikologis atau kemampuan neuroatomis.

⁴⁰ *Structuralism is the systematic attempt to uncover deep universal mental structures as these manifest themselves in kinship and larger social structures, in literature, philosophy and mathematics, and in the unconscious psychological patterns that motivate human behavior.* (Strukturalisme adalah upaya sistematis untuk membuka selubung struktur mental universal yang dalam, yang memanifestasi diri mereka dalam kekerabatan dan struktur-struktur sosial yang lebih luas, dalam sastra, filsafat dan matematika, dan dalam pola-pola psikologis ketidaksadaran yang memotivasi perilaku manusia. (Kurzweil, *The Age of Structuralism*, 1)

⁴¹ West, *op.cit.*, 166

⁴² *Ibid.*, 164-165

⁴³ Lihat bagian Postscript dalam Thibault, *loc.cit.*

⁴⁴ West, *op.cit.*, 164 Thibault, Paul J, *Re-reading Saussure: The Dynamics of Signs in Social Life*, Routledge: London & NY, 1997 West, David, *An Introduction to Continental Philosophy*, Polity Press: UK & USA, 1996.

⁴⁵ Semacam filologi klasik yang menelusuri makna dan karakter fonetik kata-kata dalam bahasa kontemporer ke akar-akar mulanya. Lagipula, pendekatan diakronik tidak pernah betul-betul menjelaskan bagaimana suatu bahasa bekerja. Kalaupun akar etimologis dari sebuah kata dapat dilacak, tidak ada yang menjamin bahwa kata tersebut belum berubah maknanya dengan radikal

di waktu sekarang. Dalam beberapa kasus, kita perlu untuk menciptakan (arti) dari akar kata itu sendiri, dan kita tidak dapat merujuknya pada etimologi tanpa jatuh pada "a vicious regress". Saussure mengusulkan pendekatan sinkronis yang mencermati bahwa arti dan fungsi bahasa tergantung pada fakta-fakta mengenai sistem tanda-tanda dan makna yang ada (*existing system*), dibanding pada cerita genetis atau pengembangan cerita mengenai asal-usul sistem ini, Bdk. David West, 164-165

* Thibault, *op.cit*, 80-81

DAFTAR PUSTAKA

- Barker, Chris. 2000. *Cultural Studies Theory and Practice*. Sage Publications: London, California, New Delhi.
- Joseph, John E. 1999. "Structuralist Linguistics : Saussure," *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*. Chicago & London: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Kuper, Adam. 2000. *Ensiklopedi Ilmu-ilmu Sosial* (terj. Haris Munandar, et.al). Jakarta: PT Grafindo Persada.
- Lechte, John. 2001. *50 Filsuf Kontemporer : Dari Strukturalisme sampai Postmodernitas*. Yogyakarta: Kanisius. Diterjemahkan dari John Lechte. 1994. *Fifty Key Contemporary Thinkers*. Routledge: London & NY oleh A. Gunawan Admiranto.
- Petit, Philip. 1975. *The Concept of Structuralism : A critical Analysis*. Dublin: Gill & Mac Millan.
- Piaget, Jean. 1995. *Strukturalisme* (Penerjemah : Hermoyo). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Schroeder, William R. 2005. *Continental Philosophy: A Critical Approach*. USA/UK/ Australia: Blackwell Publishing.

COSMOPOLITANISM

Stan van Hooft*

Abstract: This entry describes three kinds of cosmopolitanism: lifestyle cosmopolitanism, political cosmopolitanism and ethical cosmopolitanism. The first alludes to recreational and consumption practices in the West that embrace the cultural products of exotic places and peoples. The second refers to proposals and programs that seek to reform global political institutions such as the UN and the World Bank so that they become more responsive to the human rights of individuals around the world rather than to the national interests of member countries. The third described the attitudes and commitments of cosmopolitans around the world as they reject nationalism, promote human rights, seek global justice and pursue world peace.

Keywords: Citizenship, communitarianism, global justice, human rights, humanitarian intervention, international law, multiculturalism, nationalism, patriotism, refugees, peace, sovereignty, state, tolerance, United Nations, war, Westphalia.

The philosopher, Diogenes the Cynic, in the fourth century BCE, was the first person known to have described himself as a cosmopolitan. Asked where he came from and where he felt he belonged, he answered that he was a "citizen of the world" (*kosmopolitês*). There are many dimensions to being a citizen of the world and many ways to realize such a stance. Accordingly, the term "cosmopolitanism" has been used to designate a variety of positions. We can distinguish at least three kinds of cosmopolitanism: lifestyle cosmopolitanism, political cosmopolitanism and ethical cosmopolitanism.

LIFESTYLE COSMOPOLITANISM

Contemporary forms of lifestyle cosmopolitanism involve an interest in world cultures and religions, artistic productions from around the globe, travel, and cross-cultural urban lifestyles. In an era of globalization, the whole world becomes available to people in economically developed societies through their television screens, newspapers and the internet. Sophisticated people enjoy world music, foreign films, and entertainments drawn from around the globe. While traditionally the novel has been seen as articulating national identity, globalization is

currently prompting the emergence of a new sub-genre of the novel that is adept at imagining global community and the travails of ethnic diasporas. The very notion of national identity has become fluid as people live in multicultural societies, enjoy the cultural productions of immigrant communities, and travel to all parts of the world in order to participate – even as fleeting outsiders – in forms of life very different from their own.

In past times, people with such international outlooks were often deemed as footloose and insufficiently embedded in their own national cultures and forms of identity. Like Jews and Gypsies, they were seen as having an insufficient sense of loyalty to the nation-state. If nationalism was a cultural development especially strong in the Europe of the nineteenth century, cosmopolitanism was seen as its undesirable obverse. But, with a combination of dismay at the horrors perpetrated in the name of nationalism in the two world wars of the twentieth century and an embrace of the international outlook required by economic globalization, cosmopolitanism has become, in the twenty-first century, a position that can be deemed ethically positive: one that embraces the cultures of others in a spirit of tolerance and dialogue and that accepts cultural and even moral pluralism around the world and refuses to impose its own value perspectives onto the lives of distant others. Lifestyle cosmopolitans are not afraid or dismissive of the difference of others. They do not, like missionaries, seek to replace exotic cultures and practices with their own, and they do not, like some executives of multi-national corporations, see the world simply as a borderless arena for exploitation. Rather, they are sensitive to, and seek to preserve, the ways of life of exotic, indigenous and distant peoples.

And yet there continues to be tension between such a global outlook and the claims of local belonging. The latter claims are today made in the name of communitarianism. If the nation-state is not always the appropriate object of loyalty for communitarians, one's ethnicity, one's religious community, one's language community, or whatever other grouping might help to define one's identity, certainly is. Communitarians stress the embeddedness of individual persons in their identity-forming communities and argue that, just as one's values flow from these community contexts, so one's loyalty and solidarity should be primarily directed upon them. However, while many cosmopolitans can acknowledge these more local affiliations, they also embrace forms of identity, normativity and loyalty that are more universal in scope. We will explore the practical implications of this stance more fully presently.

POLITICAL COSMOPOLITANISM

Political cosmopolitanism applies the international outlooks just described to the context of international relations and global politics. There is a fundamental contradiction among the moral concepts which apply to international relations.

The treaty of Westphalia of 1648 brought the thirty years war in Europe to an end by defining the rights of rulers over states and limiting their rights in relation to other states. It established the notion of a nation-state as a political entity with the right to rule itself in whatever way it saw fit and to defend its territorial and national integrity against other, competing states. European powers spread this concept to the rest of the world through colonization and conquest and it has become firmly entrenched in international law and in the charter of the United Nations as the concept of the sovereignty of states. For many political theorists, especially those of a realist persuasion, this notion of state sovereignty is the bed-rock of international law and licenses any diplomatic, military and even commercial activities that extend the state's influence and power and enhance its national interest. In this outlook, readiness for war becomes an inescapable stance for nation-states that wish to preserve their identity and capacity for self-determination in a hostile world. Moreover, national governments are justified in rejecting as violations of their sovereignty any interference in their internal affairs on the part of other nation-states or other outside agencies such as non-government organizations (NGOs).

This assertion of sovereignty is, however, called into question by the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) propagated by the UN in 1948. Not only does this declaration list a significant number of rights which it says are held by all human beings just by virtue of their being human beings, but it gives to all nations of the world the responsibility to defend and uphold those rights. This suggests, and subsequent declarations by the UN confirm, that states have a responsibility not just to defend and honor the human rights of their own citizens, but also of the citizens of other states in the event that the governments of those states do not themselves defend those rights. If a tyrant oppresses his own people or a minority group within his country, the defense of universal human rights can license what has come to be known as humanitarian intervention. Such interventions may range from the provision of food aid for starving populations to military invasion in order to remove a government that violates the rights of its people. In this way the rights of state sovereignty come into conflict with the universal human rights of individuals.

The central premise of political cosmopolitanism is that, in this conflict, preference should be given to the rights of individuals rather than the rights of states. We will return to the practical implications of this position when we discuss ethical cosmopolitanism below.

Closely linked to this stance will be the realization that many international wars (as opposed to civil wars, rebellions and wars of national liberation) are based upon the need to project the power of the nation-state onto the world in pursuit of its national interest and sovereignty. Accordingly, cosmopolitans argue that the ideal of lasting international peace requires a reduction of the rights associated with sovereignty and of the autonomy of states.

The specific proposals that flow from this stance will vary. At one end of the range of possibilities will be advocacy of world government. It is argued that, just as Thomas Hobbes had argued that a civil society could only emerge from a violent state of nature if a Leviathan with absolute power ruled such a society, so global peace and the preservation of human rights can only be achieved if the analogous state of nature that exists in a world occupied by mutually aggressive nation-states were transformed into a global society bound by international laws that could be imposed and policed by a supreme power. However, even Immanuel Kant, who was possibly the first modern philosopher to advocate this idea, quickly came to realize that the potential for global tyranny in such a proposal was too great to be acceptable. Without any countervailing force to contain the power of such a global authority, the risk of oppression and exploitation imposed by a political elite on a global scale is simply too great for any liberal minded political theorist to accept. Of course, if you consider that you are possessed of all the requisite knowledge and insight to rule the world justly you will not adopt such an apprehensive position. Advocates of Platonic philosopher-kings, of the universal rule of Christendom, of a worldwide Caliphate, or of the international dictatorship of the proletariat feel no such inhibition.

Another argument against global government points to the practical and instrumental necessity of states. It is argued that there need to be territorially based legal jurisdictions with the prerogatives and duties of states in order to secure the rights of citizens and just distributions of social goods, and that these duties could not practicably be performed by a global government. Just as we need municipal authorities to clean the city drains and dispose of garbage, and provincial governments to look after schools and hospitals, so we need national government to police laws (many of which will be based on traditions and norms that are not applicable universally), gather taxes and distribute social goods in the light of local conceptions of the good life, regulate and defend the property rights of local corporations, and secure human rights in forms that are acknowledged in the relevant regions. While many of the norms that governments ought to apply have universal validity, their articulation and application will be locally colored. As well, claimants of human rights need local authorities to appeal to in the event that their rights are violated. Moreover, it is argued that whatever internationally binding laws and instruments are put in place that might limit state sovereignty or even establish a global government, it is only the governments of nation-states that are empowered to enter into such agreements.

For his part, Kant advocated a world-wide federation of sovereign states in which states would bind themselves to a number of basic rules of international cooperation – including rules for the proper conduct of war – in order to secure lasting peace between them. Central to his prescriptions was the idea that democratic states are more likely to live at peace with each other than absolute monarchies. Peoples capable of democratic self-determination would be less likely to go to war with other peoples because they would know that they themselves would

suffer the costs of doing so. Whereas monarchs can usually protect themselves from these costs, ordinary people cannot.

This link between international cooperation and forms of government has been elaborated by John Rawls in his book *The Law of Peoples* where he argues that if the representatives of peoples were to gather together in order to design an international system of cooperation they would endorse a set of principles that would embrace both sovereignty and any limitations upon such sovereignty as would guarantee lasting peace between them and the protection of human rights. Rawls did not think it necessary that all peoples entering into such a compact would need to be governed democratically. Even if their governments were despotic, it would be enough to secure peace and cooperation if their representatives were reasonable in their approach to the imagined global contract. Many cosmopolitan thinkers have criticized Rawls's account on the ground that it is still statist in form. It gives too much credence to the alleged values of national sovereignty and to the prerogatives of ruling elites and thereby gives insufficient weight to the full range of human rights expounded in the UDHR. However this may be, what is valuable about Rawls's contribution to the debate is his recognition of global values pluralism. Not only does the world contain governments of many forms – many of them despotic and illiberal – but the world also contains many political philosophies – including theocratic, autocratic and liberal. Some illiberal governments may yet be decent in that they provide for a minimal set of basic human rights for their citizens. A peaceful world must be one in which there is tolerance and coexistence despite these differences. Kant's federation of democratic states would not cover much of the earth's surface. A genuine world community cannot be based upon the assumption or global imposition of Western liberal values. Political cosmopolitanism should not be seen as liberalism become imperialistic.

Whatever the quandaries that cosmopolitanism poses for political theory, however, the fact is that the world community has evolved in such a way that state sovereignty is, in fact, being reduced. In the context of globalization there is an ever greater need for international law and other binding forms of cooperation. Even if it is merely to protect property rights in cross-border commercial transactions, all countries have to respect international legal jurisdictions. Newly emerging global needs such as those relating to the protection of the environment, the sustainability of ocean fisheries, standards of interconnectivity in communications and technology, along with the regulation of international financial arrangements have led to an acceptance of global institutions such as the UN, the World Bank, the General Agreement on Tariffs and Trade (GATT), agreements on the control of nuclear arms, and so forth, which all serve to reduce the scope of state sovereignty.

If advocacy of global government is one end of the spectrum of possibilities within political cosmopolitanism, then advocacy of global democracy is the other. What is envisaged here is that delegates to such international institutions

as mentioned above should not be appointed by the political elites that rule the countries from which they come, but should be elected by the peoples that they represent. If bodies such as the UN could include a people's chamber to which delegates are directly elected by the world's peoples a new level of responsiveness to democratically formed global political agendas could be shown by these bodies. The European Parliament is often offered as an example of what might be possible along these lines. Whether this proposal is feasible in the context of current global politics is not a question that political philosophers of a more utopian bent allow themselves to be deflected by.

ETHICAL COSMOPOLITANISM

It will be clear that moral concepts and ethical considerations hover on the horizons of the issues central to political cosmopolitanism. The most central of these is the concept of human rights. This concept, in turn, expresses a central tenet of ethical cosmopolitanism: namely, that all human beings are of equal moral value irrespective of nationality, ethnicity, religion, gender or race. Ethical cosmopolitanism demands of every individual the world over that they take the rights of all other individuals in the world into consideration in every one of their morally significant decisions. Ethical cosmopolitanism is a form of global moral egalitarianism which forbids any form of discrimination on the basis of nationality, ethnicity, religion, or race except where such discrimination could be justified on globally valid principles of justice. Ethical cosmopolitanism is more than a set of globally valid norms, however. It is also evinced in a typical set of attitudes.

Against nationalism

Cosmopolitans are suspicious of nationalism, all forms of chauvinism, and even patriotism. They criticize the insularity of many education systems in which the history, geography and culture of the students' own country are taught almost to the exclusion of those of other countries. Ignorance of other peoples is identified as a source of nationalistic chauvinism. To see oneself as a citizen of the world requires that one be knowledgeable about that world. Although many ethicists, especially those of a communitarian persuasion, regard patriotism – understood as love of one's country – as an important virtue, cosmopolitans argue that it leads too often to an uncritical admiration of one's country and an aggressive or even militaristic pursuit of one's country's goals at the expense of the valid aspirations of others. While it is an important and valuable psychological fact about most people that they develop a love of the land of their birth (or the land they have adopted if they are immigrants) and a respect for its national symbols and historical milestones, this should be seen as a formation of one's identity rather than as an object of moral commitment. A sense of belonging to one's country or one's people seems to be valuable amongst more traditional peoples, while soci-

ologists describe the contemporary sensibilities of people in developed and multicultural societies as rather more fluid. In such modern societies loyalty to land and people has had to be manufactured in the form of nationalism through the creation of national myths. But national myths are an ideological pastiche of traditional and ethnic loyalties. Ethical cosmopolitanism argues that neither traditions nor myths should be accepted without moral scrutiny. All forms of loyalty to people, land or nation should be tested against the demands of universal human rights and of global justice. It may be existentially valuable to identify oneself with one's country, to take pride in its achievements and to share in its language, culture and traditions, but it does not follow that one is morally obliged to give preference to one's country's interests without evaluating the moral quality of those interests, or that one is obliged to discriminate in any way in favor of one's compatriots.

One problem that is often missed in debates about nationalism and patriotism is that the notion of "country" as it appears in them is ambivalent. It may refer to the land, history or clan with which one identifies, along with its language, religion and folkways, or it may refer to the nation-state of which one is a citizen. But the people to which one feels one belongs and the state of which one is a citizen seldom correspond. National borders are notoriously arbitrary. National citizenship is preeminently a legal, pragmatic and instrumental matter. One's nationality as specified on one's passport will not by itself have the same kind of emotional importance as one's identification with one's people. It merely identifies the legal jurisdiction to which one is bound and the state which is obliged to protect one's rights and privileges. But it does establish moral duties. On the basis of the notion of a social contract, one can derive civic obligations from the existence of benefits and advantages provided by the state to which one has those obligations. The basis of these obligations is not any specific cultural tradition or set of communitarian values such as are inherent in patriotism. Rather, the basis of such obligations is to be found in the very concepts of human rights and global justice which are justifiable universally. Accordingly, cosmopolitans reject the views of nationalists who see the national economic and military interests of their country as more important than global values such as human rights, global justice and the protection of the global environment, and they refuse to give their co-nationals any priority in their concerns or responsibilities at the expense of others.

If there is tension in political cosmopolitanism between the right to state sovereignty and the duty to protect human rights globally, there is also tension between ethical cosmopolitanism's stress on the individual as the relevant rights bearer and its respect for the rights of groups that shape the identity of individuals. The individualism espoused by ethical cosmopolitanism is manifest in its distrust of nationalism and the sovereignty claims of nation-states. While it can acknowledge the values of community, it prefers to see individuals as the bearers of human rights. If groups have rights – for example, to maintain a traditional way

of life within a modern multicultural society – it will only be if the rights of individuals within those groups are protected by such a way of life. In the event that a group's way of life involved the denial of the individual rights of any of its members – as often happens to women in patriarchal traditions – the latter should be pursued at the expense of the former. But cosmopolitans also pursue the rights of groups to their identity and the rights of peoples to self-determination. While the tensions within these positions cannot be easily resolved, one solution at the political level is to confine the pursuit of self-determination on the part of a people to institutional forms that fall short of statehood. If every self-defined or indigenous ethnic group in the world sought and obtained statehood, the world community would consist of many thousands of small and possibly non-viable nation-states, whereas, if such groups sought a limited degree of political autonomy within the constitutional framework of larger federated nation-states, such an absurd outcome could be avoided. However, in cases where groups seek self-determination in response to exploitation or oppression on the part of the larger national community, or in response to well-founded fear of such persecution, then it may be necessary to protect the individual and group rights of that community by providing it with the rights and protections of statehood. So long as the basic rationale is that of protecting individual human rights, cosmopolitans would have no objection to such forms of nationalism.

Human rights

Given that cosmopolitans respect basic human rights, see them as universally normative and acknowledge the moral equality of all peoples and individuals, they will be concerned to justify the universal validity of the concept of human rights. However, they acknowledge that most philosophical justifications of human rights depend upon metaphysical views or cultural outlooks specific to particular peoples and traditions. So, in the West, the concept has some links to Christianity with its doctrine that all human beings are created equal in the sight of God, while in the Confucian traditions that stem from China, for example, the stress is upon obligations that each person has towards their kin and their superiors. These obligations, in their turn, will establish expectations in those kin and superiors and these expectations will be articulated in terms that might be analogous to rights claims. Given these cultural differences, most cosmopolitans seek to ground human rights in such a way as to attract acceptance on the part of any reasonable person anywhere rather than by mounting arguments that depend on the metaphysical assumptions of specific peoples.

One approach has been to speak of human agency. It is suggested that, irrespective of cultural traditions, all human beings experience themselves as agents. They make decisions, act upon rational considerations, and pursue goals which they can justify to those around them who share their outlook. They are not programmed robots who merely fulfill the intentions of others. Accordingly, the

living of a human life with dignity requires conditions that enhance the possibilities of agency. The first and most obvious of these is freedom. Enslavement is a denial of agency in that it robs individuals of that degree of freedom that allows them to live their own lives. But the negative freedom of being left alone to take one's own initiatives is not enough. To exercise agency with any degree of effectiveness or dignity requires education, basic subsistence and health care, security of property and person, economic and social opportunity, a sense of cultural belonging and community participation, and many more conditions besides. These conditions have been variously articulated as positive freedoms or as capabilities which everyone should be allowed to enjoy and activate in ways suited to their circumstances. To live life with human dignity is not just to not be enslaved but to be able to exercise a range of capabilities which fulfill one's needs and potentials in community with others. Accordingly, anyone should be able to claim such conditions as of right.

The crucial feature of this form of argument is that it is empirically rather than metaphysically based. There are no claims about a basic or god-given human nature or about the contents of an ancient and venerable tradition. There are merely observations about how people live and about the needs that are manifest in what they strive for. There is an assumption that the people of the world are basically similar and united by reason, sociability and a common humanity, and that there is a globally acceptable, naturalistic concept of human dignity. However, this assumption may be deemed to be based on common sense rather than upon metaphysics (even though it is an assumption that racists and some nationalists do not share). Nor are there any claims based on assumptions that only Western liberals might make. While the term "autonomy" is sometimes used in these discussions – a term which suggests a high degree of control over one's own life and an ability to plan it in the light of one's own individual values – such a concept imports too many liberal assumptions. A decent society may not accord all of its members full autonomy in that sense and yet give them the opportunity to exercise a range of capabilities that are sufficient for a fulfilling and dignified human life. The details of these judgments will remain contentious, but the broad outline of what all individuals in all parts of the world need in order to live lives of basic human dignity will be clear enough. It is this outline which can ground universal claims for human rights. Everyone has a right to exercise those basic individual and social capabilities which are required for what any reasonable person would recognize is a dignified human life.

Not only can human rights be justified in this way, but they can also be legitimated. What this means is that, just as a legal positivist will say that certain ordinances are law insofar as they have been enacted in the legally required manner, so we can say that human rights are normative just because they have been declared as such by a legally constituted global body: namely, the UN. The UDHR was drafted by a committee that contained members of, and sought input from,

suffer the costs of doing so. Whereas monarchs can usually protect themselves from these costs, ordinary people cannot.

This link between international cooperation and forms of government has been elaborated by John Rawls in his book *The Law of Peoples* where he argues that if the representatives of peoples were to gather together in order to design an international system of cooperation they would endorse a set of principles that would embrace both sovereignty and any limitations upon such sovereignty as would guarantee lasting peace between them and the protection of human rights. Rawls did not think it necessary that all peoples entering into such a compact would need to be governed democratically. Even if their governments were despotic, it would be enough to secure peace and cooperation if their representatives were reasonable in their approach to the imagined global contract. Many cosmopolitan thinkers have criticized Rawls's account on the ground that it is still statist in form. It gives too much credence to the alleged values of national sovereignty and to the prerogatives of ruling elites and thereby gives insufficient weight to the full range of human rights expounded in the UDHR. However this may be, what is valuable about Rawls's contribution to the debate is his recognition of global values pluralism. Not only does the world contain governments of many forms – many of them despotic and illiberal – but the world also contains many political philosophies – including theocratic, autocratic and liberal. Some illiberal governments may yet be decent in that they provide for a minimal set of basic human rights for their citizens. A peaceful world must be one in which there is tolerance and coexistence despite these differences. Kant's federation of democratic states would not cover much of the earth's surface. A genuine world community cannot be based upon the assumption or global imposition of Western liberal values. Political cosmopolitanism should not be seen as liberalism become imperialistic.

Whatever the quandaries that cosmopolitanism poses for political theory, however, the fact is that the world community has evolved in such a way that state sovereignty is, in fact, being reduced. In the context of globalization there is an ever greater need for international law and other binding forms of cooperation. Even if it is merely to protect property rights in cross-border commercial transactions, all countries have to respect international legal jurisdictions. Newly emerging global needs such as those relating to the protection of the environment, the sustainability of ocean fisheries, standards of interconnectivity in communications and technology, along with the regulation of international financial arrangements have led to an acceptance of global institutions such as the UN, the World Bank, the General Agreement on Tariffs and Trade (GATT), agreements on the control of nuclear arms, and so forth, which all serve to reduce the scope of state sovereignty.

If advocacy of global government is one end of the spectrum of possibilities within political cosmopolitanism, then advocacy of global democracy is the other. What is envisaged here is that delegates to such international institutions

relatively small – we are left in the same moral position as before. There is another child whose life could be saved and I have an obligation to save it. The wealthier I am the more obligations I have because every amount I give to save one child leaves me with enough to save others. I do not attain release from obligation until I have reached a point where my giving more would leave me in a worse condition than that of the child I could save. One solution to this problem is to re-think the action I might take to save lives. Rather than giving money to aid organizations, I might lobby governments to increase their aid budgets, or join aid organizations in order to contribute more directly. But the demandingness of the obligation remains a problem and a way must be found to live with it. The Principle of Humanity – understood as our obligation to help those who are in need simply because they are fellow human beings who are in need – can be unrelenting.

It has also been suggested that the Principle of Humanity is not what is at issue here. Rather, it is the Principle of Justice. The main proponent of this view is Thomas Pogge, who has argued that the obligation to help those who suffer extreme poverty in the developing world should be seen not, as Singer does, as a positive obligation to help those who are in need, but as a negative obligation. A negative obligation is an obligation not to harm another person. For example, we are obliged not to kill another person or not to steal from them. This is a more stringent obligation than the obligation to help them if they are in need. But, says Pogge, we in the West are constantly harming, killing and stealing from people in the developing world. We may not be aware of this and we may not be doing it intentionally, but we are benefiting from a global economic order in which rich nations and their citizens get rich at the expense of poor nations and their citizens. We appropriate their natural resources without adequate compensation, we exploit their cheap labor in order to acquire affordable consumer goods, and we set up trade agreements and local subsidies which disadvantage their primary producers. Moreover, these arrangements are a legacy of past colonial conquests and subjugations and are still maintained under threat of overt or covert military interventions. The world economic order is unjust. Insofar as we participate in it and benefit from it, we are violating the negative duty not to harm, kill or defraud others.

Pogge's solution is also more radical than Singer's. Rather than just giving aid to suitable aid organizations, we should strive to change the world economic order. Nothing short of institutional reform on a global scale can wind back the injustices that colonialism and neo-colonialism have foisted upon the world. In this way, the program of ethical cosmopolitanism dovetails with that of political cosmopolitanism.

To argue for this position, Pogge makes use of the theory of justice developed by John Rawls. Rawls had assumed that nation-states were systems of cooperation in which institutions and social arrangements should be designed to fulfill the criteria of justice. He imagined people gathered to create these institu-

tions and the principles upon which they should operate, but doing so without knowing what positions they would hold in the new society. In these circumstances they would regard as fair only arrangements that would secure a decent life for the worse-off: namely, those that would guarantee maximum freedom for all, provide unhindered access to economic and social opportunity for all, and secure increasing benefits for the least well-off through the increasing wealth of the better-off. Pogge criticizes Rawls for confining these criteria of justice to economic systems based on nation-states. Even in his later work, Rawls envisages that the framers of the Law of Peoples are the representatives of state-like entities. Accordingly, when thinking about global poverty, the principle of non-intervention that such representatives would insist upon leaves Rawls with only the option of describing the help that rich nations might give to poor ones as charity to overcome disasters or as confined to creating improvements in the governance of those poorer nations. Rawls assumes that poverty is caused by internal factors in poor countries – factors like corrupt governments or regressive traditions – and that even poor nations have the potential to drag themselves out of poverty. Accordingly, their poverty is not in any way caused by the actions of other countries. Pogge will have none of this. He envisages a Rawlsian scenario in which people gather to design a global system of cooperation without knowing where in the world they would end up, and argues that the principles of justice that Rawls had defined in his earlier work should apply globally irrespective of national borders. Economic systems transcend borders and so systems of cooperation, with all the mutual obligations and principles of justice that they establish, should apply globally also. Just as it is unjust for the rich to be getting richer at the expense of the increasing poverty of the already destitute within national economies, so this is also unjust on a global scale.

There is continuing debate over this issue. Some argue that our moral obligations in the area of distributive justice are stronger in relation to co-nationals because co-nationals participate with us in a political and social framework marked by taxation, economic regulation, welfare systems and bounded government responsibilities, while others argue that justice can be defined in global terms that link it to the basic human rights, both economic and political, which all human beings can claim by virtue of their humanity. In this debate, cosmopolitans evince a commitment to justice in the distribution of natural resources and wealth on a global scale, and display solidarity with the struggles for human rights and for social justice of all the world's peoples.

This commitment also has implications for immigration and refugee policies. Nation-states define who will be citizens of that nation and who will not. Most commonly, one becomes a citizen by being born within the relevant borders. Very often one can acquire citizenship by fulfilling a number of criteria centered on residency. The effect of this is to divide the world's people into those who are citizens of a given nation-state and those who are not. Citizens have a

range of rights, including those of residency, while non-citizens do not. Non-citizens can be excluded and rejected if they seek to cross the national borders. But if cosmopolitans stress justice at a global level and play down the moral importance of national sovereignty, then they will be inclined to question this division. If refugees are fleeing persecution, poverty or oppression they will see no valid moral reason for denying them entry to the state. After all, the needs of such refugees might result from policies pursued by the cosmopolitans' own governments. There may be practical reasons why immigration flows need to be managed in a context of limited resources, but, just as cosmopolitans embrace the many cultures and lifestyles of the world, so they will, as a matter of justice, welcome different individuals and communities into their states and embrace multiculturalism.

Peace

If one of the goals of political cosmopolitanism is the securing of lasting world peace, the ethical commitment of individual cosmopolitans is to work towards world peace and the rule of international law. This may imply that cosmopolitans would be pacifists. However, if pacifism is the rejection of military force to resolve conflict between states, then cosmopolitans could not embrace it. Cosmopolitans know that the pursuit of human rights is empty rhetoric if it is not backed up by force. Along with rights there have to be obligations on the part of others to respect and protect those rights. Just as the rights of life and property can only be adequately protected within national communities if there are police forces, so human rights at a global level can only be protected if there are global police forces and a willingness on the part of the global community to deploy them. Just as there will always be a minority of people in a domestic community who are criminals, so there will be a minority of rulers in the world, or a minority of rogue states, which threaten the rights of individuals and communities. There can be no peace if there is no willingness to use force against such global criminals. However, it should be possible to think of such uses of force under a different rubric from that of war. If war is traditionally thought of as armed conflict between states in the pursuit of their national interests, then the protection of human rights across borders – even if this involves the armed forces of one or more nation-states – should be thought of as police actions. Under such a rubric there will be less temptation to revert to Westphalian and nationalistic motivations and more inclination to see the action as a cosmopolitan pursuit of human rights, global justice, and world peace.

Endnotes

* Associate Professor, Philosophy; Faculty of Arts and Education Deakin University, Australia

REFERENCES

- Appiah, K. A. 2006. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Norton: New York.
- Archibugi, D., Held, D., and Köhler, M. (eds.) 1998. *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Cambridge: Polity.
- Brock, G. 2009. *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Oxford: Oxford University Press.
- Caney, S. 2005. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Dower, N. 2003. *An Introduction to Global Citizenship*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kant, I. 1991. Perpetual peace: a philosophical sketch. In *Immanuel Kant: Political Writings*, Edited with an introduction and notes by Hans Reiss, translated by H.B. Nisbet, second enlarged edition. pp 93–130. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. 1992. Human functioning and social justice: in defence of Aristotelian essentialism. *Political Theory* 20:2, 202–246.
- Nussbaum, M. C. 1996. *For Love of Country?* (edited by Joshua Cohen for *Boston Review*). Boston: Beacon Press.
- O'Neill, O. 1986. *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*. London: Allen and Unwin.
- Pogge, T. 1992. Cosmopolitanism and sovereignty. *Ethics* 103:1 (October), 48–75. This article has been anthologised in Brown, C. (ed.) (1994). *Political restructuring in Europe: ethical perspectives*. 89–122. London: Routledge, and in Pogge, T. and Moellendorf, D. (eds.) (2008) *Global justice: seminal essays*. pp 355–390. St. Paul, MN: Paragon House.
- Pogge, T. 2002. *World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity Press.
- Rawls, J. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Singer, P. 1972. Famine, affluence and morality. *Philosophy and Public Affairs* 1:3, 229–43. This article is frequently anthologized. Singer has updated and expanded it in Singer, P. (2009). *The life you can save: acting now to end world poverty*. Melbourne: Text Publishing.
- Tan, K-C. 2000. *Toleration, diversity, and global justice*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- van Hooft, S. 2009. *Cosmopolitanism: a philosophy for global ethics*. Chesham, UK: Acumen.

Dapatkan edisi Jurnal DRIYARKARA sebelumnya

Edisi th. XXVII No 1	: Kita para Pembunuh Tuhan
Edisi th. XXVII No 2	: Tuhan yang tak pernah Mati
Edisi th. XXVII No 3	: Pengetahuan sebagai Budaya
Edisi th. XXVIII No 1	: Eksistensialisme
Edisi th. XXVIII No 2	: Filsafat Ekonomi dan Keadilan
Edisi th. XXVIII No 3	: Wacana Perempuan
Edisi th. XXVIII No 4	: 100 Tahun Sartre
Edisi th. XXIV No 1	: Massa dan Kuasa: Berefleksi bersama Elias Canetti

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:

☐ Tunai Rp. diserahkan di STF Driyarkara, Jakarta, tgl.

☐ Wesel Pos ke alamat Jurnal Driyarkara No. Resi tgl.

☐ Transfer uang ke Rekening 094.0563836 atas nama J. Sudarminta/Thomas S.
Sarjumanarsa, BCA KCP Rawamangun

Bukti pembayaran beserta Formulir Berlangganan kami kirimkan ke Jurnal Filsafat DRIYARKARA, Jl. Percetakan Negara Kotak Pos 1397, Jakarta, 10013 melalui POS atau Fax (021) 42248661.

* Beri tanda pada pilihan yang diinginkan.

..... 200...

Hormat kami,

.....
Nama Pelanggan

Langganan Bayar di Depan:

4 edisi (1 tahun) Rp. 60.000

8 edisi (2 tahun)

