

BERPIKIR DALAM KEHIDUPAN AKALBUDI MEMBACA *THE LIFE OF THE MIND* KARYA TERAKHIR HANNAH ARENDT*

KARLINA SUPELLI

Program Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara
Jakarta, Indonesia

E-mail: karlina.supelli@driyarkara.ac.id

Received: 6 Apr 2026 **Revised:** 13 Apr 2026 **Accepted:** 14 Apr 2026

Abstract: This paper examines Hannah Arendt's *The Life of the Mind* with a focus on the activity of thinking as a constituent of the life of the mind. Thinking is understood as an inner dialogue structured as a 'two-in-one', which examines and dissolves whatever is held as unquestioned certainty. The discussion highlights the tension inherent in thinking between withdrawal from the world of appearances and its relation to the common world, as well as the importance of distinguishing meaning from truth in order to understand thinking as an activity. Arendt's reflections show that the absence of thinking makes possible the occurrence of evil acts without evil intent. Yet the ethical and political significance of thinking does not lie in the formation of moral norms or policies, since thinking yields neither. Rather, it gives rise to conscience as a by-product, enabling resistance in the face of evil and atrocity. Through the example of the 1945 atomic bomb project, the paper indicates that the capacity to know and to create – which endows human beings with a sense of power – has developed far beyond the ability to comprehend the meaning of one's actions and to imagine their consequences for the common world. In this light, thinking may be understood as a mode of existence that unfolds as an ongoing engagement with the common world, seeking meaning amidst its painful disorder, while sustaining the clarity of conscience.

* The paper is presented in the framework of "50 Years After the Passing of Hannah Arendt" in Indonesia; a joint programme by Goethe-Institut Indonesien and STF Driyarkara.

Keywords: thinking, willing, judgment, appearance, common world, metaphor, truth, meaning

Abstrak: Tulisan ini mengkaji *The Life of the Mind* karya Hannah Arendt dengan memusatkan perhatian pada kegiatan berpikir sebagai salah satu pembentuk kehidupan akalbudi. Berpikir dipahami sebagai dialog batin menurut struktur “dua-dalam-satu” yang memeriksa dan meluruhkan apa pun yang diyakini kepastiannya tanpa dipertanyakan. Pembahasan menyoroti tegangan yang melekat dalam berpikir antara penarikan diri dari dunia penampakan dan keterkaitannya dengan dunia bersama, serta pentingnya perbedaan antara makna dan kebenaran untuk memahami berpikir sebagai suatu kegiatan. Refleksi Arendt menunjukkan bahwa ketiadaan berpikir memungkinkan terjadinya kejahatan tanpa motif jahat. Namun, signifikansi etis dan politis berpikir tidak terletak dalam pembentukan norma moral ataupun kebijakan, karena berpikir tidak menghasilkan keduanya. Berpikir membangkitkan suara hati sebagai efek samping, yang memungkinkan manusia menolak kejahatan serta kekejaman. Melalui contoh proyek bom atom tahun 1945, tulisan ini memperlihatkan bahwa kemampuan mengetahui dan mencipta yang memberi manusia rasa berdaya telah berkembang jauh melampaui kemampuannya untuk memahami makna tindakan, serta membayangkan konsekuensinya bagi dunia bersama. Dengan demikian, berpikir dapat dipahami sebagai suatu cara mengada dalam keterlibatan dengan dunia bersama dalam pencarian makna di tengah karut marutnya yang menyakitkan, seraya terus memelihara kejernihan nurani.

Kata-kata Kunci: berpikir, berkehendak, menilai, dunia penampakan, dunia bersama, metafora, makna, kebenaran

PENDAHULUAN

Dalam acara “Laudato Si Challenge” awal tahun 2026 di Jakarta, seorang siswi sekolah menengah atas memamerkan sebuah tutup botol plastik lalu mengajak hadirin membayangkan permukaan Bumi tertutup benda kecil berdiameter 2,5 cm itu. Latihan sederhana itu mengandaikan kemampuan yang tidak segera tampak tetapi berdampak pada hidup

bersama. Siswi itu meminta hadirin memikirkan konsekuensi tindakannya.

Hubungan antara berpikir dan pertimbangan moral menjadi pertanyaan mendesak dalam pemikiran Hannah Arendt setelah meliput pengadilan Adolf Eichmann, administrator genosida dalam Perang Dunia II. Arendt terkejut oleh 'kedangkalan' Eichmann yang menyebabkan kejahatannya tidak dapat ditelusuri pada akar yang lebih dalam. Tidak ada kebencian, fanatisme ideologis, atau niat jahat. Dalam pengamatan Arendt, ciri Eichmann yang paling menonjol adalah ketiadaan berpikir, "*sheer thoughtlessness*."¹ Hubungan antara ketiadaan berpikir dan kejahatan memancing pertanyaan sebaliknya, yaitu hubungan antara berpikir dan kemampuan menilai betul atau salah. Refleksi Arendt atas pertanyaan itu melahirkan *The Life of the Mind* (1978), karya terakhir yang menyelidiki tiga kemampuan batin manusia, yaitu berpikir (*thinking*), berkehendak (*willing*), dan menilai (*judging*). Ketiganya otonom, tetapi saling terkait sebagai tiga serangkai yang berperan dalam membentuk tindakan politik.²

Tulisan ini menelaah *The Life of the Mind* (selanjutnya TLM) dengan memusatkan perhatian pada bagian berpikir serta, secara terbatas, hubungannya dengan kehendak dan penilaian. Pertimbangannya, dalam pemikiran Arendt, meskipun kemampuan berkehendak dan menilai sangat penting, berpikir merupakan kegiatan pokok yang mempersiapkan kemungkinan tindakan menolak kedurjanaan.³ Selain itu, tulisan ini akan menunjukkan bahwa bagi Arendt berpikir tidak dapat dipahami seba-

1 Hannah Arendt, *The Life of the Mind: Text*, 2 vol., vol. 14.1, ed. Wout Cornelissen, et al., *Complete Works*. Critical Edition (Göttingen: Wallstein Verlag, 2024), 15-16; sebelumnya dalam Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Revised and Enlarged ed. (New York: Penguin Books, 1994 [1964]), 25; 287. Rujukan pada *The Life of the Mind* selanjutnya ditulis TLM 14.1 dan 14.2, disertai nomor halaman.

2 Lihat surat Arendt kepada Kenneth Thompson, 31 Maret 1969; dikutip dalam bagian "Afterword," Hannah Arendt, *The Life of the Mind: Appendix*, 2 vol., vol. 14.2, ed. Wout Cornelissen et al., *Complete Works*, 1263. Rujukan ke volume *Appendix* selanjutnya ditulis TLM 14.2.

3 Arendt tidak menetapkan hierarki di antara ketiga kegiatan akalbudi, tetapi memberi prioritas pada berpikir dalam arti kegiatannya mempersiapkan akalbudi bagi refleksi lanjutan serta berkehendak dan menilai. TLM, 14.1, 75.

gai kegiatan yang menghasilkan pengetahuan dan kebenaran, ataupun penyelesaian persoalan konkret. Berpikir adalah kegiatan reflektif yang tidak pernah usai dalam pencariannya akan makna. Signifikansi etis dan politis berpikir bukan karena menurunkan norma etika atau memberi resep bagi tindakan, melainkan karena kegiatan ini menghadapkan manusia kepada dirinya sendiri. Pada gilirannya, manakala sikap moral sedang dalam pertarungan, berpikir dapat terejawantah dalam tindakan politis yang menolak berkompromi dengan kejahatan dan kekejaman.

Alur penelaahan dimulai dengan catatan tentang Edisi Kritis TLM (2024) dan alasan Arendt menulis TLM untuk memperlihatkan bagaimana pemikiran Arendt dalam TLM bermula. Bagian selanjutnya meninjau konsep berpikir sebagai kegiatan menarik diri dari dunia penampakan sekaligus tetap terhubung dengan dunia itu. Berikutnya adalah perbedaan antara makna dan kebenaran yang membentuk pusat gagasan Arendt tentang berpikir. Perbedaan ini selanjutnya ditinjau melalui pengalaman ilmuwan dalam Proyek Manhattan (bom atom 1945), untuk memperlihatkan bahwa kemampuan mengetahui tidak memadai bagi tanggung jawab moral. Terakhir, tulisan ini menelaah bagaimana berpikir dapat mendorong tumbuhnya kemungkinan tanggung jawab dalam dunia bersama.

I. EDISI KRITIS *THE LIFE OF THE MIND*

Penulisan TLM berlangsung selama kurang lebih enam tahun dan belum selesai ketika Arendt wafat pada tahun 1975. Sebagian besar materinya berasal dari rangkaian kuliah, terutama Gifford Lectures di Universitas Aberdeen.⁴ Edisi pertama terbit tahun 1978 atas prakarsa Mary McCarthy.⁵ Kemudian diketahui bahwa edisi ini bukan sekadar publikasi pascakematian, melainkan hasil penyuntingan yang memengaruhi isinya. Baru melalui TLM Edisi Kritis tahun 2024 – bagian dari penerbitan

4 Wout Cornelissen, "The Life of the Mind: Genesis of the New Book Project," bagian I "Afterword," *TLM*, 14.2, 1260–1280.

5 Arendt, *The Life of the Mind*, one-volume ed., ed. Mary McCarthy (New York: Harcourt, Inc., 1978). Rujukan ke edisi ini selanjutnya ditulis *TLM* 1978 dengan penomoran I bagi bagian *Thinking* dan II bagi *Willing*.

karya lengkap Arendt edisi kritis – diperoleh tulisan sesuai peninggalan Arendt.⁶ Para penyunting menyusun edisi kritis berdasarkan naskah ketik di The Library of Congress, yang dibaca secara berdampingan dengan edisi 1978 serta catatan-catatan Arendt sendiri, naskah-naskah terkait baik yang sudah maupun belum terbit, serta surat-menyuratnya selama pengerjaan TLM (1965–1975).⁷

Edisi ini dilengkapi satu volume *Appendix* berisi pengantar penyunting, analisis atas TLM, sejarah tekstual, dan aspek teknis lain. Bagian ini juga memuat penjelasan tentang perbedaan antara naskah ketik Arendt dan TLM edisi pertama yang tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga konseptual. Sebagai contoh, kalimat hipotetis diubah menjadi pernyataan faktual. Perubahan yang tampak kecil itu menggeser nuansa dan arah argumentasi Arendt.⁸ Contoh lain adalah penambahan frase “*To summarize*,” seolah-olah Arendt menyampaikan ringkasan gagasan filsuf, padahal ia sedang menyampaikan pemikirannya sendiri dalam dialog dengan filsuf itu.⁹

Sesudah rekonstruksi dengan “semangat pemurnian” – meminjam ungkapan Shaan Sachdev¹⁰ – pembacaan TLM menjadi lebih berat, dengan beberapa kalimat kadang berbelit. Namun, saya kurang setuju dengan istilah “pemurnian” Sachdev. Para penyunting berpegang pada

6 Proyek penerbitan edisi kritis terdapat dalam situs *Hannah Arendt's Complete Works Critical Edition*, <https://hannah-arendt-edition.net/about/project?lang=en>.

7 Lihat “About this Edition,” dalam TLM, 14.2, 689–698.

8 Contoh pemulihan dalam edisi kritis TLM, 14.1, 169. “Socrates ... cannot have believed ... regardless of results and objects.” Bdk. Suntingan McCarthy dalam TLM 1978, I: 180. “Socrates, who, unlike Plato ... regardless its objects.” Untuk prinsip dan praktik penyuntingan masing-masing edisi lihat “About this Edition” dan “About Mary McCarthy’s Edition of *The Life of the Mind*” dalam Arendt, TLM, 14.2, 689–698; dan 1554–1571.

9 Arendt, TLM, 14.1, 288; versi McCarthy TLM 1978, II: 104; bdk. Wout Cornelissen, “Switching Perspectives: Reading Arendt’s *The Life of the Mind* Anew,” *Arendt Studies* 9 (2025): 40–41, <https://doi.org/10.5840/arendtstudies202594>.

10 Shaan Sachdev, “The Masterpiece Hannah Arendt Died Writing: A New Edition of ‘The Life of the Mind’ Is a Revelation,” tinjauan atas *The Life of the Mind* (2024), *The Chronicle of Higher Education*, 6 Desember 2024, <https://www.chronicle.com/article/the-masterpiece-hannah-arendt-died-writing>.

pendapat Arendt bahwa berpikir senantiasa terjadi dalam kata-kata.¹¹ Edisi kritis diilhami oleh semangat untuk merekonstruksi proses intelektual Arendt yang belum selesai dengan bertumpu pada kata-kata Arendt sendiri. McCarthy sendiri menyampaikan kesulitannya menyunting sesudah kematian Arendt. Ada hari-hari ketika ia merasa dirinya menjadi “medan laga” tempat kesetiaannya kepada tradisi prosa warisan leluhur beradu dengan kewajiban membuat teks tetap setia kepada Arendt, namun sekaligus dipahami oleh pembaca.¹² Tampaknya, teks memang tidak selalu dapat ditundukkan demi keluwesan bahasa tanpa ada yang hilang.

Pembacaan TLM edisi kritis berdampingan dengan *Appendix* membawa pengalaman metodologis yang berharga. Melalui bagian “Afterword” yang berisi telaah menyeluruh para penyunting atas proyek TLM, karya Arendt mengemuka sebagai medan berlapis tempat ia menguji, memenda (mengoreksi), dan mematangkan pemikirannya dengan berulang kali kembali ke topik yang sama dari sudut pandang berbeda. Inilah juga bagian penting dalam edisi kritis, yaitu membantu pembaca mengerti bahwa membaca *TLM* memerlukan kecermatan dalam mengenali peralihan sudut pandang dan pergeseran fokus Arendt. Salah seorang penyuntingnya, Wout Cornelissen, tidak hanya mengingatkan hal ini, tetapi juga menerapkannya dalam praktik penyuntingan. Ia bulak balik beralih antara sudut pandang keilmuan (kognisi) seorang filolog dan sudut pandang berpikir filosofis untuk menangkap makna teks di hadapannya.¹³ Dalam TLM edisi kritis, kita dapat lebih jernih menemukan pergeseran fokus dan peralihan sudut pandang Arendt.

11 *TLM*, 14.1, 95–96. Perhatikan juga diskusi para penyunting dalam Roger Berkowitz dkk., *Exploring the New Critical Edition of The Life of the Mind*, podcast audio 16 Mei 2025, <https://hac.podbean.com/e/exploring-the-new-critical-edition-of-the-life-of-the-mind-bonus-episode/>.

12 Mary McCarthy, “Editor’s Postface,” dalam Arendt, *TLM* 1978, 246.

13 Cornelissen, “Switching Perspectives,” 22–23.

II. KEMBALI KE CINTA PERTAMA

TLM agak terlambat dikenal. Mungkin karena buku ini tidak selesai, sarat dengan argumen filosofis, dan berbeda dari karya Arendt sebelumnya dalam bidang politik.¹⁴ Dibandingkan dengan *The Human Condition* atau *On Revolution*, karya ini bergerak ke wilayah yang lebih spekulatif. Tidak lama setelah terbit, Elizabeth Young-Bruehl sebetulnya sudah menekankan bahwa TLM ingin menunjukkan, penyelidikan atas akalbudi dapat menawarkan kepada teori-teori politik gambaran mengenai kebebasan batin manusia yang tidak dapat ditekan dari luar. Bahkan “ketika dalam ranah politik tidak ada lagi kebebasan bagi perwujudan kehendak dan penilaian ... pikiran dapat tetap aktif.”¹⁵

Pembacaan lebih baru menunjukkan bahwa dalam TLM Arendt berusaha memahami kembali dasar yang memungkinkan kehidupan politik. Dana Villa melihat TLM sebagai refleksi atas tegangan antara kehidupan kewargaan dan kehidupan akalbudi yang menandai perjalanan intelektual Arendt sejak awal, seperti terlihat dalam pilihannya atas Sokrates sebagai model filsuf-warga.¹⁶ Pengamatan mutakhir Ari-Elmeri Hyvönen, dkk., memperlihatkan bagaimana dalam beberapa tahun belakang TLM muncul sebagai sumber refleksi yang kuat atas persoalan-persoalan kontemporer.¹⁷ Pembacaan alternatif terhadap TLM, misalnya, menghasilkan konsep tentang politik dunia bersama bagi perjumpaan timbal balik intra- dan antarspesies;¹⁸ atau konsep kebertubuhan dalam politik-ekonomi yang selama ini dilihat sebagai kekosongan dalam pemikiran Arendt.¹⁹

14 Untuk penerimaan terhadap TLM, lihat Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982), terutama Bab 10.

15 Elizabeth Young-Bruehl, “Reflections on Hannah Arendt’s the Life of the Mind,” *Political Theory* 10, no. 2 (1982): 303.

16 Dana R. Villa, “Introduction: The Development of Arendt’s Political Thought,” dalam *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana R. Villa (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 17.

17 Ari-Elmeri Hyvönen, Jennifer Gaffney, dan James Barry, “Introduction to the Special Section on the Critical Edition of *The Life of the Mind*,” *Arendt Studies* 9 (2025): 17–20, <https://doi.org/https://doi.org/10.5840/arendtstudies202593>.

18 Ayten Gündoğdu, “Animal Trouble: Arendt and the Question of Anthropocentrism,” *The Review of Politics* 86, no. 4 (2024): 507, <https://doi.org/10.1017/S0034670524000214>.

19 Ari-Elmeri Hyvönen, “The Value of the Surface: Reappreciating Embodiment, La-

Tema berpikir tidak baru dalam pemikiran Arendt. Dalam “Ideology and Terror” ia menunjukkan bagaimana totalitarianisme menghancurkan kemampuan berpikir melalui logika yang tampak ajek tetapi lepas dari kenyataan, dengan kepalsuan menggantikan dunia nyata.²⁰ Dalam *Between Past and Future*, ia menyebut esai-esainya sebagai “latihan dalam pemikiran politik yang muncul dari peristiwa aktual politik.”²¹ Namun, karena TLM memasuki ranah filsafat, padahal ia menolak disebut filsuf,²² ia perlu memberi alasan.

Pertama, refleksinya atas kasus Eichmann membuka persoalan kejahatan yang tidak dapat dijelaskan oleh kerangka etika atau filsafat klasik. Pertanyaan kuncinya adalah, apakah berpikir dapat membuat manusia menahan diri dari perbuatan jahat, bahkan melawan kejahatan? Ia menyadari bahwa pertanyaan itu tidak dapat ia tangani tanpa mengangkat pertanyaan filosofis yang lebih luas, “apa itu berpikir?” Pertanyaan ini sudah menghantui Arendt sejak ia menyelesaikan *The Human Condition* (selanjutnya, THC), dan kini menjadi alasan kedua ia merefleksikan berpikir. Dengan kata lain, TLM menjadi semacam jilid kelanjutan THC.

Mengapa ia terbayang-bayangi oleh pertanyaan itu? Ia menyadari bahwa bingkai yang ia gunakan dalam THC tidak tepat.²³ Ia menyelidiki *vita activa*, yakni kegiatan aktif di ruang publik, dengan bertumpu pada tradisi filsafat yang menempatkan berpikir sebagai kontemplasi senyap di “padang gurun” untuk mencapai kebenaran. Tradisi ini menempatkan kontemplasi bukan sebagai kegiatan aktif, melainkan keheningan penuh – “titik rehat akalbudi.” Dalam bingkai itu, perbedaan jenis-jenis

bor, and Necessity in Arendt’s Political Thought,” *Critical Times* 4, no. 2 (2021): 264, <https://doi.org/10.1215/26410478-9092732>.

20 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New with Added Prefaces ed. (New York: Harcourt Brace & Company, 1976 [1958]), khususnya Bab 13.

21 Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Penguin Group, 2006 [1961]), 14.

22 Wawancara dengan Günter Gaus dalam *Hannah Arendt: The Last Interview and Other Conversations* (Brooklyn: Melville House, 2013), 3–4.

23 TLM, 14.1, 17–18; ia bahkan menyebutnya “main flaw and mistake” dalam Arendt, “On Hannah Arendt,” dalam *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hiil (New York: St. Martin’s Press, 1979), 305.

kegiatan dalam *vita activa* tidak lagi berarti. Ketika sains mengambil alih pencarian kebenaran dengan menerapkan metode ilmiah, berpikir memang menjadi sangat aktif tetapi hanya untuk melayani keperluan teknis, atau “bermain dengan dirinya sendiri” sebagaimana dalam Matematika.²⁴

Di antara dua pemahaman yang sama-sama memperlakukan berpikir sebagai sarana pencapaian tujuan, Arendt melihat kemungkinan lain. Ia sudah mengisyaratkannya ketika menutup THC dengan mengutip Cato (tentang Scipio Africanus), bahwa seseorang tidak pernah lebih aktif daripada ketika tidak melakukan apa-apa, dan tidak pernah kurang sendirian daripada ketika ia seorang diri.²⁵ Bila demikian, apa yang kita lakukan ketika tidak bersama siapa pun selain diri sendiri?

Dengan dua alasan itu Arendt kembali ke filsafat, cinta pertamanya.²⁶ Keduanya menentukan pergeseran fokus Arendt: dari kehidupan aktif di ruang publik menuju kehidupan batin yang tidak kalah aktif. Ia juga beralih sudut pandang. Jika THC merupakan upaya memikirkan apa yang kita lakukan, TLM menelaah apa yang kita ‘lakukan’ ketika tidak berpikir?²⁷ Namun, TLM tidak semata-mata menyelidiki kemampuan batin manusia, tetapi mencari jalan untuk menautkannya pada dunia bersama setelah modernitas meruntuhkan pijakan tradisionalnya. Jerome Kohn melukiskan keruntuhan ini dari sudut pandang Arendt secara dramatis, “Jurang yang tiba-tiba menganga antara masa lalu dan masa depan muncul ketika jembatan norma-norma tradisional yang membentang melintasi perjalanan waktu, yang menghubungkan masa lalu ke masa depan ...

24 TLM, 14.1, 18–19.

25 Kata-kata Cato dicatat oleh Cicero (*De re publica*, 1.17); dalam terjemahan Arendt: “never is he more active than when he does nothing, never is he less alone than when he is by himself.” *The Human Condition*, second ed. (Chicago: The University of Chicago Press, (1998 [1958])), 325; TLM, 14.1, 11.

26 Surat Arendt kepada Pierre Riches, TLM 14.2, 1276.

27 THC, 5; TLM, 14.1, 19, tanda petik dari Arendt. Penyunting edisi kritis mencatat pertanyaan Arendt dalam buku harian intelektualnya (*Denktagebuch*), Januari 1968, sebelum memulai proyek TLM “Apakah kehidupan akalbudi seandainya bukan merupakan kontemplasi?” TLM, 14.2, 1258, 1373.

lenyap sama sekali oleh kejahatan-kejahatan politik totalitarianisme yang sebelumnya tak pernah terbayangkan.”²⁸

Arendt memperlakukan patahan sejarah ini sebagai peluang untuk menafsir masa lalu tanpa beban tradisi, ibarat memperoleh “warisan tanpa wasiat.”²⁹ Ia menerima kekayaan pemikiran dan pengalaman masa lalu tanpa petunjuk tentang bagaimana memahaminya. Berpikir kini bergerak tanpa pegangan, seolah-olah mulai dari awal, seolah-olah “tidak seorang pun pernah berpikir sebelumnya, dan baru kemudian mulai belajar dari orang lain.”³⁰ Ia pun kembali ke filsafat dengan mata baru untuk meluruskan pengandaian-pengandaian yang selama ini melekat pada cara memahami pikiran, kehendak, dan penilaian.

III. PENAMPAKAN DALAM DUNIA BERSAMA

Langkah pertama Arendt adalah menempatkan larik puisi W. H. Auden, “*Does God ever judge us by appearance? I suspect that He does.*” Epigراف pembuka bab pertama ini menandai arah epistemologi Arendt. Ia menunjukkan penolakannya terhadap kecenderungan metafisika Barat untuk menafsirkan realitas yang melampaui indra lebih nyata, lebih benar dan bermakna daripada yang tampak. Skema *Ada* (Realitas) yang ‘sejati’ dan ‘sekadar’ *Penampakan* (gejala indrawi) tidak hanya membedakan dua lapis realitas, tetapi menempatkan penampakan dalam dunia sehari-hari sekadar epifenomena. Penafsiran itu mendorong para filsuf meninggalkan dunia terindra untuk menemukan yang sejati, seperti Parmenides melintasi “gerbang malam dan siang menuju jalur para dewa yang jauh dari jalan manusia biasa.” Terlebih lagi, ilmu-ilmu yang berhubungan de-

28 Jerome Kohn, “Introduction,” dalam Arendt, *Thinking without a Banister: Essays in Understanding 1953–1975*, ed. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2018), xiv; TLM, 14.1, 21–22; Arendt banyak membahas krisis modernitas di bagian akhir THC.

29 TLM, 14.1, 23. “Warisan tanpa wasiat” dikutip Arendt dari René Char, *Hypnos Walking* (1956). Bagi Arendt, patahan sejarah itu adalah peristiwa faktual, bukan konstruksi sejarah pemikiran. Ia menyebut tiga peristiwa utama: revolusi ilmiah (penemuan bumi dan alam semesta); kemajuan sains & teknologi yang membangkitkan ilusi akan kemajuan tanpa batas; pelemahan otoritas Gereja oleh sekularisasi dan pencerahan. Arendt, TLM, 14.1, 59; 327–328; Bdk. TLM, 14.2, 1295–1296.

30 “Hannah Arendt on Hannah Arendt,” dalam Arendt, *Thinking without a Banister*, 336.

ngan manusia mengikuti hierarki ini sehingga cenderung mengabaikan gejala sebagai sekadar efek dari fungsi-fungsi yang tersembunyi.³¹

Keberatan Arendt bertumpu pada orientasi fenomenologisnya yang menekankan pengalaman manusia. Karena kita hidup di dunia tempat segala sesuatu hadir sebagai penampakan, bagi Arendt, lebih masuk akal bahwa yang penting dan bermakna dalam hidup manusia justru terletak di permukaan.³² Dalam argumennya, konsepsi tentang dunia nir-indrawi di balik penampakan pun bertolak dari petunjuk dalam dunia penampakan.³³ Untuk membalik prioritas *Ada* di atas *Penampakan* dan mengubah cara memahami keduanya, Arendt bertumpu pada dua temuan Adolf Portmann dalam morfologi, yaitu melimpahnya bentuk penampakan makhluk hidup—warna bulu, pola sayap, bentuk tubuh—yang melampaui fungsi biologis pelestarian spesies, serta dorongan bawaan untuk memperagakan diri (*self-display*). Kedua hal ini menunjukkan bahwa makhluk hidup tidak semata-mata ditentukan oleh proses biologis, tetapi memiliki daya ungkap ragawi yang justru memberi makna pada fungsi biologisnya.³⁴ Makhluk hidup menampilkan diri sebagai caranya berada.

Arendt menarik konsekuensi lebih jauh. Bertolak dari ruang penampakan sebagai ruang tempat segala sesuatu dapat dilihat dan didengar oleh banyak orang, ia menyatakan bahwa dalam ruang itu “setiap makhluk hidup menampilkan diri bagai pelaku (*actor*) di atas panggung yang

31 *TLM*, 14.1, 31, 34–35; 41; tanda petik tunggal dari Arendt. Dalam *THC* Arendt sudah menegaskan pentingnya penampakan dalam konteks kerja dan karya (*THC* II.7; V.28–29).

32 *TLM*, 14.1, 34.

33 *TLM*, 14.1, 31–32, 34. Arendt mengacu pada argumen Kant: seandainya penampakan adalah segala yang ada, semua peristiwa niscaya tunduk pada hukum alam sehingga tidak ada lagi ruang bagi kebebasan. Untuk menghindari konsekuensi ini, Kant berargumen bahwa penampakan haruslah memiliki dasar nirtampak (*noumena*). Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, terj. P. Guyer and A. W. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1781]), A537, B565.

34 *TLM*, 14.1, 34–36. Tentang studi Arendt atas temuan Portmann, lihat Anne O’Byrne, “The Task of Knowledgeable Love: Arendt and Portmann in Search of Meaning,” dalam *Artifacts of Thinking*, ed. Roger Berkowitz dan Ian Storey (New York: Fordham University Press, 2017), 1258–1391.

telah dipersiapkan bagi mereka.”³⁵ Namun, apa yang tampil belum tentu sama dengan apa yang dilihat oleh penatapnya. Setiap penatap memiliki titik pijaknya sendiri yang memengaruhi sudut pandangnya. Keterbatasan persepsi membuat yang tampak hadir sebagai ‘kelihatannya bagi saya.’ Arendt merumuskan hubungan antara *ada* dan penampakan dalam tesis pendek, bahwa *Ada* mengemuka sebagaimana *Tertampak*. Keduanya berimpit (*Being and Appearing coincide*).³⁶

Tesis mengangkut asas fenomenologi Edmund Husserl, “*soviel Sein, soviel Sosein*” (harfiah: sebanyak penampakan, sebanyak itu pula ada).³⁷ Arendt memang bertolak dari pernyataan Husserl bahwa kesadaran selalu terarah pada sesuatu di luarnya. Akan tetapi, ia membalik penalarannya melalui analogi sehingga sampai pada rumusan bahwa setiap penampakan selalu menuntut para pengamat yang punya kemampuan menanggapi, baik menolak ataupun menerima.³⁸ Rumusan ini sejalan dengan penegasan sebelumnya bahwa segala sesuatu yang menampak berarti dimaksudkan untuk dipersepsi oleh pengamat.³⁹ Perbedaan kunci terletak dalam bentuk jamak (*spectators*). Pembalikan asas Husserl itu perlu untuk menunjukkan, fakta bahwa kesadaran selalu mengarah kepada sesuatu tidak cukup untuk menjamin bahwa sesuatu itu nyata. Bangku yang tampak pada kesadaran saya bisa saja merupakan ilusi. Apa yang kita cerap dan rasakan sebagai kenyataan memerlukan peneguhan diam-diam dari orang lain, dan bahkan banyak orang. Arendt mengkritik keras solipsisme Kartesius yang menjamin realitas diri dan dunia berdasarkan kepastian pikiran sendiri.⁴⁰

Untuk menegaskan hal itu, Arendt mengaitkan akal sehat orang banyak dengan konsep kepercayaan pra-reflektif (*perceptual faith*) dari Mau-

35 *TLM*, 14.1, 29. Dalam *THC* Arendt menakrifkan penampakan sebagai “segala sesuatu yang kita serta orang-orang lain lihat dan dengar.” *THC*, 50, 57.

36 *TLM*, 14.1, 27; 29, 91.

37 Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, terj. Dorothy Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982; repr., 7th impression), §46, 103.

38 *TLM*, 14.1, 50–51.

39 *TLM*, 14.1, 27.

40 Tentang kritik terhadap solipsisme Descartes lihat *TLM*, 14.1, 51–54.

rice Merleau-Ponty, yakni keyakinan bahwa yang tampak kepada kita memang nyata karena berulang kali menerima peneguhan dalam pengalaman. Sementara indra memberi pengalaman tentang dunia, akal sehat memberi rasa akan kenyataan dengan menyatukan kesan-kesan indrawi ke dalam dunia yang dialami bersama.⁴¹ Akal sehat bersama memberi jaminan akan kenyataan bukan melalui pembuktian rasional, melainkan melalui pengakuan bersama. Subjektivitas ‘kelihatannya bagiku’ diimbangi oleh kenyataan bahwa objek yang sama juga tampak kepada orang lain, kendati cara penampakkannya berbeda. Lugasnya, dalam kemajemukan dunia penampakan, keyakinan akan kenyataan berakar pada proses intersubjektif.⁴²

Dalam argumen Arendt, struktur dunia penampakan selalu melibatkan pelaku (*actor*) dan pengamat (*spectator*). Dalam struktur itu, dorongan bawaan makhluk hidup untuk menampakkan diri menjadi jauh lebih pelik pada manusia, karena manusia secara sadar memilih bagaimana ia menampilkan dirinya (*self-presentation*).⁴³ Ia dapat membuka atau menutupi sisi-sisi tertentu dirinya. Wajah ganda penampakan – menyingkap sekaligus menyembunyikan – serta ketergantungan persepsi pada sudut pandang membuat penampakan tidak pernah utuh. Selalu terbuka kemungkinan bagi kesan semu, galat, atau kepalsuan.

Kemampuan untuk mengenali penampakan yang menyesatkan bergantung pada kemampuan menilai, yang merupakan bagian dari kehidupan akalbudi. Setiap kegiatan akalbudi menuntut “sunyi yang aneh” dalam arti ketiadaan tindakan dan gangguan dalam penarikan diri dari semua keterlibatan dengan dunia penampakan. Tepatnya, berpikir menarik diri dari yang serba-hadir di hadapan indra; berkehendak menjauh

41 Arendt mengacu ke pengertian *sensus communis* Thomas Aquinas, lalu menjelaskan akal sehat sebagai “indra keenam yang sangat misterius;” maksudnya, bukan organ yang dapat ditunjuk lokasinya dalam tubuh, tetapi mampu menyatukan kesan-kesan indrawi. *TLM*, 14.1, 54–55.

42 *TLM*, 14.1, 51; 54–55; Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*, terj. Alphonso Lingis, ed. Claude Lefort (Evanston: Northwestern University Press, 1968), 3; Arendt mengacu ke buku ini h. 28 dst.

43 *TLM*, 14.1, 36. Arendt membedakan antara *self-display* yang bersifat alamiah dan *self-presentation* yang khas manusia karena berdasarkan pilihan (h. 42).

dari hasrat seketika; dan menilai menarik diri dari keberpihakan pada kepentingan tertentu.⁴⁴ Dengan demikian, pembedaan tradisional antara Ada dan penampakan muncul kembali dalam TLM. Namun, bukan berupa pembedaan metafisis, tetapi pembedaan antara kehidupan batin dan dunia penampakan. Bagaimana keduanya terhubung? Pertanyaan ini membawa pembahasan pada pertanyaan apakah kehidupan akalbudi? Apa itu berpikir, berkehendak dan menilai?

IV. APA ITU BERPIKIR?

Judul buku Arendt, *The Life of the Mind*, memancing pertanyaan. Apa artinya akalbudi memiliki kehidupan? Ada tiga penanda dalam TLM untuk memahami maksud Arendt memberi judul itu. Ketiganya mengacu pada konsepsi Arendt tentang manusia dan syarat kegiatan akalbudi. Ketiganya adalah (i) sifat majemuk (plural) kondisi manusia; (ii) kenyataan bahwa manusia ada bersama dengan manusia lain; dan (iii) berpikir sebagai penarikan diri dari dunia ke dalam kesendirian. Jalinan ketiganya menjelaskan maksud judul bukunya,

Sebagaimana pluralitas merupakan salah satu kondisi eksistensial dasar kehidupan manusia di bumi — sehingga *inter homines esse*, berada di antara sesama manusia, bagi orang Romawi merupakan tanda hidup dan sadar akan kenyataan dunia serta diri ... maka berada seorang diri dan berhubungan dengan diri sendiri merupakan ciri kehidupan akalbudi yang menonjol. Akalbudi dapat dikatakan memiliki kehidupannya sendiri hanya sejauh melaksanakan hubungan ini, yang secara eksistensial menyusutkan pluralitas menjadi dualitas yang sudah tersirat dalam fakta dan kata 'kesadaran' ('*consciousness*' or *syneidenai*), yaitu mengetahui bersama diri sendiri. Keadaan eksistensial aku menemani diriku ini saya sebut 'Kesendirian' [*Solitude*] untuk membedakannya dari 'kesepian' ketika aku juga sendiri tetapi ditinggalkan bukan saja oleh orang lain, melainkan juga oleh kemungkinan [aku] menemani diriku sendiri.⁴⁵

⁴⁴ TLM, 14.1, 75, 89.

⁴⁵ TLM, 14.1, 73. *Conscious* adalah kata Latin yang terbangun dari *con* (dengan/bersama) + *scire* (mengetahui); *syneidenai* (Yunani) punya arti yang sama: *syn* (dengan) + *idenai* (mengetahui). Dalam pengertian aslinya berarti membagi pengetahuan dengan orang lain atau diri sendiri.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa berpikir, sekalipun menuntut penarikan diri dari dunia penampakan, tetap mempertahankan kondisi manusia yang ditandai dengan kemajemukannya. Penarikan diri melepas keterlibatan langsung dengan dunia penampakan untuk membangun jarak reflektif. Penarikan diri tidak menghilangkan kondisi eksistensial manusia karena tetap menghadirkan aku bersama yang lain, dengan yang lain itu adalah diriku sendiri. Arendt mengacu pada Sokrates yang memahami berpikir sebagai pemecahan diriku menjadi aku-dan-diriku, “dua-dalam-satu.”⁴⁶ Dalam kesendirian berpikir, ada dua pribadi yang berbeda, aku yang bertanya dan sekaligus menjawab sehingga terbentuk dialog bersifat dialektis dan kritis. Bagi Arendt, hal ini mencerminkan kondisi manusia yang senantiasa hidup di tengah kemajemukan. “Bahkan ketika sendirian, seseorang tidak pernah benar-benar satu [orang].”⁴⁷

Dualitas ‘aku-dan-diriku’ memperlihatkan sifat refleksif kehidupan akalbudi – aku berbalik kepada diriku dan menampakkan diri kepadanya. Sebagaimana dijelaskan oleh Arendt, sebelum proses berpikir (sebelum “*stop and think*”), yang ada hanyalah kesadaran diri, yakni kesadaran bahwa aku berada di tengah aneka penampakan.⁴⁸ Diri yang terpecah tidak berlangsung selamanya. Ia menyatu kembali saat dunia sehari-hari menerobos dan menghentikan kegiatan berpikir. Dalam kalimat Arendt, ketika “namanya dipanggil kembali ke dunia penampakan.”⁴⁹

Penarikan diri merupakan salah satu syarat tertua berpikir. Arendt menemukan jejaknya dalam majas Pythagoras tentang hidup bagi suatu pagelaran, tetapi ia memperluas tafsirnya untuk mendapatkan konsep

46 TLM, 14.1, 173–174. Rujukan Arendt adalah *Theatetus* (189E) dan kelanjutannya, *Sophist* (189E).

47 Arendt, TLM, 14.1, 173–174; 451. Kutipan terakhir tentang kemajemukan kondisi manusia tercantum pada paragraf pendek dalam bahan kuliah “Thinking (1969–1970).” Arendt tidak mencantumkan paragraf itu dalam TLM, tetapi kini terbit sebagai teks-teks tambahan dalam Edisi Kritis. Shuster menghubungkan paragraf itu dengan pembacaan Arendt atas Kant; Martin Shuster, “Revisiting Arendt, Kant, and Thinking,” *Arendt Studies* 9 (2025): 51–52, <https://doi.org/10.5840/arendtstudies202595>.

48 Arendt, TLM, 14.1, 16; 73–74.

49 Arendt, TLM, 14.1, 173.

berpikir, dan juga menilai, sebagai hubungan reflektif antara pelaku dan pengamat, atau dalam konteks pagelaran, pemeran dan penonton,

Pertama, hanya penonton yang menempati posisi yang memungkinkan ia melihat keseluruhan permainan Penarikan diri dari keterlibatan langsung menuju suatu sudut pandang di luar permainan (pagelaran kehidupan) ... tidak saja merupakan syarat bagi penilaian ... tetapi juga syarat untuk memahami makna permainan. *Kedua*, yang menjadi perhatian pemeran adalah *doxa*, sebuah kata yang menandai ketenaran sekaligus opini, karena ketenarannya tertambat pada pendapat para penonton Bagi pemeran, tidak demikian bagi penonton, yang menentukan adalah bagaimana ia tampak di hadapan orang lain; ia bergantung pada sudut pandang penonton ... ia bukan tuan atas dirinya ... ia harus membawakan diri [peran] sesuai dengan harapan penonton atas dirinya.⁵⁰

Penonton tidak terlibat dalam pagelaran. Ia menarik diri tetapi tetap merupakan bagian dari penonton. Meskipun penilaiannya tidak memihak dan bebas dari kepentingan, ia tidak terpisah dari penonton lain. Karena itu, penilaiannya atas tontonan tidak mengabaikan cara pandang penonton lain. Dalam bagian ini, Arendt bergeser ke pembahasan tentang penilaian dalam ruang publik, kendati masih di bagian *Thinking*. Tujuannya adalah untuk menautkan berpikir dengan penilaian, sekaligus menyokong argumennya bahwa penarikan diri bukan gerak meninggalkan dunia, melainkan jeda reflektif.⁵¹ Dalam pembacaan Bhikhu Parekh, pilihan Arendt atas struktur 'dua-dalam-satu' menunjukkan bahwa ia memahami kegiatan akalbudi menurut konsepsinya tentang politik. Berpikir berarti "menampakkan diri di atas panggung batin, di hadapan penonton batin yang kritis."⁵²

Penarikan diri memunculkan "aku-yang-berpikir" (*the thinking ego*; sebut saja sang aku). Mengacu pada Kant, Arendt menegaskan bahwa

50 *TLM*, 14.1, 90-91.

51 *TLM*, 14.1, 91; bdk. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 43.

52 Bhikhu C. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (New Jersey: Humanities Press, 1981), x.

‘sang aku’ tidak sama dengan pribadi atau diri (*self*) dalam kesadaran diri. Arendt lalu menambahkan ciri tanpa wujud dan identitas (jender, sejarah hidup, umur) untuk menekankan ‘sang aku’ sebagai kegiatan murni. Sang aku tidak tertampak bahkan bagi dirinya sendiri, tetapi “bukan ketiadaan.” Untuk memperjelas perbedaan ‘sang aku’ dengan ‘diri,’ Arendt mengutip Thomas Aquinas, “jiwaku [dalam Thomas organ bagi pikiran] bukanlah aku; dan jika hanya jiwa-jiwa yang diselamatkan, aku tidak terselamatkan; tidak seorang pun.”⁵³ Sang aku lenyap ketika kegiatan berpikir tidak dijalankan.

Sebagai kegiatan budi, sang aku tidak teradang oleh materi dan tidak terikat pada kaidah ruang-waktu seperti halnya diri dalam dunia penampakan. Ia ibarat pengembara di ranah batin yang oleh Aristoteles dibayangkan sebagai “pulau orang-orang yang terberkati,” tempat para penghuninya tidak membutuhkan apa pun selain berpikir dan berkontemplasi.⁵⁴ Di sana, ia menghadirkan masa silam yang sudah tiada, memanggil masa depan yang belum ada, merenungkan kehidupan abadi, atau bahkan menghendaki yang mustahil seperti seribu kucing terbang. Tidak mengherankan bila pikiran kerap bertentangan dengan akal sehat.⁵⁵

53 *TLM*, 14.1, 47–48; kurung siku dari Arendt. Arendt menafsirkan ‘aku-yang-berpikir’ sebagai ‘kegiatan murni’ berdasarkan pemikiran Kant bahwa di dalam kesadaran akan diriku sendiri dalam kegiatan murni berpikir, aku adalah benda pada dirinya (*das Ding an sich*). Acuan Arendt: Kant, *Critique*, B429.

54 *TLM*, 14.1, 82–83. Arendt mengutip Aristoteles (*Protreptikos* B43) dalam konteks berbeda tetapi juga untuk mengingatkan bahwa selama berpikir seseorang bisa tidak menyadari kejasmaniannya (*corporeality*).

55 *TLM*, 14.1, 79–80. Dalam sub-bab 9 yang berjudul “*The intramural warfare between thought and common sense*,” Arendt membahas sejarah filsafat yang cenderung menafsirkan konflik dakhil (internal) pikiran lawan akal sehat ini sebagai pertentangan antara kebenaran segelintir pemikir dan opini orang kebanyakan. Ia mengakui bahwa Sokrates adalah korban pertentangan itu. Namun, ia mengingatkan bahwa kejadian seperti itu langka. Reaksi yang umum adalah menertawakan filsafat karena dianggap tidak berguna, bukan serangan yang berbahaya. Namun, Arendt tidak menyinggung fakta bahwa tidak sedikit kaum intelektual – filsuf atau bukan – yang dipenjara, dibuang, bahkan dibunuh karena pemikirannya dianggap berbahaya. Faktanya, opini orang banyak dapat menjadi senjata yang berbahaya.

PENGALAMAN GANJIL BERPIKIR

Pengalaman batin yang ganjil ini dimungkinkan oleh daya imajinasi dan ingatan. Arendt menemukan uraian yang jernih dalam *De trinitate* karya Augustinus dari Hippo. Di situ dijelaskan bagaimana imajinasi mengubah jejak pengalaman indrawi menjadi citra batin, lalu menyimpannya dalam ingatan. Namun, citra tidak dengan sendirinya menjadi objek pikiran (*thought object*). Untuk itu, akalbudi perlu secara aktif mengarahkan perhatiannya, serta memilah dan memilih. Dengan cara ini, pikiran dapat berurusan dengan hal-hal yang tidak hadir, bahkan melampaui imajinasi menuju gagasan yang tak terindra seperti konsep keanantaan (*infinity*).⁵⁶

Kegiatan berpikir juga menangguk rasa akan kenyataan yang berakar pada akal sehat. Akibatnya, sang aku seolah-olah mengalami dunia lain, suatu “dunia antah berantah (*never-never land*)” yang terbentuk dari ingatan, imajinasi, serta proses abstraksi dan generalisasi (perampatan).⁵⁷ Dalam argumen Arendt, sumber hierarki dua-dunia adalah kekeliruan dalam menafsirkan pengalaman berpikir. Objek-objek pikiran, yang secara hakiki berbeda dari objek indrawi, memberi kesan seakan-akan memiliki kesejatan yang selama ini tertutup oleh aneka wujud penampakan. Dengan kata lain, pengalaman berpikir menghadirkan kesan kemiripan (*semblances of reason*) dengan realitas, yang kemudian mendapat penafsiran ontologis.⁵⁸ Kendati menyebut kekeliruan metafisis itu “waham,” Arendt memandangnya sebagai konsekuensi yang wajar, bahkan tidak terhindarkan, dari paradoks kondisi manusia. Manusia termasuk dunia penampakan, tetapi “memiliki kemampuan untuk berpikir yang memungkinkan ia menarik diri dari dunia penampakan tanpa pernah mampu meninggalkan atau melampauinya.” Kesan semu itu “autentik”

56 *TLM*, 14.1, 75–76. Bdk. Augustine, *The Trinity*, terj. Stephen McKenna, vol. 45, *The Fathers of the Church* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963), Book XI, Ch. 3, 8, 18.

57 *TLM*, 14.1, 83; 189.

58 *TLM*, 14.1, 47–48; 50. Di bagian ini Arendt banyak mengkritik Kant, yang dalam analisis Shuster, berdasarkan pembacaannya sendiri atas Kant; Shuster, “Revisiting Arendt,” 54 dst.

lainnya kesan semu gerak Matahari mengitari Bumi akibat kedudukan kita di Bumi.⁵⁹

Mengapa Arendt begitu gigih menolak hierarki Ada di atas Penampakan? Sesuai konteks tulisan ini, dapat disampaikan dua alasan. Pertama, tradisi tersebut menempatkan berpikir sebagai hak istimewa para ahli. Jika berpikir dipahami sebagai jalan menuju kebenaran di luar dunia, berpikir menjadi bidang keahlian para “pemikir profesional” (filsuf), yang berada di luar jangkauan orang kebanyakan. Padahal, berpikir sebagai dialog ‘aku-dengan-diriku’ dapat dijalankan oleh setiap orang waras. Arendt memahami berpikir sebagai “kebiasaan memeriksa apa pun yang terjadi atau menarik perhatian.” Kegiatan ini terbuka bagi siapa saja yang mampu mengambil jarak dan berjeda dari kegiatan rutin serta mau berlatih berpikir. Jika berpikir dapat mencegah orang berbuat jahat, ia menuntut setiap orang waras untuk berpikir.⁶⁰

Kedua, hierarki tersebut melahirkan kecenderungan yang meremehkan opini dalam ruang publik, padahal opini diperlukan bagi politik. Keberatan ini tampak dalam penafsiran Arendt atas alegori gua Paton (*Republic*). Filsuf yang menemukan tatanan abadi di balik penampakan kembali ke dunia dengan dorongan untuk menerapkan visinya pada perkara politik. Arendt menafsirkan alegori itu sebagai dakuan filsafat atas politik, yakni pengunggulan *bios theoreiticos* dengan mengorbankan *bios politicos*.⁶¹ Kritik ini menolak penilaian ranah manusia dengan kategori

59 TLM, 14.1, 50, 85; 105. Arendt memanfaatkan perbedaan Portmann bagi penampakan autentik dan tidak autentik, tetapi mengalihkannya ke tataran akalbudi. Sesuatu yang tampak dengan sendirinya adalah penampakan autentik; sedangkan yang tidak autentik hanya tertampak jika dibuat demikian, misalnya, akar tumbuhan yang dibongkar dari tanah atau organ-dalam setelah perut dibedah. Contoh penampakan tidak-autentik di tingkat indrawi adalah ilusi optik fatamorgana yang terhapus sesudah pemeriksaan teliti. TLM, 14.1, 35-36; 44.

60 TLM, 14.1, 15-16, 24. Arendt meminjam istilah ‘pemikir profesional’ dari Kant, *Critique*, B872.

61 TLM, 14.1, *passim*; antara lain 31, 79, 90-91. Arendt membahas alegori gua Platon (*Republic*, 514a--520a) dalam artikel “Philosophy and Politics” dan buku *Between Past and Future*. Tafsirnya tentang hubungan filsafat (filsuf) dengan politik (*polis*) menuai kontradiksi. Ia berargumen, sejak Platon, filsafat menakar perkara manusia dari sudut kebenaran abadi di luar ranah pengalaman hidup bersama. Padahal, politik muncul dari kebebasan manusia yang terwujud dalam ujaran dan tindakan bersama sehingga

abstrak-teoretis, yang dalam sejarah kerap berujung pada kekerasan dan pemaksaan ide tentang Kebenaran.⁶²

Tafsir Arendt ini menuai perdebatan karena dianggap terlalu menekankan matra politis dengan mengabaikan konteks epistemologis dan pedagogis. Ia juga dikritik karena memahami Idea sebagai tolok ukur normatif yang kaku, bukan tentang yang Baik sebagai orientasi epistemik dan etis.⁶³ Arendt sendiri mengakui bahwa ia tergabung dalam barisan yang membongkar (*dismantling*) metafisika, dengan pengandaian bahwa benang pengikat agama, otoritas, dan tradisi telah terputus dan tidak dapat dipulihkan. Dari sini ia menarik konsekuensi atas fakta sejarah politik, bukan lagi sejarah pemikiran.⁶⁴ Ia menjadikan pemikiran Platon sebagai titik tolak untuk menunjukkan kecenderungan metafisika menempatkan kebenaran abadi di atas urusan manusia yang sarat perubahan.

Catatan lain yang dapat ditambahkan adalah bahwa pendekatan fenomenologis Arendt condong untuk mengabaikan sumbangan sains (dan filsafat) dalam menembus permukaan, tanpa perlu membangun hierarki Ada-Penampakan. Tugas sains tidak hanya memaparkan gejala empiris, tetapi mengerti interaksi aktual dan mekanisme pemicu 'di bawah permukaan' yang tidak tertangkap oleh observasi atas penampakan. Jika ilmuwan hanya bertahan pada penampakan, sulit membayangkan bagaimana Nicolaus Copernicus dapat merumuskan teori heliosentris. Justru karena bertahan pada penampakan, konsep geosentris yang melu-

dapat melahirkan kekuatan yang mampu mengubah jalannya sejarah. Lih. Kohn, "Introduction," dalam Arendt, *Between Past and Future*, bagian III; 114-115.

62 Hannah Arendt, "Philosophy and Politics," *Social Research* 57, no. 1 (1990): 73-103; Hannah Arendt, *On Revolution* (London: Penguin Book, 1965), 160, 181.

63 Kritik Arendt antara lain dapat dipahami melalui pembacaan Julia Annas berikut ini tentang orang yang adil, "Dengan menuntut bahwa orang yang adil harus menjadi seorang filsuf, dan kemudian menjadikan filsuf itu semata-mata sebagai seseorang yang mengkontemplasikan Forma yang abadi ... abstraksi atas segala yang individual dan personal ... Plato telah memaksa kita untuk mengajukan kembali pertanyaan ini dari awal ... kini keadilan justru menuntut agar kita ... berhenti menjadi manusia." Namun, ia mengingatkan bahwa Platon juga mengatakan (529b), tidaklah menjadi soal yang adil secara ideal hanya ada 'di surga,' yang penting adalah perannya mewujudkan keadilan dalam diri seseorang. Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 269-270; 320.

64 *TLM*, 14.1, 21-22; 193-194.

lu kesan semu dapat bertahan lebih dari empat belas abad. Terlebih lagi, mustahil lahir teori kuantum yang penerapannya kini tersebar mulai dari ranah kedokteran hingga teknik navigasi.

KEBENARAN DAN MAKNA

Dalam argumen Arendt, mendahului semua kekeliruan metafisis adalah kekeliruan yang lebih mendasar lagi, yaitu penafsiran makna menurut pengertian kebenaran. Bagi Arendt, perbedaan konseptual keduanya bukan sekadar klasifikasi karena menjadi kunci untuk memahami kehidupan akalbudi. Perbedaan ini sejalan dengan pemilahan Kant antara akal (*Verstand*) dan budi (*Vernunft*). Akal bersifat analitik, budi bersifat reflektif dan spekulatif. Masing-masing menangani dua kegiatan batin yang berbeda – mengetahui dan berpikir – yang menjawab kebutuhan berbeda manusia.⁶⁵

Akal digerakkan oleh pencarian kebenaran melalui penyelidikan atas dunia sebagaimana terberi secara indrawi (atau yang disediakan oleh benak dalam hal kebenaran matematis). Baik akal sehat maupun sains pada umumnya dapat menjawab pertanyaan yang lahir dari rasa ingin tahu akal. Tujuannya tercapai, terutama dalam sains, jika diperoleh proposisi-proposisi (teori) yang teruji melalui verifikasi empiris sehingga “manusia tidak lagi memiliki kebebasan untuk menolaknya.” Bagi Arendt, semua kebenaran ilmiah bersifat faktual, termasuk yang dihasilkan semata-mata oleh daya nalar dan diungkapkan dalam bahasa matematis. Hanya pernyataan-pernyataan faktual inilah yang dapat diverifikasi secara ilmiah.⁶⁶

Namun, konsepsi Arendt tentang sains tampaknya masih lekat dengan bayang-bayang positivisme. Padahal, sejak awal abad ke-20, Pierre Duhem telah menekankan pentingnya melengkapi ‘kebenaran empiris’ dengan ‘pilihan terbaik (*good sense*).’ Sementara itu, Henri Poincaré menekankan kesepakatan ilmuwan bagi kriteria pemilihan teori, kendati tidak

65 TLM, 14.1, 24-26; 61, 66; Arendt merujuk ke Kant, *Critique*, B367; dan Prolegomena A192.

66 TLM, 14.1, 62-64.

sepenuhnya lepas dari acuan ke dunia empiris. Pengujian berdasarkan verifikasi bahkan dikritik dari dalam sains sendiri (Einstein) dan juga filsafat ilmu (Karl Popper). Kriteria kebenaran ilmiah tidak lagi hanya berupa korespondensi antara teori dan data.⁶⁷ Tidak kalah penting adalah catatan Bhikhu Parekh. Karena Arendt membedakan sains dan filsafat dengan sangat tajam, dia mengabaikan landasan humanistik sains,⁶⁸ atau dalam kata lain, sisi filosofis yang ikut membangun kegiatan ilmiah.

Tidak semua pertanyaan manusia dapat dijawab oleh sains. Batasnya tampak ketika pertanyaan beralih dari “apakah A” dan “bagaimana A ada” menuju “apa maknanya A itu ada.” Sains dapat menjelaskan apa itu penyakit, penyebab dan risikonya, termasuk kematian. Namun, sains tidak mampu menjawab apa makna kematian dan penderitaan menjelang kematian. Di titik ini, budi menunjukkan perannya yang tak tergantikan. Budi diilhami oleh pencarian makna untuk memahami dunia dan diri kita sendiri. Pencarian ini tidak tunduk terhadap paksaan kebenaran berdasarkan bukti empiris dan formal, tetapi terbuka terhadap penafsiran sehingga tidak pernah selesai sekali dan untuk selamanya. Pernyataan Arendt “makna tidak sama dengan kebenaran” menunjukkan penolakannya terhadap cara memahami makna melalui acuan kognitif. Pernyataan itu, bagi Arendt, sekaligus menegaskan konsekuensi pemilahan Kant atas akal dan budi.⁶⁹

67 Simak Einstein, “*But the truth of a theory can never be proven. For one never knows if future experience will contradict its conclusion ...*” terjemahan Inggris makalah Einstein (1919) dalam Albert Einstein, *The Collected Papers of Albert Einstein, the Berlin Years: Writings 1918–1921*, terj. Alfred Engel, 17 vol., vol. 7 (Princeton: Princeton University Press, 2002), 109; penegasan oleh Einstein; Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Routledge, 2005 [1959]), Part I, §6; lihat juga Yemima Ben-Menahem, “Convention: Poincaré and Some of His Critics,” *The British Journal for the Philosophy of Science* 52, no. 3 (2001): 471–513.

68 Parekh juga meninjau pandangan positivis Arendt tentang sains dari sisi kebenaran objektif; Parekh, *The Search for a New Political Philosophy*, 79.

69 TLM, 14.1, 24–26; 61, 67; bdk. Kant, *Critique*, B868, B740–741; B743. Arendt memuji Kant yang membebaskan budi dari batas *a priori* akal, tetapi menyayangkan karena Kant masih terbebani oleh metafisika zamannya sehingga membatasi objek budi pada masalah klasik metafisika (Tuhan, kebebasan jiwa, kosmologi). Bagi Arendt, pencarian makna mencakup hampir semua hal dalam pengalaman manusia. Arendt juga keberatan dengan istilah Kant yang “kontradiktif ... pengetahuan oleh budi (*Vernunftkenntnis*),” karena menyiratkan bahwa budi menghasilkan pengetahuan. Kant me-

Arendt menyingkap kegiatan berpikir melalui metafora tenun Penelope dalam *Odyssey* (Homer). Setiap pagi Penelope mengurai kembali benang yang selesai ia tenun pada malam sebelumnya. Dalam catatannya, Platon juga menggunakan perumpamaan ini, tetapi bagi Platon, jiwa yang terbebaskan tidak akan menyerah pada kerja sia-sia Penelope. Jiwa akan menetap dalam budi untuk memandang yang abadi. Arendt justru menekankan kegiatan berpikir yang selalu meluruhkan pikiran-pikiran yang terbentuk.⁷⁰ Gerak yang tampak sia-sia ini justru yang menjadi ciri kritis berpikir; mengurai dan memeriksa kembali semua doktrin dan aturan tanpa belas kasihan.

Kekhawatiran Arendt terletak pada pencampuran kategori kebenaran dengan makna. Kegigihan sains menggali sebab-sebab di balik penampakan kerap menimbulkan kesan bahwa sains dapat menjawab kebutuhan manusia akan makna. Namun, penjelasan tentang suatu wujud atau mekanisme interaksinya tidak sama dengan arti keberadaannya. Kecenderungan ini tampak, misalnya, dalam *The Meaning of Human Existence* (2015) karya Edward O. Wilson. Ia mengusulkan makna eksistensi manusia sebagai kisah riwayat spesies, yakni evolusi biologis yang mencakup juga asal-usul moralitas, agama, dan tujuan hidup. Alih-alih menemukan makna, ia mendefinisikan ulang makna agar sesuai dengan penjelasan ilmiahnya.⁷¹ Dalam arah berlawanan, kekeliruan juga terjadi ketika makna dipahami melalui kriteria kebenaran. Tafsir tidak lagi dipahami sebagai tafsir, tetapi dipaksakan menjadi deskripsi kenyataan.

Tegangan sejenis telah muncul sejak Wilhelm Dilthey menolak penerapan metode ilmu alam – yang berorientasi pada penjelasan kausal – ke dalam ilmu kemanusiaan yang bertujuan memahami makna tindakan

makai istilah itu bagi pengetahuan *a priori*, yakni pengetahuan dari konsep-konsep murni dan yang membangun konsep-konsep dari intuisi murni seperti matematika.

70 Arendt, *TLM*, 14.1, 85–86; bdk. Plato, *Phaedo*, terj. Harold North Fowler, vol. 1, Plato in Twelve Volumes (Cambridge, MA: Harvard University Press), 84a.

71 Berikut adalah gagasan Wilson tentang makna eksistensi: “So, what is the meaning of human existence?” I’ve suggested that it is the epic of the species, begun in biological evolution and prehistory, passed into recorded history, and urgently now, day by day, faster and faster into the indefinite future, it is also what we will choose to become.” Edward O. Wilson, *The Meaning of Human Existence* (New York: WW Norton & Company, 2014), 174.

manusia melalui proses hermeneutik.⁷² Dalam konteks ini, pemilahan Arendt antara makna dan kebenaran dapat dibaca sebagai pergeseran lanjut. Ia bukan mempersoalkan metode, melainkan menelaah kegiatan berpikir sebagai upaya pemahaman dan pencarian makna melalui refleksi berjarak terhadap dunia dengan tetap berada di dalamnya.

Pembedaan Arendt tidak menegasikan hubungan keduanya. Sebaliknya, pencarian makna mengandaikan kebenaran faktual, yakni kebenaran tentang wujud atau peristiwa yang diteguhkan melalui kesaksian. Dalam kegiatan berpikirnya sendiri, Arendt memperlakukan fakta sebagai isyarat bagi kemungkinan konsep yang kemudian ia refleksikan, rumuskan, dan dari situ membangun kerangka konseptual atau teori. Ia juga melihat kebenaran faktual sebagai unsur dasar yang membentuk realitas bersama tempat manusia hidup dan bertindak. Karena sifatnya yang “keras kepala” – tidak tunduk pada opini atau tekanan apa pun – kebenaran rentan terhadap distorsi oleh kekuasaan politik yang mengubah fakta menjadi opini demi membangun narasi tertentu. Ketika batas antara fakta dan opini dikaburkan, yang terancam bukan hanya kebenaran, melainkan dunia bersama.⁷³

LOLOSNYA DUNIA

Batas makna dan kebenaran mengemuka dengan konkret dalam pengalaman ilmuwan yang terlibat Proyek Manhattan (pembuatan bom atom akhir Perang Dunia II). Mereka bekerja dalam kerangka kebenaran ilmiah dan kalkulasi teknis, sekaligus niat ikut serta “menyelamatkan dunia bagi nilai-nilai manusiawi.” Sesudah kekuasaan Nazi runtuh, mun-

72 Untuk tinjauan terbatas lihat Martin Kusch, “Unity or Disunity of the Sciences? The German Debate around 1900,” *Studies in History and Philosophy of Science* 111 (2025/06/01/2025): 7–17, <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2025.04.001>; bdk. Peter AJ Tindemans, AA Verrijn Stuart, dan Robert Paul Willem Visser, ed., *The Future of the Sciences and Humanities: Four Analytical Essays and a Critical Debate on the Future of Scholastic Endeavour* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002); dan T. W. Adorno dkk., *The Positivist Dispute in German Sociology*, terj. Glyn Adey dan David Frisby (London: Heinemann, 1976 [1969]).

73 Arendt, “Truth and Politics,” dalam Arendt, *Between Past and Future*, Ch. 7: I. Arendt juga membahas sifat antipolitik kebenaran; lihat Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 253.

cul keraguan apakah proyek layak dilanjutkan.⁷⁴ Di sini mulai muncul tegangan yang melibatkan pertimbangan di luar perhitungan ilmiah. Namun, Joseph Rotblat menjadi satu-satunya ilmuwan yang mengundurkan diri dengan alasan moral, bahkan sebelum perang berakhir. Dia menilai tujuan proyek tidak lagi bermakna mengingat Amerika Serikat sudah hampir pasti akan memenangkan perang.⁷⁵

Tanpa sepengetahuan ilmuwan, tujuan proyek telah bergeser. Bom atom tidak lagi dimaksudkan sebagai sarana pertahanan terhadap Jerman, melainkan senjata penyerang ke Jepang. Setelah terungkap, dan terutama setelah ilmuwan menyaksikan daya hancurnya saat uji coba, sekitar 70 ilmuwan mengajukan petisi kepada Presiden AS. Mereka berargumen bahwa penggunaan bom telah kehilangan dasar pembenaran-nya. Karena itu, Jepang harus diberi kesempatan untuk menyerah, dan dampak moral pengeboman harus dipertimbangkan matang-matang mengingat mudaratnya jauh lebih besar daripada manfaatnya.⁷⁶

Robert J. Oppenheimer tidak ikut menandatangani petisi. Dalam pendapatnya, karena senjata atom dapat diwujudkan, maka harus diwujudkan agar dunia menyadari daya hancurnya. Ia berharap kesadaran itu mendorong hubungan internasional yang lebih rasional.⁷⁷ Tersirat kehen-dak untuk menciptakan apa yang oleh Karl Jaspers disebut “ketakutan yang tercerahkan” atau etika ketakutan Hans Jonas.⁷⁸ Namun, pertimbangan Oppenheimer jelas bermasalah. Pertama, ada kekeliruan logika ketika ia menjadikan fakta teknis-ilmiah sebagai alasan bagi penyimpu-

74 Barton J. Bernstein, “Four Physicists and the Bomb: The Early Years, 1945-1950,” *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences* 18, no. 2 (1988): 262.

75 “War and Peace in the Nuclear Age; Interview with Joseph Rotblat, 1986,” 1986-03-21, American Archive of Public Broadcasting (GBH and the Library of Congress), Boston, MA and Washington, DC.

76 *Bulletin of the Atomic Scientists*, <https://thebulletin.org/virtual-tour/manhattan-project-scientists-to-president-harry-s-truman-dont-use-atomic-weapons-in-world-war-ii/>

77 Lihat kutipan Oppenheimer dalam Bernstein, “Four Physicists,” 237-238.

78 Karl Jaspers, *The Future of Mankind* (Chicago: Chicago University Press, 1962), 329; Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad Ke-20* (Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius, 2000), Bab 9: Hans Jonas, 171-188.

lan normatif. Kedua, pandangan itu mengandung “paradoks penggentaran,” yaitu mencelakakan orang tidak bersalah demi mencegah bahaya lebih besar.⁷⁹ Sebagai paradoks, tidak ada pemecahannya.

Di kemudian hari, Oppenheimer mengakui bahwa ia sempat menghitung kemungkinan bom atom dijatuhkan sebagai peraga tanpa membunuh. Rupanya, ia terhenyak menyaksikan bola api raksasa menggulung naik ke angkasa saat uji coba. Di benaknya terlintas larik Bhagavad Gita, “Akulah Kematian, penghancur dunia.”⁸⁰ Namun, kesadaran ini tidak langsung mengubah arah tindakan. Para ilmuwan melanjutkan persiapan peluncuran bom. Baru sesudah korban di Hiroshima dan Nagasaki menjadi nyata, mereka berusaha menahan pengembangan bom Hidrogen yang daya hancurnya jauh lebih kuat, “kita seharusnya tidak meraih kemenangan perang dengan harga bencana kemanusiaan yang sangat besar.”⁸¹

Pengalaman itu menyingkap retakan mendasar dalam modernitas. Kemampuan mengetahui dan mencipta yang memberi rasa berdaya, berkembang jauh melampaui kemampuan membayangkan konsekuensinya bagi dunia bersama. Seseorang dapat mengetahui banyak hal dan menjalankan tugasnya secara efisien, tetapi tidak memahami makna tindakannya sampai dampaknya menikam nurani. Itulah kala mereka memasuki ambang antara kepastian kognitif dan kelenturan makna terkait kemanusiaan, patriotisme, perang, dan damai. Di titik ini, optimisme awal para ilmuwan berubah menjadi kesadaran tragis bahwa mereka tidak memiliki kendali atas ciptaannya sendiri. Oppenheimer pada akhirnya merefleksikan “dosa kesombongan” karena telah melintasi batas ilmiah dengan mengira mereka mengetahui apa yang baik bagi umat manusia.⁸²

⁷⁹ Lihat Gregory S. Kavka, *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), Ch. 1 & 2. Jika mengacu ke argumen Kavka, usulan ke-70 ilmuwan itu pun termasuk ke dalam paradoks ini

⁸⁰ Oppenheimer dalam Bernstein, “Four Physicists,” 237–238.

⁸¹ Surat fisikawan Arthur H. Compton kepada mantan Wakil Presiden AS, Henry A. Wallace, 27 September 1945, dalam Bernstein, “Four Physicists,” 244.

⁸² F. W. Nietzsche, *Human, All Too Human*, terj. Marion Faber dan Stephen Lehman, revised ed. (Nebraska University Press, 1986), 132 #220; Bernstein, “Four Physicists,”

Pertanyaan apakah bom atom itu perlu atau tidak dijatuhkan membutuhkan pembahasan tersendiri mengenai pertimbangan politis dan penilaian moral, termasuk efek penggentaran, yang berada di luar fokus tulisan ini. Perihal yang hendak ditunjukkan adalah perubahan sikap batin (meski tidak selalu berujung pada tindakan) sesudah muncul 'kala berpikir' dalam pengertian Arendt. Alur akal yang mengikuti pertimbangan kognitif-instrumental tersela oleh pertanyaan di luar tata kelaziman kerja ilmiah yang mengusik batin, khususnya mengenai hasil karya mereka dan tujuannya. Namun, seperti terlihat, 'kala berpikir' itu rapuh, dapat muncul dan menghilang, serta tidak menjamin tindakan. Dalam peralihan antara kala kognitif dan kala reflektif, dunia lolos dari genggamannya dan korban berjatuhan.

KEMBALI KE DUNIA

Arendt memakai istilah "*out of order*" untuk menyebut sifat berpikir yang menyimpang dari kelaziman. Mengacu pada Arendt dan Thomas Bartscherer, ciri-cirinya antara lain: berpikir (1) menarik diri dari dunia penampakan, menghentikan rutinitas dan alur dunia tindakan; (2) kerap tidak sejalan dengan akal sehat dan menangguk kenyataan sehari-hari, bahkan memunculkan semacam 'dunia lain'; (3) tidak tunduk pada logika instrumental; justru (4) selalu berbalik ke dirinya sendiri untuk mengurai pikiran-pikiran yang terbentuk.⁸³ Dengan sifat itu muncul pertanyaan, bagaimana berpikir kembali ke dunia sehari-hari dan menjadi signifikan, terutama dalam menolak dan bahkan mencegah kejahatan?

Kegiatan batin berlangsung dalam kata-kata dan hadir di dunia melalui bahasa. Namun, bahasa sehari-hari tidak memadai untuk menjembatani dunia batin dengan dunia penampakan karena kosakatanya bersumber dalam pengalaman indrawi. Sebab itu, Arendt menekankan

263.

83 Thomas Bartscherer, "Thinking out of Order," *The Philosopher* 109, no. 4 (2021): 44-49, <https://www.thephilosopher1923.org/post/thinking-out-of-order>. Arendt memberi tiga, satu yang belum masuk adalah berpikir tidak bertempat dalam ruang melainkan waktu. TLM 14.1, 181-183.

pentingnya metafora sebagai penghubung.⁸⁴ Metafora meminjamkan intuisi indrawi bagi pikiran sehingga objek pikiran memperoleh 'wujud' dalam kata-kata tanpa arti harfiahnya.⁸⁵ Ungkapan seperti 'mata batin' bagi kepekaan nurani, 'denting keheningan' bagi kebenaran, metafora bawang untuk menggambarkan struktur totalitarianisme, atau 'kehidupan akalbudi' bukan sekadar hiasan bahasa, melainkan cara pikiran menampakkan diri dalam ujaran atau tulisan. Dengan corak berpikir puitis ini, pikiran terhubung ke dunia penampakan bukan melalui kesesuaiannya dengan objek (relasi korespondensi) sebagaimana kriteria kebenaran,⁸⁶ melainkan melalui pemindahan pengalaman lintas batas antara yang indrawi dan nir-indrawi.

Bagaimanapun, kemampuan metafora tetap terbatas. Berpikir tidak mengarah pada tujuan di luar dirinya, sementara indra selalu terarah pada sesuatu di luar dirinya (mata melihat, telinga mendengar). Karena itu, Arendt menilai bahwa metafora tidak dapat sepenuhnya menangkap kegiatan berpikir, kecuali dengan membayangkannya sebagai hidup itu sendiri. Berpikir menyertai kehidupan dan "merupakan sari tak berwujud dari rasa perasaan akan hidup (*the sensation of being alive*). Karena hidup adalah sebuah proses, sarinya pun terletak hanya dalam kegiatan aktualnya, bukan hasil yang tetap atau pikiran tertentu."⁸⁷

84 Penegasan akan peran penting metafora tidak membuat Arendt mengabaikan bahayanya. Metafora menjadi berbahaya ketika menyusup ke dalam penalaran ilmiah karena memberi kesan kepastian semu seolah bukti pada teori yang tidak dapat dibuktikan melalui kerangka ilmiahnya sendiri. Arendt mengacu pada Hans Blumenberg dengan contoh metafora gunung es yang ia kaitkan dengan psikoanalisis. Namun, menurut Blumenberg, Arendt keliru merujuk bukunya dan keliru meringkasnya. *TLM*, 14.1, 70; Blumenberg dikutip dalam Hannes Bajohr, "The Unity of the World: Arendt and Blumenberg on the Anthropology of Metaphor," *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 90, no. 1 (2015): 58.

85 *TLM*, 14.1, 99, 101-102.

86 Arendt membahas berpikir puitis dalam esai tentang Walter Benjamin dalam *Men in Dark Times* (New York: Harcourt Brace, 1968), 153-206. Lihat Cornelissen tentang tiga corak berpikir menurut Arendt (dialogis, puitis, representatif) dalam Wout Cornelissen, "Thinking in Metaphors," dalam *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*, ed. Roger Berkowitz dan Ian Storey (New York: Fordham University Press, 2017).

87 *TLM* 14.1, 99, 118; 179.

Bila penggunaan bahasa metaforis diarahkan untuk menyatakan sikap yang tepat terhadap dunia, ternyata metafora itu pun tidak memuaskan. Sebagaimana kita tidak dapat menjawab “mengapa kita hidup?”, metafora itu tidak menjawab “mengapa kita berpikir?” tanpa jatuh pada penjelasan fungsional. Karena itu, Arendt segera mengikuti anjuran Wittgenstein, bahwa kita menyadari adanya fakta penting hanya sesudah menekan pertanyaan “mengapa.” Ia pun beralih ke pertanyaan, “apa yang membuat kita berpikir?”⁸⁸ Dari pencarian dasar (mengapa) ia menggeser fokusnya ke alasan faktual yang mendorong orang berpikir.

Jawaban yang ia telusuri dari sejarah pemikiran, melalui tradisi Yunani dan Romawi, berpuncak pada Sokrates.⁸⁹ Sokrates tidak menawarkan doktrin, melainkan mempraktikkan berpikir sebagai cara hidup. Ia tidak menarik diri dari dunia, tetapi justru berada di tengah percakapan sehari-hari dengan menjalankan kegiatan berpikir yang dekat dengan berpikir sehari-hari,

Sokrates adalah pemikir yang selalu berada di tengah-tengah manusia, tidak menghindari pasar, menjadi warga di antara warga mempraktikkan berpikir sebagai kegiatan yang menyertai kehidupan dan berkaitan dengan konsep-konsep seperti keadilan, kebahagiaan, kebajikan, dan sebagainya, [konsep-konsep] yang diberikan oleh bahasa kepada kita untuk mengungkapkan makna peristiwa dalam kehidupan dan yang kita alami sendiri.⁹⁰

Sokrates menunjukkan bahwa berpikir tidak membuahkan pengetahuan, tetapi mengganggu hal-hal yang diterima tanpa dipikirkan. Ia dijuluki “ikan torpedo” karena melumpuhkan orang yang tersengat oleh pertanyaannya, seperti ia sendiri saat bertanya kepada dirinya sendiri; “lalat pengganggu” karena sambil berkeliling ia terus menerus mengusik orang dengan pertanyaan; ia menjadi seperti “bidan” karena membantu orang melahirkan pemikirannya sendiri. Semua gangguan itu merupakan upaya Sokrates untuk membersihkan pikiran dari opini yang diterima tanpa

88 *TLM*, 14.1, 119-122.

89 *TLM*, 14.1, Arendt mengurai jawaban Yunani dan Romawi di Bagian I Bab III #14-17.

90 *TLM* 14.1, 157-158.

dipikirkan, serta meluruhkan pikiran yang telah membatu dalam konsep, doktrin, atau nilai. Ia dianggap mengacaukan Athena karena menggoyahkan pendapat dan keyakinan umum.⁹¹

Metode ‘dua-dalam-satu’ Sokrates memancing orang untuk memikirkan hal yang tidak dapat dilakukan, tanpa bertentangan dengan dirinya sendiri. Syarat berpikir terdengar sederhana, “jika kita ingin berpikir, kita perlu memastikan bahwa kedua belah pihak dalam dialog batin berteman baik.”⁹² Praktiknya tidaklah sederhana. Dialog batin dapat menjadi konflik berkepanjangan jika seseorang menolak teman batinnya seperti dilakukan oleh Richard III, tokoh dalam drama William Shakespeare yang dikutip oleh Arendt,

Apa yang kutakuti? Diriku sendiri? ... Richard mencintai Richard: ya, akulah aku. Ada pembunuh di sini? Tidak. Ya, akulah dia. Maka kaburlah. Apa, dari diriku sendiri? ... Supaya aku tidak membalas dendam. Apa, terhadap diriku sendiri? Duh, aku mencintai diriku. Kenapa? Karena kebaikan yang telah kulakukan kepada diriku? Oh tidak! Justru aku membenci diriku karena perbuatan keji yang kulakukan. Aku ini penjahat. Namun aku berdusta, aku bukan penjahat. Bodoh, bicaralah yang baik-baik tentang dirimu. Bodoh, jangan memuji diri.⁹³

Suara itu bukan hakim yang menghukum Richard. Ia juga tidak memaksa; ia adalah saksi atas perbuatannya. Di tengah keramaian Richard dapat menyangkal dengan pongah, “nurani hanyalah kata bagi pengecut.”⁹⁴ Namun, suara itu menunggu saat ia kembali sendirian. Bagi aku-yang-berpikir dan pengalamannya,, nurani bukanlah produknya, dalam arti bukan hasil perenungan tentang moralitas. Dalam argumen Arendt, sejauh menyangkut berpikir itu sendiri, nurani “yang memenuhi

91 Arendt, *Hannah Arendt: The Last Interview and Other Conversations*, 123.

92 *TLM*, 14.1, 174–176; kutipan verbatim dari Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture,” *Social Research* 38, no. 3 (1971): 442; dimuat ulang dalam *TLM*, 14.1, 474–497.

93 *TLM*, 14.1, 177. Shakespeare menempatkan tokoh utamanya sebagai pusat rangkaian peristiwa berdarah. Richard III merupakan perwujudan kejahatan yang piawai menyembunyikan wajah aslinya, tetapi sejak dialog batin pembuka, ia sudah tergambar sebagai sosok yang tidak bahagia.

94 *TLM*, 14.1, tentang Richard III, 176–178.

diri manusia dengan rintangan-rintangan” adalah efek samping. Dalam ungkapan Sokrates, nurani ibarat “angin” – tidak terlihat tetapi terasa embusannya.⁹⁵ Suara itu mengajukan pertanyaan yang sulit dihindari: dapatkah engkau hidup bersama dirimu sendiri, bila tiba saat untuk memikirkan kata dan perbuatanmu? Inilah alasan Arendt mengatakan bahwa hidup bersama orang lain berawal dari hidup bersama diri sendiri.⁹⁶

Karena berpikir dalam konsepsi Arendt tidak menciptakan nilai-nilai, tidak menemukan apa itu ‘yang baik,’ dan tidak memberi aturan bertindak, kegunaannya bagi masyarakat tidak segera mengemuka. Signifikansi moral dan politisnya hanya tampak ketika dunia bersama mengalami krisis moral, dan manusia merasakan situasi ‘batas.’ Arendt meminjam istilah ini dari Jaspers untuk menunjuk kondisi dasar manusia seperti penderitaan, rasa bersalah, dan kematian. Namun, ia menafsirkan ‘situasi batas’ sebagai keadaan ketika manusia merefleksikan masa lalu dan masa depan dalam konteks yang melampaui dirinya sendiri, khususnya dalam situasi darurat politik yang menuntut seseorang mengambil sikap,

Ketika setiap orang terseret tanpa berpikir oleh apa yang dilakukan dan dipercayai oleh orang lain, mereka yang berpikir justru keluar dari persembunyian karena penolakannya untuk ikut serta menjadi mencolok dan, dengan demikian, berubah menjadi suatu bentuk tindakan. Dalam keadaan darurat semacam ini, tampak bahwa unsur pemurnian dalam berpikir – yakni metode kebidanan Sokrates yang mengungkap dampak opini yang tidak dipikirkan ... menghancurkannya, termasuk nilai, doktrin, teori, bahkan keyakinan – secara tersirat bersifat politis. Sebab, penghancuran ini memiliki efek membebaskan bagi suatu kemampuan lain, yakni menilai (*judging*), yang dapat disebut ... kemampuan batin manusia yang paling politis.⁹⁷

95 TLM, 14.1, 165; 179.

96 Dikutip dalam Berkowitz, “Solitude and the Activity of Thinking,” dalam Roger Berkowitz, Jeffrey Katz, dan Thomas Keenan, *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics* (New York: Fordham Univ Press, 2010), 242.

97 TLM, 14.1, 179–180; 496. Unsur pemurnian yang ia maksud adalah metode kebidanan Sokrates yang memungkinkan orang membuat pertimbangan dan menilai tanpa tunduk pada aturan umum.

Paragraf itu menyiratkan jawaban atas pertanyaan Arendt tentang hubungan berpikir dengan kemampuan membedakan yang salah dan betul, baik dan buruk. Melalui kutipan di atas, tampak bahwa sosok seperti Eichmann, meminjam ungkapan James Bernauer, mewakili “bencana rangkap tiga yang dapat menimpa akalbudi.” Kejahatan luar biasa dilakukan oleh orang yang tidak berpikir, orang pintar yang mengetahui banyak kebenaran tetapi tidak memahami apa yang dilakukan; yang mengabaikan kemampuan kehendaknya sehingga tunduk begitu saja pada perintah atasan dan kewajiban kelembagaannya; yang tidak mampu menilai, yaitu gagal melihat dari sudut pandang orang lain.⁹⁸

Terlihat pula hubungan antara berpikir sebagai kegiatan sunyi dalam kesendirian (*vita contemplativa*) dan hiruk pikuk dunia bersama (*vita activa*). Berpikir dapat mencegah malapetaka, kendati Arendt menempatkannya pada aras individual dengan menulis tambahan, “sekurang-kurangnya *bagi saya sendiri* ... ketika situasi menjadi gawat (*when chips are down*).”⁹⁹ Ia menunjukkan bahwa keselarasan dengan diri sendiri memiliki kepenadatan (relevansi) politis. Namun, bagaimana efek samping berpikir dapat mendorong tindakan bersama untuk memunculkan kebaruan politik, baru mengemuka dalam refleksinya tentang gerak gerik kehendak. Sementara ini, masih ada satu lagi pertanyaan Arendt, yaitu di manakah kita ketika berpikir?

CELAH ANTARA MASA LALU DAN MASA DEPAN

Dari bagian sebelumnya terlihat bahwa titik menentukan yang akhirnya mendorong tindakan adalah ketika efek samping berpikir memungkinkan penilaian atas masa lalu dan proyeksi masa depan. Arendt merefleksikan matra temporal berpikir ketika upayanya menjawab pertanyaan di atas dalam kerangka ruang ternyata gagal. Dalam argumen Arendt, penyebabnya adalah pengertian berpikir sebagai kontempla-

98 James William Bernauer, *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), 5.

99 TLM, 14.1, 180; cetak miring dari saya. McCarthy mengganti beberapa kata, termasuk *myself* menjadi *the self*, serta mengubah urutan sub-klausa. TLM 1978, I: 193.

si atas hakikat. Hakikat berlaku universal, di mana-mana. Namun, “di mana-mana” secara spasial justru berarti “tidak di mana pun.” Dengan kata lain, aku-yang-berpikir, yang bergerak di antara konsep-konsep universal dan hakikat yang nirtampak, pada dasarnya tidak memiliki lokasi spasial yang dapat ditunjuk. Kecuali, diandaikan bahwa hakikat memiliki realitas objektif dalam suatu ranah tersendiri, tetapi ini berarti kembali ke teori dua-dunia. Pencarian Arendt berujung jalan buntu.¹⁰⁰

Untuk mengatasi kebuntuan itu, Arendt mengalihkan sudut pandangnya dari matra ruang ke waktu. Untuk itu ia menafsirkan kisah DIA (HE), sosok rekaan Kafka dalam *The Great Wall of China* (1930). Bagi Arendt, kisah DIA yang tak berwajah dan tanpa nama ini merupakan cara puitis Kafka menggambarkan pengalaman temporal aku-yang-berpikir, yang sama sekali berbeda dengan pengalaman harian kita akan waktu yang mengalir lancar dari masa lalu ke masa depan. Dalam kisah itu, DIA terjepit di tengah-tengah dua kekuatan dan bertarung melawan keduanya. Masa lalu mendesak maju dari belakang, dari asalnya, sementara masa depan secara janggal justru menghadang jalannya untuk maju. Tergantung siapa yang sedang DIA lawan, salah satu lawannya akan mendukung. Impiannya adalah bisa melompat ke luar kancah, manakala lawan-lawannya sedang “lengah, di suatu tengah malam yang teramat pekat.” Berkat pengalamannya, DIA berharap diangkat menjadi wasit dalam perkelahian kedua lawannya.¹⁰¹

Kendati sangat kecil dibandingkan dua kekuatan yang menggempur, posisinya menentukan. Pertarungan itu ada karena DIA. Tanpa DIA, waktu mengalir sebagai perubahan tanpa struktur masa lalu dan masa depan. Arendt menunjukkan bahwa terputusnya aliran waktu berhubungan dengan fakta hidup manusia yang terapit oleh kelahiran dan kematian. Refleksi atas kefanaan memecah waktu menjadi yang sudah tiada dan yang belum ada. Manusia menempati celah di antara keduanya; celah ‘sekarang’ yang berlangsung selama hidupnya. Dalam ungka-

100 TLM, 14.1, 183–184.

101 TLM, 14.1, 185–186. Penafsiran Arendt akan kisah Dia sebelumnya terbit dalam Pengantar Arendt bagi *Between Past and Future*, 3–16.

pan Arendt, “Kini nirwaktu” (*the timeless Now*) yang licin karena begitu ditunjuk, kini sudah berlalu. Namun, pertarungan DIA yang meletihkan merupakan pengalaman berpikir dalam penarikan dirinya. Dari sudut pandang manusia sehari-hari, ia bergulat melawan beban masa lalu yang mendorong ia maju dengan harapan, sekaligus ketakutan akan masa depan dengan kematian sebagai satu-satunya kepastian.¹⁰²

Dalam kisah Kafka, sosok DIA mendambakan kedamaian dengan keluar dari medan laga. Arendt mengenali dorongan ini sebagai impian lama metafisika Barat untuk memandang segala sesuatu dari sudut pandang keabadian. Arendt menolak wasit di luar pertarungan. DIA justru tetap dalam gelanggang dan membentuk lintasannya sendiri dengan menarik diagonal di antara dua kekuatan itu.¹⁰³ Berbeda dengan masa lalu dan masa depan yang datang dari asal tak tentu dan berakhir pada titik ‘sekarang,’ berpikir bergerak pada lintasan diagonal mulai dari titik yang tertentu (sekarang) menuju ujung yang tak tertentu. Berpikir bergerak bebas maju-mundur dengan jarak yang sama dari masa lalu serta masa depan, sehingga dapat menilai keduanya tanpa berpihak.¹⁰⁴

Penempatan titik awal pada ‘sekarang’ menunjukkan bahwa berpikir tidak tercerabut dari masa kini dan peristiwa-peristiwanya, sedangkan ujung yang terbuka sejalan dengan pencarian makna yang tak berkesudahan. Di celah itu, berpikir mengadakan perjumpaan imajinatif dengan peristiwa-peristiwa yang memengaruhi dan bahkan menghancurkan dunia manusia, untuk memahami dan memberinya makna. Di antara mengingat dan mengantisipasi, berpikir memperlihatkan aspek politisnya me-

102 *TLM*, 14.1, 186–188.

103 *TLM*, 14.1, 190–192. Arendt memakai konsep fisika untuk menggambarkan dua kekuatan dalam medan pertarungan itu. Ia membuat diagram (Gambar 1, h. 191; separuh belah ketupat) dua vektor yang memanjang dari kejauhan ananta, yang bertemu di satu titik (kini). Dari titik itu ia menarik gaya ketiga sebagai vektor resultannya, tetapi dengan arah berlawanan. Ia menggunakan istilah “*parallelogram of forces*,” yang berarti gaya-gaya pada jajaran genjang. Pada garis diagonal itu ia membubuhkan keترangan arus-arus pikiran (*thought-train*). Meski tidak penting, istilah yang tepat adalah belah ketupat (*rhombus*). Dua sisi yang bertemu pada jajaran genjang tidak sama panjang, padahal kedua gaya yang bertarung sama kuatnya.

104 *TLM*, 14.1, 189–191.

lalui penilaian dan pembentukan sikap. Seperti terlihat dari kutipan sebelumnya, berpikir berhubungan dengan penilaian dan kehendak untuk bersikap melalui efek sampingnya.¹⁰⁵

Arendt menutup bagian *Thinking* dalam TLM dengan pesan hangat, “Setiap generasi baru, setiap manusia baru, kala menyadari dirinya disisipkan di antara masa lalu yang ananta dan masa depan yang ananta, mesti dengan jerih payahnya menemukan dan merintis lintasan baru pemikiran.”¹⁰⁶ Salah seorang warga generasi baru yang merintis jalan tersebut dalam dialognya dengan Arendt, justru membalik kembali peralihan Arendt demi penyelamatan planet Bumi. Dalam argumennya, kembali dari matra waktu (sejarah) ke tempat (bumi) merupakan keniscayaan agar “kita tetap berpijak pada lumpur di kaki kita, yakni realitas duniawi tempat kita berpikir, mencintai, dan bertindak.”¹⁰⁷

V. MANUSIA YANG BERKEHENDAK DAN MENILAI

Batin manusia terpecah bukan hanya dalam berpikir. Kehendak membelah diri, seakan-akan ada musuh yang menunggu diam-diam. ‘Aku mau’ senantiasa berhadapan dengan ‘aku tidak mau’ selama yang dikehendaki belum terwujud.¹⁰⁸ Berkehendak juga berbenturan dengan berpikir karena keduanya diiringi oleh suasana kejiwaan yang berbeda. Berpikir berurusan dengan objek dan menuntut ketenangan jiwa, sedangkan berkehendak membangun proyek sehingga terarah untuk meraih yang belum ada.¹⁰⁹ Karena itu, Arendt menyebut kehendak sebagai “organ masa depan” sekaligus “sumber tindakan.”¹¹⁰ Kehendaklah yang menentukan saya mau atau tidak mau bertindak.

¹⁰⁵ TLM 14.1, 180.

¹⁰⁶ TLM, 14.1, 192. Arendt menghapus satu paragraf panjang di bagian ini tetapi McCarthy mencantumkan kembali (TLM 1978, I: 211).

¹⁰⁷ Dengan argumen itu ia menggeser *amor mundi* Arendt menjadi *amor terra*. Lucy Benjamin, “Amor Terra: Rereading Arendt’s *Amor Mundi* for a Planet in Crisis,” *Arendt Studies* 7 (2023): 72, <https://doi.org/https://doi.org/10.5840/arendtstudies202376>.

¹⁰⁸ TLM, 14.1, 275.

¹⁰⁹ TLM, 14.1, 230, 233.

¹¹⁰ TLM, 14.1, *passim*, antara lain 206, 210, 294; juga TLM, 14.1, #5, 230–233.

Bagian *Willing* sulit tetapi bukan hanya karena temanya, melainkan karena, sebagaimana ditunjukkan oleh Arendt, sejarah filsafat umumnya jatuh pada dua posisi: menganggap kehendak sebagai ilusi dalam dunia yang tunduk pada hukum kausal; atau menyusutkannya menjadi semata-mata kemampuan memilih di antara kemungkinan-kemungkinan yang tersedia.¹¹¹ Dalam tulisan ini, kehendak dan menilai tidak dibahas secara khusus. Keduanya hanya disinggung dalam hubungannya dengan berpikir, khususnya dalam dialog dengan Agustinus dan Duns Scotus.

Gagasan Agustinus tentang manusia sebagai *initium* – makhluk yang diciptakan sebagai permulaan – menjadi dasar pemahaman Arendt tentang kebebasan sebagai kemampuan memulai yang baru. Kebebasan ini terkait dengan kehendak, yang menemukan penyelesaian bagi konflik batin ‘mau dan tidak mau’ dalam transformasinya menjadi kasih (cinta).¹¹² Dalam bentuk ini, kehendak menjadi peneguhan terhadap yang lain (*I will that you be*). Gagasan ini mengilhami Arendt untuk merumuskan *amor mundi* (cinta kepada dunia).¹¹³ Dalam pengaruh Agustinus, Duns Scotus mengembangkan lebih lanjut gagasan kebebasan dengan mengangkat otonomi kehendak secara radikal, hingga sepenuhnya lepas bebas (*indifference*) di hadapan kemungkinan yang saling bertentangan. Tidak ada yang dapat memaksa kehendak, tidak juga akal. Akal hanya dapat meredakan perlawanan kehendak dengan menjelaskan ‘mengapa’ kehendak gagal mewujudkan kebebasannya.¹¹⁴ Kehendak yang telah ber-

111 TLM, 14.1, 220–222; 225.

112 TLM, 14.1, 282, 286–288; 335. Tentang pengaruh Agustinus terhadap Arendt dengan pembahasan yang mendalam dan cermat dapat dilihat dalam Mark Aloysius, *Arendt and Augustine: A Pedagogy of Desiring and Thinking for Politics* (London: Routledge, 2024).

113 TLM, 14.1, 288. Arendt tidak mengembangkan gagasan ini. Kepada Karl Jaspers (1955) ia menulis bahwa ia berniat menulis buku berjudul *amor mundi* (terbit sebagai THC). Ia juga mengaku bahwa kecintaannya kepada dunia tumbuh sangat terlambat. Hannah Arendt dan Karl Jaspers, *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926–1969*, terj. Robert Kimber dan Kimber Rita (San Diego: Harcourt Brace, 1992), 264..

114 TLM, 14.1, 320; bdk. Cornelissen, “Switching Perspectives,” 39–40. Bila kita diperhatikan, di sini terjadi peralihan sudut pandang yang kurang kentara. Arendt sedang membahas perbenturan ‘aku yang berpikir’ dengan “aku yang berkehendak,” tetapi tiba-tiba ia menulis “kehendak ... mengarahkan akal (*intellect*),” bukan budi (*reason*) sebagai lokus berpikir. Peralihan tanpa penjelasan ini, dalam tafsir Cornelissen,

alih menjadi tindakan (aku mau→aku bisa) dapat kembali menjadi kegiatan murni dengan beralih rupa menjadi kasih.¹¹⁵

Arendt sendiri membedakan kehendak sebagai kebebasan memilih di antara kemungkinan yang tersedia dan kehendak sebagai kemampuan memulai sesuatu yang baru; tetapi hanya yang kedua yang ia pandang sebagai kebebasan sejati.¹¹⁶ Namun, refleksinya berakhir mengagetkan. Seperti Penelope, ia seolah-olah mengurai kembali seluruh argumennya dengan menyatakan bahwa bagian mengenai kehendak merupakan jalan yang keliru. Bukan isinya yang salah, melainkan karena filsafat menempatkan kebebasan dalam struktur batin yang berisiko jatuh ke dalam solipsisme kehendak. Bagi Arendt tidak ada yang lebih menakutkan daripada penegasan seseorang bahwa dirinya hanya bertanggung jawab kepada pilihan bebasnya sendiri. Ia kemudian menegaskan bahwa kebebasan filosofis “hanya penad (relevan) bagi orang yang hidup menyendiri di luar komunitas politik.”¹¹⁷

Karena itu, ia berpaling dari “manusia yang berpikir” kepada “manusia yang bertindak.” Pergeseran ini juga dipicu oleh masalah yang ia sebut “jurang kebebasan (*abyss of freedom*),” yakni paradoks tidak terdamaikan antara kesadaran bahwa tindakan yang sudah dilakukan sebenarnya bisa saja tidak dilakukan, dan kenyataan bahwa setelah dilakukan tindakan tidak dapat dibatalkan. Peralihan dari kesadaran akan kebebasan kehendak menjadi keniscayaan tindakan, bagi Arendt, melibatkan “peralihan sudut pandang yang janggal” karena berada dalam dua wilayah akalbudi yang berbeda. Dari sudut pandang kehendak, dunia tampak sebagai ruang kebebasan; tetapi dari sudut pandang tindakan, dunia tampak sebagai rangkaian keniscayaan.¹¹⁸ Inilah harga mahal kebebasan yang tidak dapat ditawar. Ia dapati bahwa para filsuf lebih “ber-

menunjukkan bahwa kognisilah--daya untuk mengetahui dan menetapkan kebenaran--yang mencari penyebab mengapa kehendak gagal mewujudkan kebebasannya.

115 *TLM*, 14.1, 310-312, 322; 323-324.

116 *TLM*, 14.1, 217, 225; 252.

117 *TLM*, 14.1, 368, 371.

118 *TLM*, 14.1, 368, 370-371; 319.

kenan” dengan keniscayaan,¹¹⁹ sementara manusia yang bertindak, sekurang-kurangnya menurut definisinya, mestilah lebih “berkenan” dengan kebebasan – sejauh ia berusaha mengubah dunia, bukan hanya mengetahuinya atau menafsirkannya.¹²⁰

Arendt kemudian sampai pada konsep kebebasan sebagai ‘kita mampu,’ yang menandai pergeseran konseptual dari kategori filosofis ke kategori politik memperlihatkan arah pandangan Arendt tentang kebebasan politik yang ia cari. Kebebasan ini hanya menjadi aktif dalam ruang publik, tempat interaksi manusia ditata oleh berbagai relasi (hukum, adat, kebiasaan dan lain-lain). Kebebasan ini juga bukan melulu perluasan ‘aku tunggal’ menjadi ‘kita jamak.’ ‘Aku mampu’ terejawantah dalam “kita yang bertindak” (*the We of action*). Dengan demikian, kebebasan politik hadir sebagai peristiwa dalam ruang penampakan. Bagi Arendt, hanya kita-yang-bertindak-bersama yang dapat menjadi kekuatan untuk melawan tirani, rezim otoriter, dan para penjahat. “Kita” merupakan suatu solidaritas hasil penilaian bersama yang membuahkan kesepakatan di tengah kemajemukan.¹²¹

Kesimpulan Arendt di lembar terakhir *Willing*, sebagaimana ia nyatakan, ternyata “mengecewakan.” Manusia yang bertindak tidak selalu sungguh berkomitmen terhadap kebebasan, dengan kecenderungannya menafsirkan “yang baru dalam kerangka lama.” Apakah kebebasan pada akhirnya angan-angan belaka?¹²² Ataupun, ia perlu kembali ke ‘manusia yang berpikir’ seperti Scotus yang menerima dengan gembira harga kebebasan? Jalan alternatif Arendt memang ke arah itu. Ia kembali ke

119 Menurut Arendt, hanya Scotus yang dengan gembira menerima harga yang harus dibayar oleh kebebasan, yaitu tegangan tidak terselesaikan antara kebebasan dan keniscayaan; *TLM*, 14.1, 320.

120 *TLM*, 14.1, 370.

121 *TLM*, 14.1, 371–373. Arendt tidak menyinggung solidaritas dalam *TLM*, tetapi *Denktagebuch* mengandung tesis-tesis yang memungkinkan Berkowitz menghubungkan kemampuan menilai dengan solidaritas politik di tengah kemajemukan; Roger Berkowitz, “Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Worldliness in Hannah Arendt’s Politics,” dalam *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt’s Denktagebuch*, ed. Roger Berkowitz dan Ian Storey (New York: Fordham University Press, 2017), 12.

122 *TLM*, 14.1, 385.

Agustinus dengan peneguhan kelahiran (*natality*) yang disinggung di atas. Cornelissen membaca langkah ini sebagai ajakan untuk memahami kebebasan dalam pikiran sekaligus dalam tindakan.¹²³

Arendt sendiri mengakui bahwa jalan Agustinus masih kabur dan dapat berakhir buntu (*impasse*). Apakah kita menerima begitu saja bahwa kita ditakdirkan bebas karena fakta kita dilahirkan? Ia memberi isyarat bahwa jalan buntu itu dapat ditembus dengan kemampuan menilai.¹²⁴ Namun, TLM terputus. Arendt hanya meninggalkan selebar kertas berjudul *Judging*, disertai kutipan Cato dan Goethe. Para peneliti Arendt mempelajari bagian ini melalui bahan kuliah dan catatan-catatannya.¹²⁵

Petunjuk dalam TLM tidak banyak. Salah satunya, mengacu pada Kant bahwa kemampuan menilai tidak dapat diajarkan, tetapi dapat dilatih,¹²⁶ termasuk memperluas sudut pandang agar penilaian tidak bertumpu pada tolok ukur pribadi. Memakai ungkapan Arendt, “kemampuan berkunjung ke sudut pandang orang banyak” dengan bantuan imajinasi kreatif (wawasan). Hanya sudut pandang yang diperluas yang sah bagi penilaian menyangkut kepentingan bersama.¹²⁷ Kini menjadi terang bahwa kemampuan berpikir dialogis dalam percakapan sunyi dengan diri sendiri bukanlah kemampuan yang terisolasi, melainkan kemampuan yang sekaligus menyiapkan jalan berpikir representatif – pembayangan akan “orang-banyak-dalam satu-manusia.”¹²⁸ Dalam hal ini, betul catatan Mark Aloysius bahwa sumbangan Arendt yang paling mencerahkan bagi

123 TLM, 14.1, 325; 385–386; Cornelissen, “Switching Perspectives,” 46.

124 TLM, 14.1, 386.

125 Sumber yang banyak digunakan adalah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*; dan Arendt, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture.” Untuk bahasan tentang kemampuan menilai/menimbang lihat juga Robert Fine, “Judgment and the Reification of the Faculties: A Reconstructive Reading of Arendt’s *Life of the Mind*,” *Philosophy & Social Criticism* 34, no. 1-2 (2008): 157–176.

126 TLM, 14.1, 198–199. Uraian ini mengacu ke bagian “Transition” dalam edisi 2024. Dalam edisi 1978, McCarthy mengganti menjadi “*Postscriptum*.”

127 TLM, 14.1, 91; bdk. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, 43. Lihat Roger Berkowitz dan Ian Storey, ed., *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt’s *Denktagebuch** (New York: Fordham University Press, 2017), 81–82.

128 Arendt meminjam istilah ini dari Michael Oakeshott; TLM, 14.1, 378.

teori politik adalah menunjukkan bagaimana kesunyian dalam kehidupan batin berhubungan dengan solidaritas dalam ranah politik.¹²⁹

CATATAN PENUTUP

Kita terbiasa memahami berpikir sebagai penalaran dengan kaidah logika yang ketat. Dalam *The Life of the Mind*, Arendt mengutamakan berpikir sebagai dialog batin seseorang dengan dirinya sendiri; suatu bentuk refleksi yang dapat dijalankan oleh setiap pribadi yang matang, kendati tidak mudah di tengah desakan kebutuhan, kepentingan dan hiburan dunia kontemporer. Syaratnya juga tidak terlalu mudah, “*stop and think*.”

Berpikir tentu tidak terbatas pada model dialogis dua-dalam-satu, tetapi Arendt menekankan modus ini karena perannya dalam pengalaman berpikir yang dapat menggerakkan penolakan terhadap kejahatan, sekaligus menunjukkan bahwa banyak kejahatan bukanlah hasil maksud atau sifat jahat. Kejahatan dapat muncul dari ketiadaan berpikir. Dalam pola dialogis ini, kemajemukan manusia yang menjadi dasar suara hati menunjukkan pilihan Arendt untuk memahami nurani bukan sebagai sekadar pengendapan norma sosial atau ajaran-ajaran agama, melainkan denyut batin yang hidup. Meski demikian, berpikir tidak dapat dipahami sebagai sekadar sarana moral. Kendati refleksi Arendt berangkat dari persoalan kejahatan, berpikir bukan pelayan kepentingan moral. Berkali-kali ia menegaskan bahwa berpikir adalah kegiatan dengan tujuan dalam dirinya sendiri. Pada dirinya, berpikir sebagai pergulatan untuk menemukan makna membuat dunia ini tetap bermakna.

Pertanyaan kemudian muncul, bagaimana akalbudi, dengan otonomi masing-masing kemampuannya, dapat menggerakkan tindakan dan memengaruhi kehendak? Arendt menghubungkan ketiganya melalui efek samping berpikir, yakni gerak nurani yang terus hidup serta pembebasan akalbudi dari tekanan aturan beku dan prasangka. Dengan mengatakan suara hati sebagai efek samping, ia dapat mempertahankan

129 Mark Aloysius, “The Limits and Achievements of a Politics of Conscience in Hannah Arendt,” *Arendt Studies* 8 (2024): 85, <https://doi.org/https://doi.org/10.5840/arendtstudies202376>.

otonomi daya-daya akalbudi. Namun, hubungan ini tetap rentan karena kebebasan kehendak dapat menolak untuk mewujudkan penilaian ke dalam sikap, atau menolak putusan penilaian. Kehendak inilah yang ikut menentukan karakter seseorang, apakah ia akan memilih yang baik atau yang durjana.

Melalui telaah terhadap kegiatan berpikir, berkehendak, menilai, tampak bagaimana dunia bersama dan keadaban publik dapat rusak oleh ‘bencana rangkap tiga’ yang dapat menimpa akalbudi: pintar tanpa berpikir, abai terhadap sudut pandang orang-orang lain, dan memutlakkan kehendak pribadi, atau tunduk pada kepentingan kelompok.

Namun, kemampuan berpikir, setinggi apa pun, tetap memiliki kerentanan. Berpikir meluruhkan nilai dan aturan yang membeku tanpa menyediakan landasan baru yang tetap – yang tidak dapat diurai lagi – dan karena itu dapat berujung pada pembalikan yang justru meniadakan nilai dan makna itu sendiri. Berpikir pun membutuhkan penilaian (*judgment*), yang hanya mungkin dari posisi ‘penonton,’ yakni jarak reflektif dari pihak lain yang memungkinkan kritik.

Kerentanan lain muncul ketika berpikir dipahami sebagai pencarian hakikat atau Ada yang tidak terjangkau atau bahkan terpisah dari dunia penampakan, dan membawa para pemikir mencapai menara gadingnya sendiri. Dalam bentuk ini, berpikir kehilangan pijakan dan hubungan dengan dunia tempat peristiwa sehari-hari berlangsung. Kasus Heidegger, pemikir besar abad ke-20 yang terlibat dengan rezim Nazi, memperlihatkan kepelikan tersebut. Kedalaman berpikir tidak memberi kepastian bahwa pikiran dapat kembali ke dunia bersama dan tidak menjamin kemampuan menilai dalam situasi konkret. Tanpa menjadikannya bahasan harafiah, Arendt justru memilih Sokrates sebagai filsuf-warga; seorang pemikir yang tetap tinggal di dunia, menolak tirani, dan tidak membiarkan berpikir terperangkap dalam dirinya sendiri.

Arendt menulis TLM dengan *amor mundi* sebagai latar yang senantiasa menyertainya. Berpikir tidak menjamin malapetaka tidak akan terjadi; tak ada yang dapat memberi jaminan demikian. Apa yang ditawarkan

adalah berpikir sebagai kesetiaan kepada dunia. Suatu cara mengada sebagai pengembaraan untuk memahami persoalan-persoalan kehidupan, mencari makna di tengah karut marutnya yang menyakitkan, sambil terus memelihara kejernihan nurani.

DAFTAR RUJUKAN

- Adorno, T. W., Hans Albert, Ralf Dahrendorf, J. Habermas, H. Pilot, dan Karl R. Popper. *The Positivist Dispute in German Sociology*. Diterjemahkan oleh Glyn Adey dan David Frisby. London: Heinemann, 1976 [1969].
- Aloysius, Mark. *Arendt and Augustine: A Pedagogy of Desiring and Thinking for Politics*. London: Routledge, 2024.
- _____. "The Limits and Achievements of a Politics of Conscience in Hannah Arendt." *Arendt Studies* 8 (2024): 75–88. <https://doi.org/https://doi.org/10.5840/arendtstudies202376>.
- Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Group, 2006 [1961].
- _____. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Revised and Enlarged ed. New York: Penguin Books, 1994 [1964]. 1963.
- _____. *Hannah Arendt: The Last Interview and Other Conversations*. Brooklyn: Melville House, 2013.
- _____. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Diedit oleh Melvyn A. Hiil. New York: St. Martin's Press, 1979.
- _____. *The Human Condition*. second ed. Chicago: The University of Chicago Press, (1998 [1958]).
- _____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- _____. *The Life of the Mind*. one-volume ed. Diedit oleh Mary McCarthy. New York: Harcourt, Inc., 1978.
- _____. *The Life of the Mind: Appendix*. Complete Works. Critical Edition. Diedit oleh Wout Cornelissen, Thomas Bartscherer dan Anne Eusterschulte. 2 vols. Vol. 14.2, Göttingen: Wallstein Verlag, 2024.

- _____. *The Life of the Mind: Text. Complete Works. Critical Edition.* Diedit oleh Wout Cornelissen, Thomas Bartscherer dan Anne Eusterschulte. 2 vols. Vol. 14.1, Göttingen: Wallstein Verlag, 2024.
- _____. *Men in Dark Times.* New York: Harcourt Brace, 1968.
- _____. *On Revolution.* London: Penguin Book, 1965.
- _____. *The Origins of Totalitarianism.* New with Added Prefaces ed. New York: Harcourt Brace & Company, 1976 [1958].
- _____. "Philosophy and Politics." *Social Research* 57, no. 1 (1990): 73–103.
- _____. "Thinking and Moral Considerations: A Lecture." *Social Research* 38, no. 3 (1971): 417–446.
- _____. *Thinking without a Banister: Essays in Understanding 1953–1975.* Diedit oleh Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018.
- Arendt, Hannah, dan Karl Jaspers. *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969.* Diterjemahkan oleh Robert Kimber dan Kimber Rita. San Diego: Harcourt Brace, 1992.
- Augustine. *The Trinity.* Diterjemahkan oleh Stephen McKenna. The Fathers of the Church. Vol. 45, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1963.
- Bajohr, Hannes. "The Unity of the World: Arendt and Blumenberg on the Anthropology of Metaphor." *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 90, no. 1 (2015): 42–59.
- Bartscherer, Thomas. "Thinking out of Order." *The Philosopher* 109, no. 4 (2021): 44–49. <https://www.thephilosopher1923.org/post/thinking-out-of-order>.
- Ben-Menahem, Yemima. "Convention: Poincaré and Some of His Critics." *The British Journal for the Philosophy of Science* 52, no. 3 (2001): 471–513.
- Benjamin, Lucy. "Amor Terra: Rereading Arendt's *Amor Mundi* for a Planet in Crisis." *Arendt Studies* 7 (2023): 59–78. <https://doi.org/https://doi.org/10.5840/arendtstudies202376>.
- Berkowitz, Roger. "Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Worldliness in Hannah Arendt's Politics." Dalam *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*, diedit oleh Roger Berkowitz dan Ian Storey, 9–36. New York: Fordham University Press, 2017.

- Berkowitz, Roger, Jeffrey Katz, dan Thomas Keenan. *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. New York: Fordham Univ Press, 2010.
- Berkowitz, Roger, dan Ian Storey, ed. *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*. New York: Fordham University Press, 2017.
- Berkowitz, Roger, Thomas Wild, Thomas Bartscherer, dan Wout Cornelissen. *Exploring the New Critical Edition of The Life of the Mind*. Podcast audio, 16 Mei 2025. <https://hac.podbean.com/e/exploring-the-new-critical-edition-of-the-life-of-the-mind-bonus-episode/>.
- Bernauer, James William. *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Bernstein, Barton J. "Four Physicists and the Bomb: The Early Years, 1945-1950." *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences* 18, no. 2 (1988): 231-263.
- Cornelissen, Wout. "Switching Perspectives: Reading Arendt's The Life of the Mind Anew." *Arendt Studies* 9 (2025): 21-49. <https://doi.org/10.5840/arendtstudies202594>.
- . "Thinking in Metaphors." Dalam *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*, diedit oleh Roger Berkowitz dan Ian Storey, 73-87. New York: Fordham University Press, 2017.
- Einstein, Albert. *The Collected Papers of Albert Einstein, the Berlin Years: Writings 1918-1921*. Diterjemahkan oleh Alfred Engel. 17 vols. Vol. 7, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Fine, Robert. "Judgment and the Reification of the Faculties: A Reconstructive Reading of Arendt's Life of the Mind." *Philosophy & Social Criticism* 34, no. 1-2 (2008): 157-176.
- Gündoğdu, Ayten. "Animal Trouble: Arendt and the Question of Anthropocentrism." *The Review of Politics* 86, no. 4 (2024): 505-528. <https://doi.org/10.1017/S0034670524000214>.
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Diterjemahkan oleh Dorothy Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982. 7th impression.
- Hyvönen, Ari-Elmeri. "The Value of the Surface: Reappreciating Embodiment, Labor, and Necessity in Arendt's Political Thought." *Critical Times* 4, no. 2 (2021): 263-283. <https://doi.org/10.1215/26410478-9092732>.

- Hyvönen, Ari-Elmeri, Jennifer Gaffney, dan James Barry. "Introduction to the Special Section on the Critical Edition of *The Life of the Mind*." *Arendt Studies* 9 (2025): 17-20. <https://doi.org/https://doi.org/10.5840/arendtstudies202593>.
- Jaspers, Karl. *The Future of Mankind*. Chicago: Chicago University Press, 1962.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Diterjemahkan oleh P. Guyer dan A. W. Wood. Diedit oleh P. Guyer dan A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1781].
- Kavka, Gregory S. *Moral Paradoxes of Nuclear Deterrence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Kusch, Martin. "Unity or Disunity of the Sciences? The German Debate around 1900." *Studies in History and Philosophy of Science* 111 (2025): 7-17. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2025.04.001>.
- Magnis-Suseno, Franz. *12 Tokoh Etika Abad Ke-20*. Yogyakarta: Penerbit PT Kanisius, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*. Diterjemahkan oleh Alphonso Lingis. Diedit oleh Claude Lefort. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- Nietzsche, F. W. *Human, All Too Human*. Diterjemahkan oleh Marion Faber dan Stephen Lehman. revised ed.: Nebraska University Press, 1986.
- O'Byrne, Anne. "The Task of Knowledgeable Love: Arendt and Portmann in Search of Meaning." Dalam *Artifacts of Thinking*, diedit oleh Roger Berkowitz dan Ian Storey, 88-105. New York: Fordham University Press, 2017.
- Parekh, Bhikhu C. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. New Jersey: Humanities Press, 1981.
- Plato. *Phaedo*. Diterjemahkan oleh Harold North Fowler. Plato in Twelve Volumes. Vol. 1, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.
- Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 2005 [1959].
- Sachdev, Shaan. "The Masterpiece Hannah Arendt Died Writing: A New Edition of 'The Life of the Mind' Is a Revelation." Tinjauan atas *The Life of the Mind* (2024). *The Chronicle of Higher Education*, 6 Desember 2024. <https://www.chronicle.com/article/the-masterpiece-hannah-arendt-died-writing>.

Shuster, Martin. "Revisiting Arendt, Kant, and Thinking." *Arendt Studies* 9 (2025): 51–58. <https://doi.org/10.5840/arendtstudies202595>.

Tindemans, Peter AJ, AA Verrijn Stuart, dan Robert Paul Willem Visser, ed. *The Future of the Sciences and Humanities: Four Analytical Essays and a Critical Debate on the Future of Scholastic Endeavour*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002.

Villa, Dana R. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

———. "Introduction: The Development of Arendt's Political Thought." Dalam *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, diedit oleh Dana R. Villa, 1–21. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Wilson, Edward O. *The Meaning of Human Existence*. New York: WW Norton & Company, 2014.

Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982.

Young-Bruehl, Elisabeth. "Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind." *Political Theory* 10, no. 2 (1982): 277–305.