

BAB I

PENGERTIAN FILSAFAT

A. Pengertian Filsafat dan Ciri-cirinya

Seorang yang berfilsafat digambarkan oleh Jujun S. Suriasumantri seperti orang yang berpijak di bumi sedang tengadah memandang bintang-bintang di langit, dia ingin mengetahui **hakekat** dirinya dalam kesemestaan galaksi. Seorang yang berdiri di puncak bukit, memandang ke ngarai dan lembah di bawahnya, dia ingin **menyimak kehadirannya** dengan kesemestaan yang ditatapnya (Jujun Suriasumantri, 1996: 2). Seperti juga yang digambarkan oleh Titus dan kawan-kawan, ketika ada pertanyaan seorang bocah berumur empat tahun yang menanyakan soal-soal luar biasa yang keluar dari mulutnya. Ia menanyakan "**bagaimana dunia ini bermula?**", atau "**benda-benda itu terbuat dari apa?**", atau "**apa yang terjadi pada seseorang jika ia mati?**" (Titus, dkk., 1984: 5).

Gambaran dan pertanyaan-pertanyaan di atas akan membawa, menuntun, dan mengantarkan seseorang pada dunia **pemikiran yang sangat mendasar dan substansial**. Ketika seseorang memikirkan dan berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, tanpa disadarinya bahwa ia sedang berfilsafat. Menurut Titus, kita semua mempunyai **ide-ide tentang benda-benda, tentang sejarah, arti kehidupan, mati, Tuhan, baik dan buruk, benar dan salah, keindahan dan kejelekan, dan sebagainya** (Titus, dkk., 1984: 10-11). Untuk bisa **mengetahui dan menjelaskan hakekat hal-hal tersebut**, dibutuhkan suatu pemikiran dan perenungan, yang dapat disebut sebagai berpikir filsafati. Pertanyaannya adalah apakah yang dimaksud dengan berpikir filsafati tersebut?

Kata filosofi (*philosophy*) berasal dari perkataan Yunani *philos* (suka, cinta) dan *sophia* (kebijaksanaan). Jadi kata filosofi berarti cinta kepada kebijaksanaan. Suatu definisi filsafat dapat diberikan dari berbagai pandangan. Berikut ini dapat dicermati beberapa definisi filsafat menurut Titus (1984: 10-11):

Pertama, filsafat adalah **sekumpulan sikap dan kepercayaan terhadap kehidupan dan alam yang biasanya diterima secara tidak kritis**. Definisi ini merupakan **arti yang informal tentang filsafat** atau kata-kata "mempunyai filsafat", misalnya ketika seseorang berkata: "Filsafat saya ... bahwa hidup adalah perjuangan", "hidup dijalani apa adanya dan biarkan terus mengalir", ia menunjukkan sikapnya yang informal terhadap apa yang dibicarakan.

Jika seseorang mengalami suatu krisis atau pengalaman yang luar biasa, kemudian ditanyakan kepadanya: "bagaimana pengaruh kejadian itu?", "bagaimana ia menghadapinya?". Kadang-kadang jawabannya adalah: "ia menerima hal itu secara falsafiah, misalnya dengan suatu pernyataan bahwa: "kejadian itu telah mengubah hidup saya menjadi orang yang lebih bijak", "saya mengatasi masalah tersebut dengan tersenyum", dan seterusnya. Ini berarti bahwa ia melihat problem tersebut dalam perspektif yang luas, atau sebagai suatu bagian dari susunan yang lebih besar. Oleh karena itu, ia menghadapi situasi itu secara tenang dan dengan berpikir, dengan keseimbangan dan rasa tenteram.

Kedua, filsafat adalah **suatu proses kritik atau pemikiran terhadap kepercayaan dan sikap yang sangat dijunjung tinggi**. Ini adalah arti yang **formal** dari "berfilsafat". Dua arti filsafat, "memiliki dan melakukan", tidak dapat dipisahkan sepenuhnya satu dari lainnya. Oleh karena itu, jika tidak memiliki suatu filsafat dalam arti yang formal dan personal, seseorang tidak akan dapat melakukan filsafat dalam arti kritik dan reflektif (*reflective sense*).

Meskipun demikian, memiliki filsafat tidak cukup untuk melakukan filsafat. Suatu sikap falsafi yang benar adalah sikap yang **kritis** dan **mencari**. Sikap itu adalah sikap **terbuka, toleran**, dan mau melihat segala sudut persoalan **tanpa prasangka**. Berfilsafat tidak hanya berarti "**membaca dan mengetahui** filsafat". Seseorang memerlukan kebolehan **berargumentasi**, memakai **teknik analisa**, dan mengetahui sejumlah bahan **pengetahuan**, sehingga ia dapat **memikirkan** dan **merasakan** secara falsafi.

Ahli filsafat selalu bersifat **berpikir dan kritis**. Mereka melakukan pemeriksaan kedua (*a second look*) terhadap bahan-bahan yang disajikan oleh faham orang awam (*common sense*). Mereka mencoba untuk memikirkan bermacam-macam problema kehidupan dan menghadapi fakta-fakta yang ada hubungannya dengan itu. Memiliki pengetahuan banyak tidak dengan sendirinya akan mendorong dan menjamin seseorang untuk **memahami**, karena pengetahuan banyak belum tentu mengajar akal untuk mengadakan **evaluasi kritis** terhadap fakta-fakta yang memerlukan **pertimbangan** (*judgment*) yang bersifat **konsisten** dan **koheren**.

Evaluasi-evaluasi kritis sering berbeda. Ahli filsafat, teologi, sains, dan lain-lainnya mungkin berbeda karena beberapa alasan: 1. Mereka melihat benda dari **sudut pandang yang berbeda** dikarenakan adanya pengalaman pribadi, latar belakang kebudayaan, dan pendidikan yang berbeda. 2. Mereka hidup dalam **dunia yang berubah**. Manusia berubah, masyarakat berubah, dan alam juga berubah. Sebagian manusia ada yang mau mendengarkan (*responsive*) dan peka (*sensitive*) terhadap perubahan, sebagian lainnya berpegang pada tradisi dan *status quo*, kepada sistem yang dibentuk pada masa silam dan karena dianggap final. 3. Mereka itu menangani bidang pengalaman

kemanusiaan di mana bukti-buktinya tidak cukup sempurna, sehingga dapat ditafsirkan bermacam-macam. Meskipun demikian, ahli filsafat tetap **memeriksa, menyelidiki, dan mengevaluasi** bahan-bahan itu dengan harapan dapat menyajikan **prinsip-prinsip yang konsisten** yang dapat dipakai oleh seseorang dalam kehidupannya.

Ketiga, filsafat adalah **usaha untuk mendapatkan gambaran keseluruhan**. Filsafat berusaha untuk mengombinasikan hasil bermacam-macam sains dan pengalaman kemanusiaan sehingga menjadi **pandangan yang konsisten** tentang alam. Seorang ahli filsafat ingin melihat kehidupan, tidak dengan pandangan seorang saintis, seorang pengusaha atau seorang seniman, akan tetapi dengan **pandangan yang menyeluruh**, mengatasi pandangan-pandangan yang parsial. Dalam membicarakan **filsafat spekulatif** (*speculative philosophy*) yang dibedakan dari **filsafat kritik** (*critical philosophy*), C.D. Broad mengatakan: "maksud dari filsafat spekulatif adalah untuk mengambil alih hasil-hasil sains yang bermacam-macam, dan menambahnya dengan hasil pengalaman keagamaan dan budi pekerti. Dengan cara ini diharapkan akan dapat sampai pada suatu kesimpulan tentang watak alam ini serta kedudukan dan prospek manusia di dalamnya".

Tugas dari filsafat adalah untuk memberikan pandangan dari **keseluruhan, kehidupan, dan pandangan tentang alam**, dan untuk **integrasikan** pengetahuan sains dengan pengetahuan disiplin-disiplin lain agar mendapatkan suatu **keseluruhan yang konsisten**. Menurut pandangan ini, filsafat berusaha membawa hasil penyelidikan manusia --**keagamaan, sejarah, dan keilmuan**-- kepada suatu **pandangan yang terpadu**, sehingga dapat memberi pengetahuan dan pandangan yang mendalam bagi kehidupan manusia.

Keempat, filsafat adalah sebagai **analisa logis dari bahasa serta penjelasan tentang arti kata dan konsep**. Memang ini merupakan **fungsi filsafat**. Hampir semua ahli filsafat telah memakai **metoda analisa** serta berusaha untuk **menjelaskan arti istilah-istilah dan pemakaian bahasa**. Tetapi ada sekelompok ahli filsafat yang menganggap hal tersebut sebagai **tugas pokok** dari filsafat bahkan ada golongan kecil yang menganggap hal tersebut sebagai **satu-satunya fungsi** yang sah dari filsafat.

Kelompok ini menganggap filsafat sebagai suatu bidang khusus yang mengabdikan kepada sains dan membantu menjelaskan bahasa, dan bukannya suatu bidang yang luas yang memikirkan segala pengalaman kehidupan. Pandangan seperti ini merupakan **hal baru** dan telah memperoleh dukungan yang besar pada abad ke-20. Pandangan ini akan **membatasi** apa yang dinamakan pengetahuan (*knowledge*) kepada pernyataan (*statement*) tentang fakta-fakta yang dapat dilihat serta hubungan-hubungan antara keduanya, yakni urusan sains yang beraneka macam.

Memang ahli-ahli analisis bahasa (*linguistic analysis*) tidak membatasi pengetahuan sesempit itu. Memang betul mereka itu menolak dan berusaha untuk membersihkan bermacam-macam pernyataan yang non-ilmiah (*non scientific*), akan tetapi banyak di antara mereka yang berpendapat bahwa manusia dapat memiliki **pengetahuan** tentang **prinsip-prinsip etika** dan sebagainya yang dihasilkan dari **pengalaman**. Mereka yang memilih pandangan yang lebih sempit, mengabaikan, walaupun tidak mengingkari, semua pandangan yang menyeluruh tentang dunia kehidupan, tentang filsafat moral yang tradisional dan teologi. Dari segi pandangan yang lebih sempit ini **tujuan filsafat** adalah untuk menonjolkan "**kebauran dan omong kosong**" serta untuk menjelaskan arti dan pemakaian istilah-istilah dalam sains dan urusan sehari-hari.

Kelima, filsafat adalah **sekumpulan probema-problema yang langsung yang mendapat perhatian dari manusia dan yang dicarikan jawabannya oleh ahli-ahli filsafat**. Filsafat mendorong penyelidikannya sampai kepada soal-soal yang paling mendalam dari eksistensi manusia. Sebagian dari soal-soal filsafat pada zaman dahulu telah terjawab dengan jawaban yang memuaskan kebanyakan ahli filsafat. Sebagai contoh, adanya **ide bawaan** telah diingkari orang semenjak zamannya John Locke abad ke-17. Walaupun begitu, banyak soal yang sudah terjawab hanya untuk sementara, dan ada juga problema-problema yang belum terjawab.

Apakah soal-soal kefilsafatan itu? Soal-soal kefilsafatan adalah berkenaan dengan persoalan yang mendasar dalam kehidupan manusia. Misalnya, apakah kebenaran itu?, Apakah bedanya antara yang benar dan yang salah?, Apakah kehidupan itu?, Untuk apa manusia hidup?, Mau kemana akhir dari kehidupan ini?, dan seterusnya. Semua soal itu adalah falsafi. Usaha untuk mendapatkan jawaban atau pemecahan masalah terhadapnya telah menimbulkan teori dan sistem pemikiran seperti *idealisme*, *realisme*, *pragmatisme*, *filsafat analitik*, *eksistensialisme*, dan *fenomenologis*. Filsafat juga berarti bermacam-macam teori dan sistem pemikiran yang dikembangkan oleh para filosof besar seperti Socrates, Plato, Aristoteles, Augustine, Thomas Aquinas, Descartes, dan seterusnya.

Adapun ciri-ciri berpikir kefilsafatan adalah sebagai berikut:

1. **Radikal**, artinya berpikir sampai ke akar-akarnya, hingga sampai pada hakikat atau substansi yang dipikirkan.
2. **Universal**, artinya pemikiran filsafat menyangkut pengalaman umum manusia. Kekhususan berpikir kefilsafatan menurut Jaspers terletak pada aspek keumumannya.
3. **Konseptual**, artinya merupakan hasil generalisasi dan abstraksi pengalaman manusia.

4. **Koheren** dan konsisten (runtut). Koheren artinya sesuai dengan kaidah-kaidah berpikir logis. Konsisten artinya tidak mengandung kontradiksi.
5. **Sistematik**, artinya pendapat yang merupakan uraian kefilsafatan itu harus saling berhubungan secara teratur dan terkandung adanya maksud atau tujuan tertentu.
6. **Komprensif**, artinya mencakup atau menyeluruh. Berpikir secara kefilsafatan merupakan usaha untuk menjelaskan alam semesta secara keseluruhan.
7. **Bebas**, artinya sampai batas-batas yang luas, pemikiran filsafat boleh dikatakan merupakan hasil pemikiran yang bebas, yakni bebas dari prasangka-prasangka sosial, historis, cultural, bahkan keagamaan.
8. **Bertanggung jawab**, artinya seseorang yang berfilsafat adalah orang yang berpikir sekaligus bertanggung jawab terhadap hasil pemikirannya, paling tidak terhadap hati nuraninya sendiri (Rizal Mustansir dan Misnal Munir, 2010: 4-5).

B. Metodologi Filsafat

Oleh karena filsafat berangkat dari rasa heran, rasa ingin tahu, bertanya, dan memikirkan tentang asumsi-asumsi yang fundamental, maka diperlukan untuk meneliti bagaimana filsafat itu menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut. Problema-problema filsafat tidak dapat dipecahkan dengan sekedar mengumpulkan fakta-fakta. Untuk mencapai tujuan tersebut, metoda dasar untuk menyelidiki filsafat adalah **metode dialektika**.

Filsafat berlangsung dengan mengikuti **dialektika** argumentasi. Istilah dialektika menunjukkan proses berpikir yang berasal dari **Socrates**. Menurut Socrates, cara yang paling baik untuk mendapatkan pengetahuan yang diandalkan adalah dengan melakukan **pembicaraan yang teratur** (*disciplined conversation*) dengan memainkan peranan seorang *intellectual midwife* (orang yang memberi dorongan atau rangsangan kepada seseorang untuk melahirkan pengetahuan yang terpendam dalam pikiran). Metoda yang dipakai Socrates dinamakan **dialektika**.

Proses dialektika adalah dialog antara dua pendirian yang bertentangan. Socrates dan filosof-filosof yang datang kemudian berkeyakinan bahwa dengan proses dialog di mana setiap peserta dalam pembicaraan akan terpaksa untuk menjelaskan idenya. Hasil terakhir dari pembicaraan tersebut akan merupakan pernyataan tentang apa yang dimaksudkan. Hal penting adalah bahwa dialektika itu merupakan **perkembangan pemikiran** dengan memakai **pertemuan** (*interplay*) antar ide.

Pemikiran dialektika atau metoda dialektika berusaha untuk mengembang-kan suatu contoh argumen yang di dalamnya terjalin implikasi bermacam-macam proses (sikap) yang saling mempengaruhi. Argumen tersebut akan menunjukkan bahwa tiap-tiap proses (sikap) tidak menyajikan pemahaman yang sempurna tentang kebenaran. Dengan begitu timbullah pandangan dan alternatif yang baru. Tiap tahap dar dialektika akan memasuki lebih dalam kepada problema asli, dan dengan begitu ada kemungkinan untuk lebih mendekati kebenaran.

Dengan menggunakan metoda dialektika akan lebih mendekati kebenaran, akan tetapi sesungguhnya tidak jarang problema filsafat yang semula belum juga terpecahkan. Masih banyak soal-soal yang dikemukakan serta argumentasi yang ditentang. Dengan metoda dialektika setidaknya akan sampai kepada pemecahan sementara, ada jawaban-jawaban yang tampak lebih memuaskan, tetapi ada juga jawaban yang harus dibuang.

C. Cabang-cabang Tradisional dari Filsafat

Menurut sejarah, persoalan-persoalan filsafat telah dibahas dalam kategori-kategori berikut: logika, metafisika, epistemologi, dan etika.

1. Logika

Filsafat berusaha untuk memahami watak dari pemikiran yang benar dan mengungkapkan cara berpikir yang sehat. Satu hal yang dijumpai dalam seluruh sejarah filsafat adalah ajakannya kepada **akal**, **argumentasi**, dan **logika**. Setiap orang menggunakan argumentasi untuk menopang pendapat atau membedakan antara argumentasi yang benar dan yang salah. Tetapi bagaimana membedakan antara argumentasi yang benar dan yang salah?

Pada dasarnya, suatu argumentasi merupakan sebab-sebab (*premise*/Inggris atau *muqaddimah*/Arab) untuk menguatkan atau menolak suatu posisi (*conclusion*/Inggris atau *natijah*/Arab). Logika atau mantik adalah pengkajian yang sistematis tentang aturan-aturan untuk menguatkan sebab-sebab yang mengenai konklusi; aturan-aturan itu dapat dipakai untuk membedakan argumen yang baik dari argumen yang tidak baik.

Argumentasi dan **dialektika** merupakan **alat** atau **instrumen** yang sangat perlu bagi ahli filsafat. Argumentasi harus mempunyai dasar yang **sehat** dan **masuk akal**. Tugas untuk menciptakan ukuran untuk menetapkan manakah argumen yang benar (*valid*) dan yang tidak benar adalah termasuk dalam cabang filsafat yang dinamakan logika. Kemampuan untuk memeriksa sesuatu argumen dari segi konsistensi logika, untuk mengetahui akibat-akibat logis dari asumsi-asumsi, dan untuk menentukan kebenaran sesuatu bukti yang dipakai oleh seorang filosof adalah sangat penting untuk berfilsafat.

2. Metafisika

Bagi Aristoteles, istilah metafisik berarti **filsafat pertama** (*first philosophy*), yaitu pembicaraan tentang **prinsip-prinsip yang paling universal**. Istilah tersebut mempunyai arti sesuatu yang di luar kebiasaan (*beyond nature*). Metafisika membicarakan watak yang sangat mendasar (*ultimate*) dari benda, atau realitas yang berada di belakang pengalaman yang langsung (*immediate experience*).

Tidak dapat diragukan lagi bahwa istilah metafisika adalah cabang filsafat yang **sangat sukar** dipahami. Metafisika berusaha untuk menyajikan pandangan-pandangan yang komprehensif tentang segala yang ada; ia membicarakan problema seperti hubungan antara akal dan benda, hakekat perubahan, arti kemerdekaan, kemauan, wujud Tuhan, dan kehidupan setelah mati.

3. Epistemologi

Secara umum epistemologi adalah cabang filsafat yang mengkaji **sumber-sumber, watak, dan kebenaran pengetahuan**. Apakah yang dapat diketahui oleh akal manusia?; Dari manakah kita memperoleh pengetahuan?; Apakah kita memiliki pengetahuan yang dapat diandalkan?; Apakah kemampuan kita terbatas dalam mengetahui fakta pengalaman indera, atau apakah kita dapat mengetahui lebih jauh dari apa yang diungkapkan oleh indera?

Istilah untuk nama teori pengetahuan adalah epistemologi, yang berasal dari kata Yunani *episteme* (pengetahuan). Ada tiga pokok persoalan dalam bidang ini, yaitu:

(1) Apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari mana pengetahuan yang benar itu datang, dan bagaimana kita dapat mengetahui? Ini semua adalah problema **asal** (*origins*).

(2) Apakah watak dari pengetahuan itu? Adakah dunia yang riil di luar akal, dan kalau ada, dapatkah kita mengetahui? Ini semua adalah problema **penampilan** (*appearance*) terhadap realitas.

(3) Apakah pengetahuan kita itu benar (*valid*)? Bagaimana kita membedakan antara kebenaran dan kekeliruan? Ini adalah problema **mencoba kebenaran** (*verification*).

Dalam tradisi filsafat, kebanyakan dari para filosof yang telah mengemukakan jawaban terhadap persoalan-persoalan tersebut dapat dikelompokkan dalam salah satu dari dua aliran: **rasionalisme** atau **empirisme**. Kelompok rasionalis berpendapat bahwa akal manusia sendiri

tanpa bantuan lain, dapat mengungkapkan prinsip-prinsip pokok dari alam. Kelompok empiris berpendapat bahwa semua pengetahuan itu pada dasarnya datang dari **pengalaman indra**, dan oleh karena itu pengetahuan seseorang terbatas pada hal-hal yang hanya dapat dialami.

4. Etika

Dalam arti yang luas, etika adalah pengkajian soal moralitas. Apakah yang benar, dan apakah yang salah dalam hubungan antar manusia? Dalam moralitas dan etika ada tiga bidang yang besar: **etika deskriptif** (*descriptive ethics*), **etika normatif** (*normative ethics*), dan **metaetika** (*metaethics*).

Etika deskriptif berusaha untuk menjelaskan pengalaman moral dengan cara deskriptif. Etika deskriptif berusaha untuk mengetahui motivasi, kemauan, dan tujuan sesuatu tindakan dalam kelakuan manusia. Etika deskriptif berusaha untuk menyelidiki **kelakuan perseorangan** atau *personal morality*, **kelakuan kelompok** atau *social morality*, serta contoh-contoh kenudayaan dari kelompok nasional atau rasial. Etika deskriptif merupakan suatu usaha untuk membedakan **apa yang ada** dan **apa yang harus ada**.

Tingkatan kedua dari penyelidikan etika adalah etika normatif (**apa yang harus ada**). Di sini para filosof berusaha merumuskan pertimbangan (*judgment*) yang dapat diterima tentang apa yang harus ada dalam pilihan dan penilaian. "Kamu harus memenuhi janjimu" dan "Kamu harus menjadi orang terhormat" adalah contoh dari penilaian (*judgment*) yang normatif (**keharusan**). Keharusan moral (*moral ought*) merupakan *subject mater*, bahan pokok dalam etika. Sejak jaman Yunani Purba, para filosof telah merumuskan prinsip-prinsip penjelasan untuk menyelidiki mengapa manusia bertindak seperti yang mereka lakukan, dan apakah prinsip-prinsip kehidupan mereka. Pernyataan prinsip-prinsip tersebut dinamakan teori-teori etika.

Tingkatan ketiga adalah **metaetika** atau *critical ethics*. Di sini perhatian orang dipusatkan kepada analisa, arti istilah dan bahasa yang dipakai dalam pembicaraan etika, serta cara berpikir yang dipakai untuk membenarkan pernyataan-pernyataan etika. Metaetika tidak menganjurkan sesuatu prinsip atau tujuan moral, kecuali dengan cara implikasi; metaetika seluruhnya terdiri atas analisa falsafi. Apakah arti baik (*good*)?, dan apakah penilaian moral dapat dibenarkan?, dan adakah problema-problema khas dalam metaetika?

Philip Wheelwright telah menulis definisi etika yang jelas dan tepat tentang etika. Etika dapat dibatasi sebagai cabang filsafat yang merupakan pengkajian sistematis tentang pilihan reflektif, ukuran kebenaran, dan kesalahan yang membimbingnya, atau hal-hal yang bagus yang pilihan reflektif harus diarahkan kepadanya.

BAB II

FILSAFAT NATURALISME

Naturalisme adalah teori yang menerima dan menempatkan '*natura*' (alam) sebagai keseluruhan realitas. Istilah '*natura*' telah dipakai dalam filsafat dengan bermacam-macam arti, dari dunia fisika yang dapat dilihat oleh manusia, sampai kepada sistem total dari fenomena ruang dan waktu. Istilah naturalisme adalah kebalikan dari dari istilah supernaturalisme yang mengandung pandangan dualistik terhadap alam dengan adanya kekuatan atau ada (wujud) di atas atau di luar alam.

A. Naturalisme Materialistik

Materialisme adalah suatu istilah yang sempit dan merupakan bentuk naturalisme yang lebih terbatas. Materialisme pada umumnya mengatakan bahwa di dunia tak ada selain materi, atau bahwa *nature* (alam) dan dunia fisik adalah satu. Istilah materialisme dapat diberi definisi dengan beberapa cara. *Pertama*, materialisme adalah teori yang mengatakan bahwa atom materi yang berada sendiri dan bergerak merupakan unsur-unsur yang membentuk alam dan bahwa akal dan kesadaran (*consciousness*) termasuk di dalamnya segala proses psikikal merupakan mode materi tersebut dan dapat disederhanakan menjadi unsur-unsur fisik. *Kedua*, bahwa doktrin alam semesta dapat ditafsirkan seluruhnya dengan sains fisik. Kedua definisi tersebut mempunyai implikasi yang sama, walaupun condong untuk menyajikan bentuk materialisme yang lebih tradisional. Pada akhir-akhir ini doktrin tersebut dijelaskan sebagai *energisme*, yang mengembalikan segala sesuatu kepada bentuk energi atau sebagai suatu bentuk dari positivisme yang memberi tekanan untuk sains dan mengingkari hal-hal seperti *ultimate nature of reality* (realitas yang paling tinggi).

Materialisme modern mengatakan bahwa alam (*universe*) itu merupakan kesatuan material yang tak terbatas. Alam, termasuk di dalamnya segala materi dan energi (gerak atau tenaga) selalu ada dan akan tetap ada, dan bahwa alam (*world*) adalah realitas yang keras, dapat disentuh, material, objektif, yang dapat diketahui oleh manusia. Materialisme modern mengatakan bahwa materi ada sebelum jiwa (*mind*), dan dunia material adalah yang pertama, sedangkan pemikiran tentang dunia ini adalah nomor dua.

Dalam dunia sekarang, materialisme dapat mengambil salah satu dari dua bentuk, yaitu: *pertama*, mekanisme atau materialisme mekanik

(*mechanistic materialism*) dengan tekanan kepada sains alam, dan *kedua*, materialisme dialektik (*dialectical materialism*).

1. Materialisme Mekanik

Dalam arti yang sempit, **materialisme** adalah teori yang mengatakan bahwa semua bentuk dapat diterangkan menurut hukum yang mengatur materi dan gerak. Materialisme berpendapat bahwa semua kejadian dan kondisi adalah akibat yang lazim dari kejadian-kejadian dan kondisi sebelumnya. Semua proses alam, baik inorganik atau organik telah dipastikan dan dapat diramalkan jika segala fakta tentang kondisi sebelumnya dapat diketahui.

Menurut pandangan Pythagoras, Plato, dan Aristoteles, teraturnya dunia dan keberesannya adalah disebabkan karena adanya akal (*mind*) atau maksud (*purpose*). Sedangkan menurut **Democritus** bahwa alam ini dapat dijelaskan hanya sebagai gerak. Atomisme kuantitatif dari pandangan Democritus ini barangkali merupakan penyajian pertama yang sistematis dari mekanisme. Aktivitas psikik hanya merupakan gerak atom-atom yang sangat lembut dan mudah bergerak (Titus, dkk., 1984: 294).

Dari abad ke-15 sampai 20, materialisme menjadi sangat besar pengaruhnya dalam pemikiran Barat karena perkembangan sains matematika dan metode eksperimen dalam ilmu alam. Banyak orang yang beranggapan bahwa **dunia ini hanya terdiri dari kuantitas fisik** yang dapat diukur dengan matematika. Descartes (1596-1650) menggunakan konsep-konsep mekanik hanya untuk dunia fisik, tidak seperti kelompok materialis, ia mengakui adanya hal-hal yang tidak bersifat kebendaan.

Thomas Hobbes (1588-679) bersikap lebih jauh dibanding Descartes, dan berusaha untuk meningkatkan pengetahuan pada zamannya menjadi suatu filsafat, dengan cara menyajikan suatu aliran materialisme yang mekanik seluruhnya. Ia melukiskan hidup gerak dalam akal dan sistem urat syaraf. Pada abad ke-20 terdapat banyak ahli fisiologi, biologi, dan psikologi yang menggunakan penelitian fisik dan mekanik dalam penjelasan-penjelasan mereka tentang makhluk hidup, termasuk di dalamnya manusia.

Menurut materialisme mekanik, **akal dan aktivitas-aktivitasnya** merupakan bentuk tindak-tanduk makhluk hidup. Karena itu psikologi menjadi suatu penyelidikan tentang tindak-tanduk, dan akibatnya, **otak dan kesadaran dijelaskan sebagai tindakan-tindakan otot, urat syaraf, dan kelenjar-kelenjar**. Proses-proses tersebut kemudian dijelaskan dengan fisika dan kimia. Akhirnya, nilai dan ideal hanya menjadi cap subjektif bagi situasi dan hubungan fisik.

Materialisme mempunyai bermacam-macam bentuk, dari **materialisme atomik** pada zaman dahulu sampai kepada **behaviorisme metafisik** dan

realisme fisik pada zaman-zaman terakhir. Beberapa pengikut materialisme mengakui adanya pluralitas sistem dan pluralitas peraturan alam yang telah berevolusi dari dasar fisik, tetapi semuanya berusaha memakai suatu prinsip pokok yang tidak lebih jauh daripada metode obyektif dan istilah-istilah sains alam.

Bagi para pengikut aliran materialisme mekanik, semua perubahan di dunia, baik perubahan yang menyangkut alam atau perubahan yang menyangkut manusia, semuanya bersifat **kepastian** semata-mata. Terdapat suatu rangkaian **sebab-musabab** yang sempurna dan tertutup. Rangkaian sebab-musabab ini hanya dapat dijelaskan dengan prinsip-prinsip sains alam semata-mata, dan tidak pernah memakai *ide* seperti maksud (*purpose*).

Mekanisme mekanik adalah doktrin yang mengatakan bahwa alam diatur oleh hukum-hukum alam yang dapat dituangkan dalam bentuk matematika jika data-datanya terkumpul. Ia adalah corak metafisika yang memperluas konsep **mesin** dan menekankan sifat mekanik dari segala proses baik organik maupun in-organik. Para pengikut aliran materialisme mekanik berpendapat bahwa semua fenomena dapat dijelaskan dengan cara yang dipakai dalam sains fisika, oleh karena itu konsep **mekanisme**, **determinisme**, dan **hukum alam** mempunyai aplikasi yang universal (Titus,dkk., 1984: 296).

Materialisme mekanik mempunyai daya tarik yang sangat besar oleh karena **kesederhanannya**. Apa yang **riil** (benar, sungguh-sungguh ada) dalam manusia adalah badannya, dan ukuran kebenaran atau realitas adalah sentuhan penglihatan dan suara. Mekanisme mekanik adalah menarik karena kebanyakan orang senantiasa berhubungan dengan benda-benda material, dan suatu filsafat yang menganggap bahwa hanya benda-benda itulah yang riil. Problema mencari makan, pakaian, dan tempat tinggal adalah problema yang selalu ada. Seorang materialis terkesan oleh **stabilitas** dan **permanensi** benda fisik dan perlunya bagi kehidupan manusia.

Mekanisme sebagai suatu **teori** dan suatu **metoda** telah memberikan hasil-hasil yang besar dalam sains alam. Banyak orang yang tidak merasa dapat menjelaskan beberapa hal secara seksama sampai mereka dapat menjelaskannya secara mekanik. Dalam konteks ini, sifat jelas (*intelligibility*) menjadi sama dengan penjelasan mekanik dan materialistis.

Materialisme mekanik dalam bentuknya yang meliputi banyak hal, tampaknya telah **membebaskan manusia** dari tanggung jawab pribadi atau moral. Ukuran moral dan ajakan untuk mencapai ideal hanya akan berarti jika manusia memiliki kemerdekaan bertindak. Bagi sekelompok orang, tidak adanya tanggung jawab ini sangat menyenangkan, karena hal ini mengeluarkan problema etika dan moralitas atau menjadikan problema-problema tersebut bersifat subjektif dan relatif.

2. Implikasi Materialisme Mekanik

Banyak ahli pikir berpendapat bahwa jika sains dapat menjelaskan segala sesuatu dengan sebab mekanik saja, akibatnya tidak ada alasan untuk percaya kepada adanya Allah dan tujuan dari alam. Alam diatur dengan hukum fisik materi, hukumnya sendiri, walaupun hal itu mengenai proses yang sangat kompleks dan halus dari akal manusia. Hidup hanya merupakan proses fisiologis dan hanya mempunyai arti fisiologi.

Sebagaimana dinyatakan di depan, materialisme mekanik mengatakan bahwa akal dan kesadaran adalah tindak-tanduk (*behavior*) yang sejenis dengan aktivitas urat syaraf, kelenjar atau otot-otot. Segala aktivitas manusia mengikuti hukum fisik. Gerak stimulus dan respon dalam sistem urat syaraf adalah otomatis dan mekanik. Hukum sebab musabab berlaku secara universal dan organisme manusia tidak terkecuali. Mekanisme yang sempurna mengandung **determinisme yang sempurna** dan universal serta menolak kebebasan memilih. Seseorang hanya dapat menerima fakta fisik sebagaimana yang terjadi dan sebagaimana yang dilukiskan oleh sains alam (Titus, dkk., 1984: 293-298).

3. Materialisme Dialektik

Materialisme dialektik timbul dari perjuangan sosial yang hebat, yang muncul sebagai akibat dari Revolusi Industri. Ide tersebut banyak kaitannya dengan Karl Marx (1818-1883) dan Fredrich Engels (1820-1895), dan telah menjadi filsafat resmi dari Rusia dan RRC; doktrin Marx dan Engels telah diberi tafsiran dan diperluas oleh Lenin, Stalin, Mao Tse Tung dan lain-lainnya.

Materialisme dialektik tidak sama dengan materialisme mekanik, seperti yang telah dibahas terdahulu. Materialisme dialektik walaupun sangat menghormati sains dan menyatakan bahwa persepsi inderawi sains memberi kita pengetahuan yang riil, adalah suatu **pendekatan dari segi politik dan sejarah** dan bukan dari segi sains dan alam. Di situ ditekankan pandangan bahwa perkembangan sejarah di mana **materi dalam bentuk organisasi ekonomi dalam masyarakat dianggap sebagai dasar**. Dengan begitu maka dipakai istilah *materialisme sejarah* dan *determinisme ekonomi*.

4. Dasar dari Dialektik

Untuk memahami materialisme dialektik, maka perlu menelusuri kembali ide-idenya George Hegel (1770-1831). **Hegel**, seorang idealis yang tulisannya mempengaruhi Marx, berpendapat bahwa **alam ini adalah proses**

menggelarnya pikiran-pikiran. Dari situ timbullah proses alam, sejarah manusia, organisme dan kelembagaan masyarakat. Bagi Hegel materi adalah kurang riil dari para jiwa, karena **pikiran atau jiwa adalah essensi dari alam.** Marx menolak idealisme Hegel, ia justru atau bahkan membalikkan filsafat Hegel dan mengatakan bahwa **materilah** (dan bukan jiwa atau ide) yang pokok. Materi, khususnya yang diperlihatkan oleh organisasi ekonomi dari masyarakat serta cara-cara produksi, menentukan kelembagaan politik dan sosial dari masyarakat. Selanjutnya, hal-hal tersebut mempengaruhi pemikiran, etika, dan agama (Titus, dkk., 1984: 302).

Walaupun Marx dan Engels menolak idealisme Hegel, tetapi mereka menerima **metodologi filsafatnya**, hampir seluruhnya. Dunia menurut Hegel adalah selalu dalam proses perkembangan. **Proses-proses perubahan tersebut bersifat dialektik**, artinya, perubahan-perubahan itu berlangsung dengan melalui tahap **afirmasi**, atau **tesis**, **pengingkaran** atau **antitesis**, dan akhirnya sampai kepada **integrasi** atau **sintesis**.

Segala perkembangan, baik dalam benda atau dalam ide, terjadi dengan cara mengalahkan kontradiksi, umpamanya ide tentang **'being'** (ada) mendorong kepada pemikiran tentang **'non-being'** (tidak ada). *Non-being* dan *being*, jika diperhatikan secara logika, melahirkan konsep **becoming** (menjadi). Untuk memberikan satu contoh lagi, dalam masyarakat, aliran ke arah individualisme yang ekstrim condong untuk menimbulkan gerakan yang menentang dan menjurus kepada sebaliknya, yakni kolektivisme. Dari dua ekstrim ini mungkin timbul suatu masyarakat yang mengakui nilai kebebasan individu dan tindakan kolektif.

Marx dan Engels menerima dialektik, keduanya mengatakan bahwa memang orang-orang Yunani kunolah yang menemukannya, akan tetapi Hegel lah yang menjelaskannya untuk pertama kali secara sempurna. Kekeliruan Hegel, menurut Marx dan Engels adalah karena Hegel menyajikannya dalam bentuk mistik. Jika dibebaskan dari bentuk mistiknya dan dibalikkan maka anggapan bahwa **perkembangan sejarah adalah dialektik akan merupakan kebenaran yang dalam.**

Proses dialektik, menurut Marx dan Engels, adalah suatu contoh yang ada dalam dunia. **Dialektik adalah suatu fakta empiris, dapat diketahui dari penyelidikan tentang alam**, dikuatkan oleh pengetahuan lebih lanjut tentang hubungan sebab musabab yang dikemukakan oleh ahli sejarah dan sains. Marx dan Engels tidak mengatakan bahwa proses dialektik adalah proses mekanik dan determinis. Mereka menekankan bermacam-macamnya faktor serta interaksi sebab, di mana produksi bahan-bahan yang perlu untuk kehidupan merupakan faktor yang dominan. Perubahan dan perkembangan terjadi terus menerus. Jika suatu sintesis sudah terdapat atau terjadi, ia cenderung akan melahirkan kontradiksinya sendiri (antitesis) dan dengan

begitu maka proses jalan terus. Kualitas-kualitas baru selalu timbul terus menerus, disebabkan oleh pertemuan timbal balik dan persatuan antara hal-hal yang bertentangan.

5. Materialisme Sejarah

Materialisme dialektik, seperti materialisme mekanik menentang kedudukan tertinggi dari akal dan segala macam **dualisme** (seperti anggapan bahwa jiwa dan badan, manusia dan alam adalah substansi-substansi yang berbeda) dan segala macam **supernaturalisme** (anggapan bahwa di atas alam ini ada kekuatan yang lebih tinggi, Tuhan). Kekuatan-kekuatan material merupakan hal-hal yang menentukan bagi masyarakat dan menentukan perkembangan evolusi serta fenomena-fenomena lain, in-organik, organik atau manusiawi. **Materialisme dialektik** adalah suatu realisme fisik yang kadang-kadang dinamakan **materialisme sejarah atau determinisme ekonomi**. Dalam materialisme dialektik faktor yang menentukan dalam perubahan sejarah dan masyarakat manusia adalah **produksi dan kelahiran manusia**. Kebutuhan pertama adalah untuk hidup dan oleh sebab itu ia harus mendapatkan keperluan-keperluan hidup. Sebagai akibat maka cara produksi pada suatu tahap sejarah adalah sangat penting.

Marx dan Engels telah membaca banyak dalam bidang-bidang ilmu-ilmu fisika, biologi, dan ilmu kemasyarakatan. Mereka mengatakan bahwa sains menunjukkan suatu **dunia yang selalu berubah**. Stabilitas dan kekakuan tidak lagi dapat diterima sebagai kata-kata deskriptif atau sebagai tujuan yang diinginkan karena alam fisik mempunyai sejarah dan selalu menunjukkan perubahan seperti dunia organik dan masyarakat manusia. Teori Darwin tentang pilihan alamiah (*natural selection*) menghilangkan rasa kebutuhan kepada konsep teleologi (maksud dan tujuan) dalam ilmu alam. Pernah ada suatu masa di mana tidak ada seorang pun yang hidup, dan pernah ada suatu masa di mana belum ada kehidupan. Marx dan Engels mengatakan "sudah jelas bahwa tiap-tiap benda mengalami perkembangan alamiah dengan asalnya dalam benda-benda in-organik atau materi" (Titus, dkk., 1984: 304).

Walaupun Marx dengan gigih menentang idealisme sebagai satu-satunya interpretasi tentang realitas, ia tidak mempersoalkan adanya akal yang sadar. Ia bukan seorang materialis dan moralis yang menekankan kepada kebutuhan makan, minum, dan mendapatkan benda-benda. **Ia menginginkan untuk mebebaskan manusia dari perbudakan upah**, dan untuk melakukan itu ia mengira bahwa perubahan dalam dasar material dari masyarakat adalah perlu.

Menurut materialisme dialektik, manusia dapat mempengaruhi kehidupannya sendiri, dan juga mempengaruhi sejarah sampai batas tertentu.

Kehidupan berasal dari benda-benda in-organik, dan manusia adalah suatu bagian dari alam; oleh karena itu manusia dan binatang berbeda hanya dalam tingkat dan tidak dalam essensinya. Manusia dapat mempergunakan bagian lain dari alam untuk keperluan-keperluannya. Ia lah satu-satunya makhluk yang dapat mengubah kondisi kehidupannya, dan ikut membuat sejarahnya. **Faktor pendorong untuk suatu tindakan tidak terdapat dalam ide atau dalam keinginan seseorang atau dalam otaknya, akan tetapi pada pokoknya terdapat dalam proses produksi dan hubungan kelas masyarakat.**

6. Filsafat Perubahan Sosial

Dalam materialisme dialektik, tindakan adalah yang pertama dan pikiran adalah yang kedua. Aliran ini mengatakan bahwa tidak terdapat pengetahuan yang hanya merupakan pemikiran tentang alam; pengetahuan selalu dikaitkan dengan tindakan. Pada zaman dahulu, menurut Marx, para filosof telah menjelaskan alam dengan cara yang berbeda-beda. Kewajiban manusia sekarang adalah untuk **mengubah dunia**, dan ini adalah tugas dan misi yang bersejarah dari kaum komunis. Dalam melakukan tugas ini, mereka tidak ragu-ragu untuk mengambil tindakan dan menggunakan kekerasan guna mencapai maksud mereka. Kebanyakan orang komunis percaya bahwa **kekerasan adalah perlu untuk menghilangkan kejahatan dari masyarakat.**

Masyarakat, seperti benda-benda lain, selalu dalam proses perubahan. Ia tidak dapat diam (statis) karena materi sendiri itu bergerak (dinamis). Akan tetapi perubahan atau proses perkembangan itu tidak sederhana, lurus atau *linear*. Selalu terjadi perubahan-perubahan yang kecil, yang tidak terlihat, dan kelihatannya tidak mengubah watak benda yang berubah itu, sampai terjadilah suatu tahap di mana suatu benda tidak dapat berubah tanpa menjadi benda lain. Pada waktu itu terjadi suatu perubahan yang mendadak, contohnya, air dipanaskan pelan-pelan, ia menjadi bertambah panas sedikit demi sedikit, sampai akhirnya secara mendadak, pada suatu tahap, ia menjadi uap, dan terjadilah perubahan keadaan. Ada perkembangan dari perubahan kuantitatif yang sangat kecil dan sangat tidak berarti kemudian menjadi perubahan yang penting dan kemudian menjadi perubahan kualitas. Terjadi juga suatu perkembangan di mana perubahan kualitatif terjadi dengan cepat dan mendadak, berupa suatu loncatan dari satu keadaan ke keadaan lain. Begitu juga dalam hubungan ekonomi dari suatu masyarakat dan dalam pertarungan kepentingan antar kelas, situasi revolusioner akan muncul. Jika ditafsirkan dengan cara ini, maka **materialisme dialektik memberi dasar kepada perjuangan kelas dan tindakan revolusioner.**

Pada tahun 1848 Karl Marx dan Friedrich Engels menerbitkan *Manifesto Komunis*, suatu dokumen yang mempengaruhi banyak gerakan

revolusioner. Akhirnya, Karl Marx menerbitkan karyanya yang besar, *Das Kapital*, jilid pertama terbit pada tahun 1867. Marx membentuk **interpretasi ekonomi tentang sejarah**, dan interpretasi tersebut telah berpengaruh secara kuat selama seratus tahun terakhir ini. Bagi Marx, **faktor ekonomi adalah faktor yang menentukan dalam perkembangan sejarah manusia. Sejarah digambarkan sebagai catatan pertempuran kelas** di mana alat-alat produksi, distribusi, dan pertukaran barang dalam struktur ekonomi dari masyarakat menyebabkan perubahan dalam hubungan kelas, dan ini semua mempengaruhi kebiasaan dan tradisi politik, sosial, moral, dan agama.

Terdapat **lima macam sistem produksi**; empat macam telah muncul bergantian dalam masyarakat manusia. Sistem yang kelima diramalkan akan muncul dan sekarang sedang mulai terbentuk. **Pertama** adalah sistem **komunisme primitif**. Sistem ini adalah tingkatan ekonomi yang pertama dan mempunyai ciri-ciri pemilikan benda-benda secara kolektif, hubungan yang damai antar perorangan dan tidak adanya teknologi. **Kedua**, sistem **produksi kuno yang didasarkan pada perbudakan**. Ciri dari sistem kedua ini adalah lahirnya hak milik pribadi, yang terjadi ketika pertanian dan pemeliharaan binatang mengganti pemburuan sebagai sarana hidup. Dengan cepat, kelompok aristokrat dan kelas tinggi memperbudak kelompok lain. Pertarungan kepentingan timbul ketika kelompok minoritas menguasai sara hidup.

Ketiga, adalah tingkatan ketika kelompok-kelompok **feodal** menguasai penduduk-penduduk. Pembesar-pembesar feodal menguasai kelebihan hasil para penduduk yang hanya dapat hidup secara sangat sederhana. **Keempat**, adalah timbulnya sistem **borjuis** atau kapitalis dengan meningkatnya perdagangan, penciptaan dan pembagian kerja. Sistem pabrik telah menimbulkan industrialis kapitalis, yang memiliki dan mengontrol alat-alat produksi. Si pekerja hanya memiliki kekuatan badan, dan terpaksa menyewakan dirinya. Sebagaimana gilingan tangan menimbulkan masyarakat masyarakat dengan struktur feodal, maka mesin uap menimbulkan masyarakat dengan pengusaha kapitalis.

Sejarah masyarakat, yang dimulai sejak pecahnya masyarakat primitif, adalah sejarah pertarungan kelas. Pada tahun-tahun terakhir ini, kapitalisme industri, dengan doktrin *self-interest* (kepentingan diri sendiri) telah membagi masyarakat menjadi dua kelompok yang bertentangan: borjuis atau kelompok yang memiliki dan proletar atau kaum buruh. Oleh karena kelas pemodal menguasai lembaga-lembaga kunci dari masyarakat dan tidak mengizinkan perubahan besar dengan jalan damai, maka jalan keluarnya adalah **penggulingan kondisi sosial yang ada dengan kekerasan** (Titus, dkk., 1984: 306).

Setelah revolusi, menurut materialisme dialektik dan filsafat komunis, akan terdapat dua tingkat masyarakat. **Pertama**, tingkat **peralihan**, yaitu

periode kediktatoran dari kaum proletar. Dalam waktu tersebut orang mengadakan perubahan sosial yang revolusioner, dan kelas-kelas masyarakat dihilangkan dengan dihilangkannya hak milik pribadi terhadap sarana produksi, distribusi, dan pertukaran. **Kedua**, setelah revolusi adalah **tingkat kelima** dan tipe terakhir dari sistem produksi, yaitu **masyarakat tanpa kelas** atau **komunisme murni**. Pada tingkat ini, semua orang, pria dan wanita, akan terjamin kehidupannya yang layak. Negara tidak lagi menjadi alat kelas dan dialektik tidak berlaku lagi dalam masyarakat tanpa kelas. Akan terdapat kemerdekaan, persamaan, perdamaian, dan rezeki pun melimpah. Masyarakat akan menyaksikan realisasi kata-kata "**dari setiap orang menurut kemampuannya, bagi setiap orang menurut kebutuhannya**".

B. Naturalisme Humanistik

Naturalisme Humanistik adalah filsafat yang menekankan manusia, kepentingan manusia, dan urusan manusia. Filsafat tersebut diberi definisi sebagai berikut:

Humanisme adalah cara hidup yang berdasarkan kemampuan-kemampuan manusia dan sumber-sumber masyarakat dan alam. Seorang humanis memandang manusia sebagai hasil (produk) dari alam ini --dari evolusi dan sejarah manusia—dan tidak mengakui akal kosmos (alam besar) atau tujuan dan kekuatan supernatural. Humanisme mengekspresikan suatu sikap atau keyakinan yang meminta penerimaan tanggungjawab untuk kehidupan manusia di dunia ini, dengan menekankan sikap hormat yang timbal balik dan mengakui independensi manusia (Titus, dkk., 1984: 308).

Naturalisme humanistik harus dibedakan dari dua aliran filsafat yang lain, yaitu materialisme mekanik dan humanisme zaman Renaisans. **Pertama**, harus dibedakan dari mekanisme mekanik yang didasarkan pada determinisme yang ketat dan condong untuk menganggap segala sesuatu tunduk kepada hukum-hukum sains fisik. Sebaliknya, **naturalisme humanis** menekankan penyelidikan sosial dan berusaha untuk bersikap adil terhadap benda-benda organik dan terhadap aspirasi dan kepentingan manusia. Filsafat ini mengakui sifat yang khusus pada manusia, dan pengikut-pengikutnya mengatakan bahwa aliran ini memperhatikan kepentingan dan kemakmuran manusia.

Kedua, naturalisme humanistik harus dibedakan dengan humanisme zaman Renaisans, walaupun naturalisme humanis juga dinamakan "*Renaisaance humanism modernized and brought up to date*". Pengikut aliran humanisme Renaisans mengagumi orang-orang Yunani, khususnya kehidupan mereka yang didasarkan atas akal dan keseimbangan, dan mereka mempelajari

peradaban kuno. Gerakan Renaisans pada dasarnya adalah gerakan sastra yang berkembang menjadi sikap percaya kepada manusia dan akal manusia. Terjadilah kecenderungan kepada sastra klasik sebagai ganti literatur Injil. Suatu gerakan baru yang dinamakan *literacy humanism*, menganjurkan pendidikan liberal dengan cara kuno dan menentang pendidikan kejuruan yang sekarang berlaku. Gerakan ini mirip dengan humanisme Renaisans.

1. Metode Naturalisme Humanistik

Pengikut-pengikut aliran naturalisme humanistik mempunyai rasa hormat terhadap sains modern; mereka menerima asumsinya, postulat-postulatnya dan penemuan-penemuannya. Sangat besar perhatian mereka kepada biologi, psikologi, kedokteran, dan penyelidikan-penyelidikan sosial karena perhatian ilmu-ilmu tersebut dipusatkan pada manusia dan kesejahteraannya. Sains dipandang tidak sebagai contoh dari realitas akan tetapi sebagai bentukan manusia untuk dapat mengotrol dunia. Seorang naturalis humanis mengakui bahwa hukum-hukum alam itu adalah bentukan manusia. Naturalisme humanis adalah suatu filsafat yang didasarkan atas metode empiris ilmiah dan mementingkan hipotesa dan eksperimen untuk maksud kontrol.

Pengikut-pengikut aliran naturalis humanis menekankan prinsip **kontinuitas**. Tidak ada perbedaan yang tajam antara proses intelektual, biologis, dan fisik. Mereka menyatakan bahwa sesuai dengan teori evolusi, terdapat kontinuitas dari yang kurang kompleks kepada yang lebih kompleks. Proses intelektual berkembang dari proses organik dan biologis dan proses organik timbul dari proses fisik tetapi tidak sama dengan proses-proses tersebut. Ini adalah postulat metodologi, suatu pengarahan untuk penyelidikan, dan sama sekali bukan usaha untuk menciutkan yang satu dari yang lain.

Pengikut naturalisme humanistik menyangkal bahwa kekayaan pengalaman manusia dan bermacam-macam fenomena alamiah tak dapat diterangkan atau diciutkan dalam suatu hal yang lain. Sanggahan terhadap **reduksionisme** membedakan naturalisme humanistik dari materialisme kuno. Dunia adalah yang ada atau yang tampak. Naturalisme baru menerima realitas proses fisik dan intelektual serta menerima adanya proses-proses ini sebagai fakta empiris.

2. Pandangan Alam Menurut Humanis

Para pengikut naturalisme humanistik menganggap alam sebagai '**ada dengan sendirinya dan tidak diciptakan**'. Mereka telah meninggalkan segala konsep tentang zat yang supernatural dan segala bentuk 'support' untuk

kosmos. Kehidupan bersandar kepada susunan fisik kimia, dan mungkin sekali bahwa 'kehidupan adalah fenomena setempat dan berdiri sendiri dalam kosmos yang besar'. Penyelidikan untuk memahami asal permulaan, watak, dan maksud alam sebagai keseluruhan dirasakan tak ada faedahnya. Dengan begitu maka kaum humanis mendukung pandangan naturalis yang sepenuhnya tentang alam dan kehidupan. Bagi kaum naturalis masa kini, alam itu bertindak sebagai kategori yang mengandung segalanya, seperti yang dilakukan oleh being (ada, wujud) dalam pemikiran Yunani, atau realitas bagi kaum idealis.

Ada kelompok humanis yang tetap memakai kata '*religion*' (agama), tetapi dengan arti baru; kelompok lain lebih suka menanggalkan kata agama dan menggantinya dengan 'cara hidup yang humanis'. Dalam kedua keadaan tersebut, konsep ortodok dan tradisional tentang agama ditinggalkan. Agama kelompok humanis adalah hasil masyarakat; ini berarti setia kepada nilai-nilai hidup dan usaha bersama mencapai kehidupan yang lebih baik. Sesuatu yang bersifat keagamaan dan spiritual bukannya suatu hal yang asing bagi manusia atau dipaksakan dari luar, tetapi merupakan kualitas kehidupan manusia yang terdapat dalam aktivitas kemanusiaannya.

Sifat spiritual dari manusia adalah manusia itu sendiri; ia berjuang dengan setia dan berani untuk mencapainya, serta memberi tempat untuk simpati dan cinta. John Dewey mengatakan 'aktivitas apa saja yang dilakukan untuk suatu ideal, dengan menghadapi rintangan-rintangan atau ancaman kerugian pribadi, oleh karena keyakinan terhadap nilai yang umum dan abadi, semua itu bersifat keagamaan' (Titus, dkk., 1984: 310). Esensi dari **agama** dalam pandangan mereka adalah **integrasi kepribadian manusia yang meliputi loyalitas terhadap ideal yang tinggi**. Ini adalah **agama tanpa Tuhan**; kaum humanis mengatakan bahwa filsafat mereka memenuhi kebutuhan-kebutuhan agama, yakni mempersatukan manusia untuk mengabdikan kepada kepentingan-kepentingan manusia dan nilai-nilai. Kelompok humanis mengharap untuk mempersatukan pikiran ilmiah, sosial, dan keagamaan dalam suatu filsafat yang terpadu dan diarahkan untuk mencapai **kebahagiaan** manusia.

BAB III

FILSAFAT IDEALISME DAN REALISME

Idealisme dan realisme adalah dua paham filsafat yang saling bertentangan. Idealisme telah dianut oleh tokoh-tokoh pemikir, baik dari Barat atau Timur selama lebih dari dua ribu tahun. Selama pertengahan kedua dari abad ke-19, idealisme merupakan filsafat Barat yang dominan. Di lain pihak, realisme, dengan asumsinya bahwa itu berdiri sendiri di luar pikiran manusia, telah diterima orang sepanjang sejarah.

Realisme tidak pernah dipersoalkan oleh pemikir-pemikir Barat sampai abad ke-17. Kebanyakan orang mengira diri mereka itu ada, di tengah-tengah dunia benda-benda yang tidak ada hubungannya dengan mereka. Akal manusia dan alam di luarnya saling mempengaruhi, tetapi interaksi ini tidak mempengaruhi watak dasar dari alam. **Alam sudah ada** sebelum fikiran manusia sadar akan adanya dan akan tetap ada setelah akal tidak lagi menyadari akan adanya.

A. Idealisme

1. Definisi Idealisme

Kata *idealis* dalam filsafat mempunyai arti yang sangat berbeda dari artinya dalam bahasa sehari-hari. Secara umum kata **idealis berarti: (1) seorang yang menerima ukuran moral yang tinggi, estetika dan agama serta menghayatinya; (2) orang yang dapat melukiskan dan menganjurkan suatu rencana atau program yang belum ada.** Tiap pembaharu sosial adalah seorang idealis dalam arti kedua ini, karena ia menyokong sesuatu yang belum ada. Mereka yang berusaha mencapai perdamaian yang abadi atau memusnahkan kemiskinan juga dapat dinamakan idealis dalam arti ini. Kata idealis dapat dipakai sebagai pujian atau olok-olok. Seorang yang memperjuangkan tujuan-tujuan yang dipandang orang lain tidak mungkin dicapai, atau seorang yang menganggap sepi fakta-fakta dan kondisi-kondisi suatu situasi, sering dinamakan idealis.

Arti falsafi dari kata *idealisme* ditentukan lebih banyak oleh arti biasa dari kata *ide* daripada kata *ideal*. W.F. Hocking, seorang idealis mengatakan bahwa kata-kata *idea-isme* adalah lebih tepat dari pada *idealisme*. Dengan ringkas **idealisme mengatakan bahwa realitas terdiri atas ide-ide, fikiran-fikiran, akal (*mind*) atau jiwa (*selves*) dan bukan benda material dan**

kekuatan. Idealisme menekankan *mind* seagai hal yang lebih dahulu daripada materi.

Jika materialisme mengatakan bahwa materi adalah riil dan akal (*mind*) adalah fenomena yang menyertainya, maka idealisme mengatakan bahwa akal itulah yang riil dan materi adalah produk sampingan. Dengan begitu maka idealisme mengandung pengingkaran bahwa dunia ini pada dasarnya adalah sebuah mesin besar dan harus ditafsirkan sebagai materi, mekanisme atau kekuatan saja.

Idealisme adalah suatu pandangan dunia atau metafisik yang mengatakan bahwa realitas dasar terdiri atas, atau sangat erat hubungannya dengan ide, fikiran atau jiwa. Dunia mempunyai arti yang berlainan dari apa yang tampak pada permukannya. Dunia difahami dan ditafsirkan oleh penyelidikan tentang hukum-hukum fikiran dan kesadaran, dan tidak hanya oleh metoda ilmu obyektif semata-mata.

Oleh karena alam mempunyai arti dan maksud, yang di antara aspek-aspeknya adalah perkembangan manusia, maka seorang idealis berpendapat bahwa terdapat suatu harmoni yang dalam antara manusia dan alam. Apa yang **tertinggi dalam jiwa** juga merupakan **yang terdalam dalam alam**. Manusia merasa berada di rumahnya dalam alam; ia bukan orang asing atau makhluk ciptaan nasib, oleh karena alam ini adalah suatu sistem yang logis dan spiritual, dan hal itu tercermin dalam usaha manusia untuk mencari kehidupan yang baik. Jiwa (*self*) bukannya satuan yang terasing atau tidak riil, ia adalah bagian yang sebenarnya dari proses alam. Proses ini dalam tingkat yang tinggi menunjukkan dirinya sebagai aktivitas, akal, jiwa atau perorangan. Manusia sebagai suatu bagian dari alam menunjukkan struktur alam dalam kehidupannya sendiri.

Natur atau alam yang obyektif adalah riil dalam arti bahwa ada dan menuntut perhatian dari dan penyesuaian diri dari manusia. Meskipun begitu, alam tidak dapat berdiri sendiri, karena alam yang obyektif bergantung, sampai batas tertentu, kepada *mind* (jiwa, akal). Kaum idealis percaya bahwa manifestasi alam yang lebih kemudian dan lebih tinggi adalah lebih penting dalam menunjukkan sifat-sifat prosesnya daripada manifestasi yang lebih dahulu dan lebih rendah.

Kaum idealis dapat mengizinkan ahli-ahli sains dan fisika untuk mengatakan apakah materi itu, dengan syarat mereka tidak berusaha menciutkan segala yang ada dalam alam ini kepada kategori tersebut. Mereka juga bersedia mendengarkan ahli-ahli biologi untuk melukiskan kehidupan dan proses-prosesnya, dengan syarat bahwa mereka tidak menciutkan tingkat-tingkat (*level*) lainnya kepada tingkat biologi atau sosiologi.

Kaum idealis menekankan kesatuan organik dari proses dunia. Keseluruhan dan bagian-bagiannya tidak dapat dipisahkan kecuali dengan

menggunakan abstraksi yang membahayakan, yakni yang memusatkan perhatian terhadap aspek-aspek tertentu dari benda dengan mengesampingkan aspek-aspek lain yang sama pentingnya. Menurut sebagian dari kelompok idealis, terdapat kesatuan yang dalam, suatu rangkaian tingkatan yang mengungkapkan, dari materi, melalui bentuk tumbuh-tumbuhan kemudian melalui binatang-binatang hingga sampai kepada manusia, akal dan jiwa. **Dengan begitu maka prinsip idealisme yang pokok adalah kesatuan organik. Kaum idealis condong untuk menekankan teori koherensi atau konsistensi dari percobaan kebenaran, yakni suatu putusan (*judgment*) dipandang benar jika ia sesuai dengan putusan-putusan lain yang telah diterima sebagai yang benar.**

2. Jenis-jenis Idealisme

Sejarah idealisme adalah berbelit-belit karena istilah idealisme itu cukup luas untuk mencakup bermacam-macam teori yang berlainan meskipun berkaitan. Ada ahli-ahli filsafat yang menggunakan istilah tersebut dalam arti yang luas sehingga mencakup semua filsafat yang mengatakan bahwa **kekuatan-kekuatan spiritual (*non-material*) menentukan proses alam.** Dengan cara ini, filsafat idealis menentang filsafat naturalis yang menganggap kekuatan-kekuatan tersebut timbul pada suatu tahap yang akhir dari perkembangan alam. Dalam arti yang lebih sempit, istilah **idealisme** dipakai untuk menunjukkan filsafat-filsafat yang memandang alam, dalam arti yang pasti, sebagai bersandar kepada jiwa.

Terdapat pengelompokan-pengelompokan tentang jenis-jenis idealisme, tetapi tidak ada suatu pengelompokan yang benar-benar memuaskan karena terdapat tumpang tindih. Berikut ini akan diuraikan secara singkat tentang idealisme subyektif, idealisme obyektif, dan personalisme.

a. Idealisme Subyektif (Immaterialisme)

Jenis idealisme ini kadang-kadang dinamakan **mentalisme** atau **fenomenal-isme**. Jenis ini sangat tidak dapat dipertahankan, karena paling banyak mendapat tantangan. **Seorang idealis subyektif berpendirian bahwa akal, jiwa dan persepsi-persepsinya atau ide-idenya merupakan segala yang ada. Obyek pengalaman bukan benda material, obyek pengalaman adalah persepsi. Benda-benda seperti bangunan dan pohon-pohonan itu ada, tetapi hanya ada dalam akal yang mempersepsikannya.**

Seorang idealis subyektif tidak mengingkari adanya apa yang dinamakan alam yang **riil**. Permasalahannya adalah bukan pada adanya benda-benda itu, akan tetapi **bagaimana** alam itu diinterpretasikan. Alam tidak berdiri

sendiri, bebas dari orang yang mengetahuinya. Bahwa **dunia luar itu ada** menurut seorang idealis subyektif, mempunyai arti yang sangat khusus, yakni bahwa kata **ada** dipakai dalam arti yang sangat berlainan dari arti yang biasa dipakai. Bagi seorang idealis subyektif, apa yang **ada** adalah akal dan ide-idennya.

Idealisme subyektif diwakili oleh **George Berkeley (1685-1753), seorang filosof dari Irlandia. Ia lebih suka menamakan filsafatnya dengan immaterialisme. Menurutnya, hanya akal dan ide-idennyalah yang ada. Ia mengatakan bahwa ide itu ada dan ia dipersepsikan oleh suatu akal.** Baginya, ide adalah '*esse est percipi*' (ada berarti dipersepsikan). Tetapi akal itu sendiri tidak perlu dipersepsikan agar dapat berada. Akal adalah yang melakukan persepsi. Segala yang riil adalah akal yang sadar atau suatu persepsi atau ide yang dimiliki oleh akal tersebut.

Jika dikatakan bahwa benda-benda itu ada ketika benda-benda itu tidak terlihat dan jika percaya kepada wujud yang terdiri dari dunia luar, **Berkeley menjawab bahwa ketertiban dan konsistensi alam adalah riil disebabkan oleh akal yang aktif yaitu akal Tuhan, akal yang tertinggi, adalah pencipta dan pengatur alam. Kehendak Tuhan adalah hukum alam. Tuhan menentukan urutan dan susunan ide-ide.**

Kaum idealis subyektif mengatakan bahwa tak mungkin ada benda atau persepsi tanpa seorang yang mengetahui benda atau persepsi tersebut, subyek (akal atau si yang tahu) seakan-akan menciptakan obyeknya (apa yang disebut materi atau benda-benda) bahwa apa yang riil itu adalah akal yang sadar atau persepsi yang dilakukan oleh akal tersebut. Mengatakan bahwa suatu benda ada berarti mengatakan bahwa benda itu dipersepsikan oleh akal.

b. Idealisme Obyektif

Banyak filosof idealis, dari Plato, melalui Hegel sampai filsafat masa kini menolak subyektivisme yang ekstrim atau mentalisme, dan menolak juga pandangan bahwa dunia luar itu adalah buatan-buatan manusia. Mereka berpendapat bahwa peraturan dan bentuk dunia, begitu juga pengetahuan, adalah ditentukan oleh watak dunia sendiri. Akal menemukan peraturan alam. Mereka itu idealis dalam memberi interpretasi kepada alam sebagai suatu bidang yang dapat difahami, yang bentuk sistematiknya menunjukkan susunan yang rasional dan nilai. Jika dikatakan bahwa watak yang sebenarnya dari alam adalah bersifat mental, maka artinya bahwa alam itu suatu susunan yang meliputi segala-galanya, dan wataknya yang pokok adalah akal; selain itu alam merupakan kesatuan organik.

Walaupun **idealisme** baru dipakai pada waktu yang belum lama untuk menunjukkan suatu aliran filsafat, akan tetapi permulaan pemikiran idealis

dalam peradaban Barat biasanya dikaitkan kepada Plato (427-347 SM). Plato menamakan realitas yang fundamental dengan nama **ide**, tetapi baginya, tidak seperti Berkeley, hal tersebut tidak berarti bahwa ide itu, untuk berada, harus bersandar kepada suatu akal, apakah itu akal manusia atau akal Tuhan. **Plato percaya bahwa di belakang alam perubahan atau alam empiris, alam fenomena yang kita lihat atau kita rasakan, terdapat dalam ideal, yaitu alam essensi, form atau ide.**

Menurut Plato, dunia dibagi dalam dua bagian. *Pertama*, dunia persepsi, dunia penglihatan, suara dan benda-benda individual. Dunia seperti itu, yakni yang kongkrit, temporal dan rusak, bukanlah dunia yang sesungguhnya, melainkan dunia penampakan saja. *Kedua*, terdapat alam di atas alam benda, yaitu alam konsep, ide, universal atau essensi yang abadi. Konsep manusia mengandung realitas yang lebih besar daripada yang dimiliki orang seorang. Kita mengenal benda-benda individual karena mengetahui konsep-konsep dari contoh-contoh yang abadi.

Bidang yang kedua di atas mencakup contoh, bentuk (*form*) atau jenis (*type*) yang berguna sebagai ukuran untuk benda-benda yang dipersepsikan dengan indera kita. **Ide-ide adalah contoh yang transenden dan asli, sedangkan persepsi dan benda-benda individual adalah copy atau bayangan dari ide-ide tersebut.** Walaupun realitas itu bersifat immaterial, Plato tidak mengatakan bahwa tak ada orang yang riil kecuali akal dan pengalaman-pengalamannya. **Ide-ide yang tidak berubah atau essensi yang sifatnya riil, diketahui manusia dengan perantara akal.** Jiwa manusia adalah essensi immaterial, dikurung dalam badan manusia untuk sementara waktu. Dunia materi berubah, jika dipengaruhi rasa indra, hanya akan memberikan opini dan bukan pengetahuan.

Kelompok idealis obyektif modern berpendapat bahwa semua bagian alam tercakup dalam suatu tertib yang meliputi segala sesuatu, dan mereka menghubungkan kesatuan tersebut kepada ide dan maksud-maksud dari suatu **akal yang mutlak** (*absolute mind*). Hegel (1770-1831) memaparkan satu dari sistem-sistem yang terbaik dalam **idealisme monistik** atau **mutlak** (*absolute*). **Pikiran adalah essensi dari alam dan alam adalah keseluruhan jiwa yang diobyektifkan.** Alam adalah proses pikiran yang memudar. **Alam adalah Akal yang Mutlak** (*absolute reason*) yang mengekspresikan dirinya dalam bentuk luar. Oleh karena itu maka hukum-hukum pikiran merupakan hukum-hukum realitas. **Sejarah adalah cara zat Mutlak** (*Absolute*) itu **menjelma** dalam waktu dan pengalaman manusia. Oleh karena alam itu satu, dan bersifat mempunyai maksud serta berpikir, maka alam itu harus berwatak pikiran. Jika kita memikirkan tentang keseluruhan tata tertib dunia, yakni tertib yang mencakup in-organik, organik, tahap-tahap keberadaan yang spiritual, dalam

suatu cara tertib yang mencakup segala-galanya, pada waktu itulah kita membicarakan tentang yang Mutlak, Jiwa yang Mutlak atau Tuhan.

Sebagai ganti realitas yang statis dan tertentu serta jiwa yang sempurna dan terpisah, seperti yang terdapat dalam filsafat tradisional, Hegel membentangkan suatu konsepsi yang dinamik tentang jiwa dan lingkungan; jiwa dan lingkungan itu adalah begitu berkaitan sehingga tidak dapat mengadakan pembedaan yang jelas antara keduanya. Jiwa mengalami realitas setiap waktu. Yang '**universal**' selalu ada dalam pengalaman-pengalaman khusus dari proses yang dinamis. Dalam filsafat semacam itu, pembedaan dan perbedaan termasuk dalam dunia fenomena dan bersifat relatif bagi si pengamat. Keadaannya tidak mempengaruhi kesatuan dari akal yang positif (mempunyai maksud).

Kelompok idealis obyektif tidak mengingkari adanya realitas luar atau realitas obyektif. Mereka percaya bahwa sikap mereka adalah satu-satunya sifat yang bersifat adil kepada segi obyektif dari pengalaman, oleh karena mereka menemukan dalam alam prinsip: tata tertib, akal dan maksud yang sama seperti yang ditemukan manusia dalam dirinya sendiri. Terdapat suatu akal yang memiliki maksud di alam ini. Mereka percaya bahwa hal itu ditemukan bukan sekadar difahami dalam alam. Alam telah ada sebelum jiwa individual (saya) dan akan tetap sesudah saya; alam juga sudah ada sebelum kelompok manusia ada. Tetapi adanya arti dalam dunia, mengandung arti bahwa ada sesuatu seperti akal atau pikiran di tengah-tengah idealitas. Tata tertib realitas yang sangat berarti seperti itu diberikan kepada manusia agar ia memikirkan dan berpartisipasi di dalamnya. Keyakinan terhadap arti dan pemikiran dalam struktur dunia adalah intuisi dasar yang menjadi asas idealisme.

c. Personalisme atau Idealisme Personal

Personalisme muncul sebagai **protes** terhadap materialisme mekanik dan idealisme monistik. Bagi seorang personalis, realitas dasar itu bukannya pemikiran yang abstrak atau proses pemikiran yang khusus, akan tetapi seseorang, suatu jiwa atau seorang pemikir. Realitas itu termasuk dalam personalitas yang sadar. Jiwa (*self*) adalah satuan kehidupan yang tak dapat diperkecil lagi, dan hanya dapat dibagi dengan cara abstraksi yang palsu. Kelompok personalis berpendapat bahwa perkembangan terakhir dalam sains modern, termasuk di dalamnya formulasi teori realitas dan pengakuan yang selalu bertambah terhadap 'tempat berpijaknya si pengamat' telah memperkuat sikap mereka. Realitas adalah suatu sistem jiwa personal, oleh karena itu realitas bersifat pluralistik. Kelompok personalis menekankan realitas dan harga diri dari orang-orang, nilai moral, dan kemerdekaan manusia.

Bagi kelompok personalis, alam adalah tata tertib yang obyektif, walaupun begitu alam tidak berada sendiri. Manusia mengatasi alam jika ia mengadakan interpretasi terhadap alam ini. Sains mengatasi materialnya melalui teori-teorinya; alam arti dan alam nilai menjangkau lebih jauh daripada alam semesta sebagai penjelasan terakhir. Rudolf Herman Lotze (1817-1881), Borden P Bowne (1847-1910), Edgar Sheffield Brightman (1884-1953), dan Peter Bertocci, telah menekankan pendapat ini. Lotze berusaha mendamaikan pandangan mekanik tentang alam yang ditimbulkan oleh sains dengan interpretasi idealis tentang kesatuan spiritual. Bagi Bowne, akal yang sadar merealisasikan dirinya melalui tata tertib alam sebagai alat ekspresinya, akan tetapi akal tersebut mengatasinya.

Brightman menganggap personalisme sebagai posisi menengah antara idealisme mutlak dari Josiah Royce dan pragmatisme William James, dan antara supernaturalisme dan naturalisme. Realitas adalah masyarakat perseorangan yang juga mencakup Zat yang tidak diciptakan dan orang-orang yang diciptakan Tuhan dalam masyarakat manusia.

Alam diciptakan oleh Tuhan, **Aku** yang Maha Tinggi dalam masyarakat individu. Jiwa yang tertinggi telah mengekspresikan dirinya dalam dunia material dari atom dan dalam jiwa-jiwa yang sadar yang timbul pada tahap-tahap tertentu dari proses alam. **Terdapat suatu masyarakat person atau aku-aku yang ada hubungannya dengan personalitas tertinggi. Nilai-nilai moral dan spiritual diperkuat oleh jiwa kreatif personal, dan jiwa mempunyai hubungan dengan segala sesuatu. Personalisme bersifat theistik (percaya pada adanya Tuhan), ia memberi dasar metafisik kepada agama dan etika.** Tuhan mungkin digambarkan sebagai zat yang terbatas, sebagai pahlawan yang berjuang dan bekerja untuk tujuan-tujuan moral dan agama yang tinggi. Ide tentang kebaikan Tuhan dipertahankan walaupun kekuasaannya terbatas. Tujuan hidup adalah masyarakat yang sempurna, yakni masyarakat jiwa (*selves*) yang telah mencapai personalitas sempurna dengan jalan berjuang.

Sebagai suatu kelompok, pengikut aliran idealisme personal menunjukkan perhatian yang lebih besar kepada **etika** dan lebih sedikit kepada logika daripada pengikut idealisme mutlak. Mereka apercaya bahwa proses hidup itu lebih penting daripada bentuk-bentuk ekspresi kata-kata atau arti-arti yang tetap, dan mereka menekankan realisasi kemampuan dan kekuatan seseorang, dengan jalan kemerdekaan dan mengontrol diri sendiri. Oleh karena personalitas mempunyai nilai yang lebih tinggi daripada apa saja selainnya, maka masyarakat harus diatur sedemikian rupa sehingga tiap orang dapat memperoleh kehidupan dan kesempatan yang sebesar-besarnya.

B. Realisme

1. Definisi Realisme

Idealisme adalah filsafat Barat yang berpengaruh pada akhir abad ke-19. Dengan memasuki abad ke-20, realisme muncul, khususnya di Inggris dan Amerika Utara. **Real berarti yang aktual atau yang ada, kata tersebut menunjuk kepada benda-benda atau kejadian-kejadian yang sungguh-sungguh, artinya yang bukan sekadar khayalan atau apa yang ada dalam pikiran. Real menunjukkan apa yang ada. Reality adalah keadaan atau sifat benda yang real atau yang ada, yakni bertentangan dengan yang tampak. Dalam arti umum, realism berarti kepatuhan kepada fakta, kepada apa yang terjadi, jadi bukan kepada yang diharapkan atau yang diinginkan.** Akan tetapi dalam filsafat, kata **realisme** dipakai dalam arti yang lebih teknis.

Dalam arti filsafat yang sempit, **realisme berarti anggapan bahwa obyek indra kita adalah real, benda-benda ada, adanya itu terlepas dari kenyataan bahwa benda itu kita ketahui, atau kita persepsikan atau ada hubungannya dengan pikiran kita.** Bagi kelompok realis, alam itu, dan satu-satunya hal yang dapat kita lakukan adalah: menjalin hubungan yang baik dengannya. Kelompok realis berusaha untuk melakukan hal ini, bukan untuk menafsirkannya menurut keinginan atau kepercayaan yang belum dicoba kebenarannya. Seorang realis bangsa Inggris, John Macmurray mengatakan: Kita tidak bisa melepaskan diri dari fakta bahwa terdapat perbedaan antara benda dan ide. Bagi *common sense* biasa, ide adalah ide tentang sesuatu benda, suatu fikiran dalam akal kita yang menunjuk suatu benda. Dalam hal ini benda adalah realitas dan ide adalah 'bagaimana benda itu nampak pada kita'. Oleh karena itu, maka fikiran kita harus menyesuaikan diri dengan benda-benda, jika mau menjadi benar, yakni jika kita ingin agar ide kita menjadi benar, jika ide kita cocok dengan bendanya, maka ide itu salah dan tidak berfaedah. Benda tidak menyesuaikan dengan ide kita tentang benda tersebut. Kita harus mengganti ide-ide kita dan terus selalu menggantinya sampai kita mendapatkan ide yang benar. Cara berpikir *common sense* semacam itu adalah cara yang realis; cara tersebut adalah realis karena ia menjadikan 'benda' adalah bukan 'ide' sebagai ukuran kebenaran, pusat arti. Realisme menjadikan benda itu dari real dan ide itu penampakkan benda yang benar atau yang keliru (Titus, dkk., 1984: 315-329).

Dalam membicarakan dasar psikologi dari sikap yang selain realisme, Macmurray mengatakan bahwa oleh karena filsafat itu sangat mementingkan ide, maka ia condong menekankan alam ide atau pikiran. Oleh karena filsafat condong menjadi penting baginya, maka ia secara wajar, tetapi salah, mengira

bahwa ide itu mempunyai realitas yang tidak terdapat dalam benda. Jika ia menganggap kehidupan akal atau pemikiran reflektif sebagai suatu hal yang lebih tinggi dan lebih mulia daripada aktivitas praktis atau perhatian kita terhadap benda, kita mungkin secara keliru mengira bahwa ide itu lebih penting daripada bendanya. Jika kita mengungkung diri kita dalam pikiran, maka pikiran akan tampak sebagai satu-satunya hal yang berarti. Menurut Macmurray, pandangan realis adalah pandangan common sense dan satu-satunya pandangan yang dapat bertahan di tengah-tengah aktivitas-aktivitas kehidupan yang praktis (Titus, dkk., 1984: 329).

Seorang filosof realis lainnya, yaitu Alfred North Whitehead, menjelaskan alasannya mengapa ia percaya bahwa benda yang kita alami harus dibedakan dengan jelas dari pengetahuan kita tentang benda tersebut. Dalam mempertahankan sikap obyektif dari realisme yang didasarkan atas kebutuhan sains dan pengalaman yang kongkrit dari manusia. Whitehead menyampaikan tiga pernyataan. *Pertama*, kita ini berada dalam alam warna, suara, dan lain obyek indrawi. Alam bukannya dalam diri kita dan tidak bersandar kepada indra kita. *Kedua*, pengetahuan tentang sejarah mengungkapkan kepada kita keadaan pada masa lampau ketika belum ada makhluk hidup di atas bumi dan di bumi terjadi perubahan-perubahan dan kejadian yang penting. Ketiga, aktivitas seseorang tampaknya menuju lebih jauh dari jiwa manusia dan mencari serta mendapatkan batas terakhir dalam dunia yang kita ketahui. Benda-benda mendapatkan jalan bagi kesadaran kita. "Dunia pemikiran yang umum" memerlukan dan mengandung "dunia indra yang umum" (Titus, dkk., 1984: 329).

Banyak filosof pada zaman dahulu dan sekarang, khususnya kelompok idealis dan pragmatis berpendapat bahwa benda yang diketahui atau dialami itu berbeda daripada benda itu sendiri sesudah mempunyai hubungan dengan kita. Oleh karena kita tidak akan tahu tentang benda kecuali dalam keadaan 'diketahui' atau 'dialami' oleh kita. Maka benda yang telah kita ketahui atau kita alami itu merupakan bagian yang pokok dari benda yang kita ketahui. Karena itu maka pengetahuan dan pengalaman condong untuk mengubah atau membentuk benda sampai batas tertentu. Kelompok realis mengatakan bahwa pemikiran seperti tersebut salah, oleh karena mengambil konklusi yang keliru dan proposisi yang telah diterima. Tentu saja kita tidak dapat mengetahui suatu benda kecuali sesudah mempunyai pengalaman tentang benda tersebut. Benar juga bahwa kita tidak dapat mengetahui kualitas suatu benda yang kita sendiri belum mengetahui benda itu. Satu-satunya konklusi yang benar adalah faham bahwa semua benda yang diketahui itu diketahui; dan konklusi seperti ini adalah *truism*, yakni tidak membawa hal baru atau bahwa kesadaran adalah suatu unsur dari pengetahuan kita. Dari pernyataan tersebut, kita tidak dapat mengambil kesimpulan bahwa benda yang tidak diketahui orang itu tidak

mempunyai kualitas atau bahwa pengalaman 'mengetahui' benda akan mengubah benda itu atau merupakan eksistensinya. **Realisme menegaskan bahwa sikap *common sense* yang diterima orang secara luas adalah benar**, artinya, bahwa bidang alam atau obyek fisik itu ada, tak bersandar kepada kita, dan bahwa pengalaman kita tidak mengubah watak benda yang kita rasakan (Titus, dkk., 1984: 330).

2. Jenis-jenis Realisme

Realisme adalah suatu istilah yang meliputi bermacam-macam aliran filsafat yang mempunyai dasar-dasar yang sama. Sedikitnya ada tiga aliran dalam realisme modern. **Pertama**, kecenderungan kepada materialisme dalam bentuknya yang modern. Sebagai contoh, materialisme mekanik adalah realisme tetapi juga materialisme. **Kedua**, kecenderungan terhadap idealisme. Dasar eksistensi mungkin dianggap sebagai akal atau jiwa yang merupakan keseluruhan organik. James B. Pratt dalam bukunya yang berjudul *Personal Realism* mengemukakan bahwa bentuk realisme semacam itu, yakni suatu bentuk yang sulit dibedakan dari beberapa jenis realisme obyektif. **Ketiga**, terdapat kelompok realis yang menganggap bahwa realitas itu pluralistik dan terdiri atas bermacam-macam jenis; jiwa dan materi hanya merupakan dua dari beberapa jenis lainnya.

Apa yang kadang-kadang dinamakan **realisme Platonik** atau konseptual atau klasik adalah lebih dekat kepada idealisme modern daripada realisme modern. Dengan asumsi bahwa yang riil itu bersifat permanen dan tidak berubah, Plato mengatakan bahwa ide atau universal adalah lebih riil individual. Selama Abad Pertengahan terdapat perdebatan antara **realisme klasik** (Platonik) dan nominalis yang bersikap bahwa nama jenis atau universal itu hanya nama, dan realita itu terdapat dalam persepsi atau benda-benda individual. Kata-kata hanya menunjukkan jenis atau simbol dan tidak menunjukkan benda yang mempunyai eksistensi kecuali eksistensi partikular yang kemudian membentuk suatu kelas (jenis).

Perdebatan tersebut sangat penting selama Abad Pertengahan. Jika realisme itu benar, akibatnya mungkin ada suatu gereja universal yang mempunyai dogma yang berwibawa. Semua manusia berdosa karena Adam berdosa, dan doktrin penebusan dan karya Kristus dapat diterapkan kepada seluruh umat manusia. Tetapi jika nominalisme itu yang benar, maka hanya gereja partikular lah yang riil; selain itu, dosa Adam dan penebusan tidak berlaku lagi bagi tiap orang, dan kita bebas untuk mengganti dekret-dekret gereja dengan keputusan-keputusan pribadi. Gereja Abad Pertengahan membantu realisme, karena nominalisme condong untuk mengurangi kekuasaan gereja.

Aristoteles adalah lebih realis, dalam arti modern, daripada gurunya, Plato. Aristoteles adalah seorang pengamat yang memperhatikan perincian benda-benda individual. Ia merasa bahwa realitas terdapat dalam benda-benda kongkrit atau dalam perkembangan benda-benda itu. Dunia yang riil adalah dunia yang kita rasakan sekarang, dan bentuk serta materi tidak dapat dipisahkan. Dari abad ke-12, pengaruh Aristoteles condong untuk menggantikan pengaruh Plato. Thomas Aquinas (1224-1274) menyesuaikan metafisika Aristoteles dengan teologi Kristen dan berhasil memberikan gambaran yang sempurna tentang filsafat skolastik Abad Pertengahan. Sintesisnya yang besar itu dibentuk dalam tradisi realis.

Di Amerika Serikat, pada dasawarsa pertama abad ke-20 timbul dua gerakan realis yang kuat, yaitu *new realism* atau *neorealisme* dan *critical realism*. Neorealisme adalah serangan terhadap idealisme dan *critical realism* adalah kritik terhadap idealisme dan neorealisme. Pembicaraan dipusatkan di sekitar problema teknik dari epistemologi dan metafisik. Dasawarsa pertama dari abad ke-20 adalah periode gejolak intelektual. Pada tahun 1910 muncul enam orang guru filsafat di Amerika Serikat. Mereka membentuk suatu kelompok pada tahun 1912 dan menerbitkan bersama suatu buku dengan judul *The New Realism* (Titus, dkk., 1984: 332).

Kelompok Neorealis menolak subyektivisme, monisme, absolutisme (percaya kepada sesuatu yang mutlak dan yang tanpa batas), segala filsafat mistik dan pandangan bahwa benda-benda yang non-mental itu diciptakan atau diubah oleh akal yang maha mengetahui. Mereka mengaku kembali kepada doktrin *common sense* tentang dunia yang riil dan obyektif dan diketahui secara langsung oleh rasa indrawi. "Pengetahuan tentang suatu obyek tidak mengubah obyek tersebut". Pengalaman dan kesadaran kita bersifat *selektif* dan bukan *konstitutif*; ini berarti bahwa kita memilih untuk memperhatikan benda-benda tertentu lebih daripada yang lain; kita tidak menciptakan atau mengubah benda-benda tersebut hanya karena kita mengalaminya. Sebagai contoh, kata "ada satu kursi di ruangan ini" tidak akan dipengaruhi oleh adanya pengalaman kita atau tidak adanya pengalaman kita tentang kursi tersebut.

Kelompok neorealis menerangkan bahwa di samping keyakinan-keyakinan pokok ini, tidak terdapat suatu pun filsafat hidup yang memadai, atau suatu jawaban yang pasti tentang pertanyaan mengenai soal-soal seperti akal, kemerdekaan, maksud dan 'yang baik'. Walaupun begitu, beberapa pemikir telah menyusun filsafat yang lengkap dari aliran *new realism* (Titus, dkk., 1984: 332).

Selama dasawarsa 1910-1920 ada tujuh orang yang membentuk suatu filsafat yang agak berlainan. Pada tahun 1920, mereka menerbitkan buku dengan judul *Essays in Critical Realism*. Walaupun mereka itu setuju dengan kelompok neorealis, bahwa eksistensi benda itu tidak bersandar kepada

pengetahuan tentang benda tersebut, mereka mengkritik neorealis karena mengadakan hubungan antara obyek dan pengamat; dan hubungan itu sangat langsung. Kelompok *critical realist* tidak berpendapat bahwa kesadaran atau persepsi tentang benda-benda itu bersifat langsung dan tanpa perantara sebagai yang dikira oleh kelompok neorealis. Benda-benda di luar kita sesungguhnya tidak berada dalam kesadaran kita; yang ada dalam kesadaran kita hanya data rasa (gambaran-gambaran mental). Data rasa menunjukkan watak dari dunia luar serta watak dari akal yang mempersepsikan. Kita tidak bisa melangkah lebih jauh dari data rasa kepada obyeknya kecuali dengan jalan *inference*. Dengan begitu maka kita mempunyai, *pertama*, akal yang mempersepsi, orang yang mengetahui atau organisme yang sadar. *Kedua*, obyek dengan kualitas primer. *Ketiga*, data rasa yang menghubungkan antara akal yang mengetahui dengan obyek.

Kelompok *critical realist* mengira bahwa data rasa memberi kita hubungan langsung dengan obyek. Indra sering menunjukkan obyek-obyek dan dengan begitu indra itu menjelaskan kepada kita watak dari dunia luar. Lebih jauh, kelompok *critical realist* percaya bahwa pendekatan ini memungkinkan kita untuk memahami dan menjelaskan ilusi, halusinasi, dan kesalahan-kesalahan lain karena data rasa dapat keliru.

Kelompok realis membedakan antara obyek pikiran dan tindakan pikiran itu sendiri. Pada umumnya, kaum realis menekankan teori korespondensi untuk meneliti kebenaran pernyataan-pernyataan. Kebenaran adalah hubungan erat putusan kita kepada fakta-fakta pengalaman atau kepada dunia sebagaimana adanya. Kebenaran adalah kepatuhan kepada realitas yang obyektif.

Seorang realis menyatakan, ia tidak menjauhkan diri dari fakta yang nyata. Ia menekan kemauan-kemauan dan perhatian-perhatiannya dan menerima perbedaan dan keistimewaan benda-benda sebagai kenyataan dan sifat yang menonjol dari dunia. Ia bersifat curiga terhadap generalisasi yang condong untuk menempatkan segala benda di bawah suatu sistem.

Kebanyakan kaum realis menghormati sains dan menekankan hubungan yang erat antara sains dan filsafat. Tetapi banyak di antara mereka yang bersifat kritis terhadap sains lama yang mengandung dualisme atau mengingkari bidang nilai. Sebagai contoh, Alfred North Whitehead yang mencetuskan 'filsafat organisme'. Ia mengkritik pandangan sains yang tradisional yang memisahkan antara materi dan kehidupan, badan dan akal, alam dan jiwa, substansi dan kualitas-kualitas. Pendekatan semacam itu mengosongkan alam dari kualitas indra dan condong untuk mengingkari nilai etika, estetika dan agama. Metodologi Newton menyebabkan sukses dalam sains fisik akan tetapi menjadikan alam tanpa arti dan tanpa nilai; banyak orang yang mengatakan bahwa nilai dan ideal adalah khayalan belaka dan tidak

mempunyai dasar yang obyektif. Sikap semacam itu adalah akibat abstraksi dan penekanan beberapa aspek realitas serta menganggap sepi aspek-aspek lain. Whitehead menamakan proses abstraksi ini *fallacy of misplaced concreteness*. Hal ini terjadi jika seseorang memperhatikan suatu aspek dari benda dan menganggapnya sebagai keseluruhan. Dengan cara ini, maka garis-garis yang arbitrair (sewenang-wenang) digambarkan antara apa yang dianggap penting oleh penyelidik dan apa yang ia ingin untuk mengusulkan sebagai tidak benar.

BAB IV

FILSAFAT PRAGMATISME

Pragmatisme merupakan gerakan filsafat Amerika yang menjadi terkenal selama satu abad terakhir. Ia adalah filsafat yang mencerminkan dengan kuat sifat-sifat kehidupan Amerika. Pragmatisme banyak hubungannya dengan nama seperti Charles S. Peirce (1839-1934), Willam James (1842-1910), John Dewey (1859-1952) dan George Herberrrt Mead (1863-1931).

Pragmatisme berusaha untuk menengahi antra tradisi empiris dan tradisi idealis, dan menghubungkan hal yang sangat berarti dalam keduanya. Pragmatisme adalah suatu sikap, metode dan filsafat yang memakai akibat-akibat praktis dari pikiran dan kepercayaan sebagai ukuran untuk menetapkan nilai-nilai kebenaran. William James mendefinisikan pragmatisme sebagai “sikap memandang jauh terhadap benda-benda pertama, prinsip-prinsip dan kategori-kategori yang dianggap sangat penting, serta melihat ke depan kepada benda-benda yang terakhir, buah akibat dan fakta-fakta” (Titus, dkk., 1984: 340).

Pragmatisme lebih menekankan kepada metoda dan pendirian daripada kepada doktrin filsafat yang sistematis. Ia adalah metoda penyelidikan eksperimental yang dipakai dalam segala bidang pengalaman manusia. Pragmatisme memakai metode ilmiah modern sebagai dasar suatu filsafat. Ia sangat dekat kepada sains, khususnya biologi dan ilmu-ilmu kemasyarakatan, dan bertujuan untuk memakai jiwa ilmiah dan pengetahuan ilmiah dalam menghadapi problema-problema manusia termasuk juga etika dan agama. Kelompok pragmatis bersikap kritis terhadap sistem-sistem filsafat sebelumnya seperti bentuk-bentuk aliran materialisme, idealisme, dan realisme. Mereka mengatakan bahwa pada masa lalu, filsafat telah keliru karena mencari hal-hal yang mutlak, yang ultimate, esensi-esensi abadi, substansi, prinsip yang tetap dan sistem kelompok empiris, dunia yang berubah serta problema-problemanya, dan alam sebagai sesuatu dan kita tidak dapat melangkah keluar daripadanya. Bagi **John Dewey, pengalaman adalah pokok. Pengalaman adalah hasil dari pengaruh timbal balik antara organisme dan lingkungannya.**

Walaupun pragmatisme sebagai filsafat yang sistematis adalah baru jika dibandingkan dengan yang lain, namun sikap dan ide-ide yang serupa dapat ditemukan dalam karangan pemikir-pemikir yang terdahulu. Sebagai contoh, kata pragmatis dipakai oleh **Immanuel Kant** untuk menunjukkan pemikiran yang sedang berlaku dan ditetapkan oleh maksud-maksud dan rencana-rencana. Ia menggunakan kata pragmatis sebagai kebalikan dari kata praktikal yang

menunjukkan kepada bidang etika. Kant mengajak untuk mendapatkan **watak moral** khususnya **rasa kewajiban (imperatif)**, dan kemauan untuk menegakkan kebenaran beberapa keyakinan seperti: kemerdekaan kemauan, Tuhan dan kelangsungan jiwa. Prinsip Kant tentang **lebih pentingnya akal praktis** telah merintis jalan bagi pragmatisme.

1. Charles S. Pierce

Charles S. Pierce, yang terkenal sebagai pendiri pragmatisme, mendapat pengaruh dari Kant dan Hegel. Pierce mengatakan bahwa problema-problema termasuk persoalan-persoalan metafisik dapat dipecahkan jika kita memberi perhatian kepada akibat-akibat praktis dari mengikuti bermacam-macam pikiran. Orang mengatakan bahwa pragmatisme muncul pada tahun 1878 ketika Pierce menerbitkan makalanya yang berjudul *How To Make Our Ideas Clear*.

Walaupun ia tidak pernah menulis suatu buku tentang filsafat atau menyusun pikirannya dalam suatu bentuk yang sistematis, namun kegiatannya dalam sastra berlangsung bertahun-tahun. Dengan diterbitkan tulisan-tulisannya dalam dasawarsa terakhir, perhatian kepada filsafat Pierce bertambah dan diakui sebagai intelektual yang luar biasa. Ia merupakan suatu gabungan yang langka antara seorang ilmuwan fisika dengan kebiasaan-kebiasaan memikir tentang laboratorium, seorang peminat filsafat, dan seorang yang mempunyai keyakinan moral yang kuat.

Pierce merupakan seorang ahli logika yang mementingkan problema teknis dari logika dan epistemologi serta metoda sains dalam laboratorium. Perhatiannya dalam logika mencakup penyelidikan sistem deduktif, metodologi dalam sains empiris dan filsafat yang ada di belakang metoda dan teknik yang bermacam-macam. Logikanya mencakup teori **alamat** (*signs* dan *symbols*) dan karyanya dalam hal tersebut merupakan karya perintis. Ia memandang logika sebagai alat komunikasi atau usaha kooperatif atau umum. Pendekatan semacam itu memerlukan penelitian yang kritis dan memerlukan bantuan orang lain dalam usahanya yang terus menerus untuk menjelaskan pikiran-pikiran. Pierce berhasrat untuk mendirikan filsafat atas dasar ilmiah dan untuk menganggap teori-teori sebagai hipotesa yang berlaku. Ia menamakan pendekatan-pendekatannya itu **pragmatisme**.

Salah satu sumbangan Pierce yang paling penting bagi filsafat adalah teorinya tentang **arti**. Pada hakekatnya ia membentuk satu dari teori-teori modern tentang **arti** dengan mengusulkan suatu teknik untuk menjelaskan pikiran. Hal itu dapat ditemukan dengan baik jika kita menempatkan pikiran tersebut dalam ujian eksperimental dan mengamati hasilnya. Ukurannya tentang **berarti** adalah dengan memperhatikan bagaimana suatu benda akan

bertingkah jika ia mempunyai suatu sifat atau termasuk dalam suatu jenis. Jika benda itu keras ia akan menggores benda-benda lain, dan jika ia bersifat seperti bensin, ia akan menguap dengan cepat, dan lain-lain.

Empirisme Pierce lebih bersifat intelektual daripada voluntaris (segi kemauan); ini berarti bahwa ia menekankan kepada intelek dan pemahaman lebih daripada kemauan dan aktivitas. Rasa tidak enak karena sangsi mendorong kita mencari keyakinan. Hasil dari pencarian tersebut, yang maksudnya adalah untuk menghilangkan kesangsian, adalah **pengetahuan**. Dengan begitu maka ia tidak menekankan kepada rasa indrawi atau kemauan seperti yang dilakukan oleh bentuk-bentuk terakhir dari **pragmatisme umum**. Di satu pihak, **Pierce bersifat kritis terhadap intuisiisme dan prinsip-prinsip a priori**. Walaupun ia setuju dengan sebagian dari pandangan-pandangan a priori, ia tidak menyetujui pandangan yang mengatakan bahwa empirisme harus mengingkari terhadap kemungkinan yang metafisik.

Dalam bidang metafisik dan lain-lainnya, kita harus menjauhkan diri dari rasa telah mencapai tujuan akhir. Pierce setuju dengan paham *fallibilism*. Orang yang sangat pandai pun dapat salah juga. Penyelidikan yang progresif akan membawa kita kepada perubahan yang terus menerus. Pierce percaya kepada **chance** (nasib), karena walaupun alam itu bertindak secara teratur menurut hukum alam, ia berpendapat bahwa keteraturan alam itu tak pernah sempurna. **Nasib** dan **kebiasaan** memegang peran dalam kejadian-kejadian di dunia. *Fallibilisme* dan hari kemudian yang terbuka menggantikan skeptisisme dan absolutisme, dan **pragmatisme** menggantikan sistem kepercayaan yang tetap dalam filsafat dan sains. Walaupun Pierce sangat memperhatikan logika dan metodologi, tulisan-tulisannya menunjukkan secara jelas bahwa ia memberi tempat kepada **idealisme evolusioner** yang menekankan kebutuhan kepada **prinsip cinta**, sebagai kebalikan dari individualisme yang sempit dalam urusan-urusan manusia.

2. William James

Perkembangan **pragmatisme** yang cepat adalah disebabkan oleh tanah yang subur yang ditemukan di Amerika dan oleh penyajian yang sangat menarik dari William James. Dalam bukunya *Pragmatism*, James mempertentangkan **rasionalis yang lunak** yang biasanya mempunyai pandangan yang **idealis** dan **optimis**, dengan **empiris yang keras**, yang suka kepada fakta, dan yang biasanya merupakan seorang materialis dan pesimis. Kepada mereka itu James berkata: "Aku menyajikan pragmatisme, suatu aliran yang namanya aneh, sebagai suatu filsafat yang dapat memuaskan dua macam kebutuhan. **Pragmatisme dapat tetap bersifat religius seperti rasionalisme,**

tetapi pada waktu yang sama, ia sangat memperhatikan fakta sebagaimana aliran empirisme".

a. Empirisme Radikal

James mendefinisikan istilah **empirisme radikal** sebagai berikut: "Aku mengatakan **empirisme** oleh karena empirisme merasa puas untuk menganggap hasil pekerjaannya dalam bidang materi hanya sebagai hipotesa yang dapat diubah menurut pengalaman di kemudian hari". James juga pernah berkata: "Untuk menjadi radikal suatu empirisme harus tidak menerima dalam bentuknya unsur apa saja yang tidak dialami secara langsung, atau mengeluarkan dari bentuknya unsur yang dialami secara langsung". James menganggap hubungan (*relation*) seperti "lebih besar daripada" sebagai salah satu dari unsur-unsur yang dialami secara langsung.

Pragmatisme sebagaimana telah dikemukakan di atas, adalah **tindakan menengok terhadap hasil-hasil dari fakta-fakta**, dan bukan terhadap prinsip-prinsip dan kategori. Ia menerima pengalaman-pengalaman dan fakta-fakta kehidupan sehari-hari sebagai dasar. **Realitas adalah hal yang dialami**, apakah itu merupakan benda atau perubahan keadaan. Oleh karena pengalaman itu terpisah-pisah, maka kelompok pragmatis mendapatkan benda-benda ada yang disambung dan ada yang perlu dipisah serta menerima apa adanya. Sebagai akibat, mereka berpendapat bahwa **realitas itu banyak** (*pluralitas*) dan tidak satu (*monistis*) atau dua (*dualistic*). Terdapat paham yang kita terima, yakni data rasa yang dibawakan dari luar diri kita sebagai stimulus (daya perangsang). Kemudian ditambah dengan unsur *interpretatif* yang diberikan oleh makhluk yang sadar. Pengalaman kita yang kreatif yang terdiri atas bahan yang kita terima serta unsur interpretatif merupakan realitas yang kita ketahui. Dengan begitu, maka **pengetahuan didasarkan atas persepsi indrawi atas pengalaman yang membentuk kesadaran yang terus menerus**.

b. Teori Kebenaran William James

James memberikan suatu pernyataan yang membingungkan yaitu *truth happens to an ideas* (**kebenaran itu terjadi kepada suatu ide**). Hal yang membingungkan dalam pernyataan itu adalah bahwa teori kebenaran yang tradisional mengatakan sebaliknya, yakni bahwa **kebenaran itu suatu hubungan yang pasti dan tetap (statis)**. Ketika James menyelidiki teori-teori kebenaran yang tradisional, ia menyatakan, apakah arti kebenaran dalam tindakan. Kebenaran harus merupakan nilai dari suatu ide. Tidak ada sesuatu

motiv dalam mengatakan bahwa sesuatu itu benar atau tidak benar, kecuali untuk memberi petunjuk bagi tindakan yang praktis.

James akan bertanya, "Apakah perbedaan yang kongkrit yang akan disebabkan oleh ide itu dalam kehidupan?". "Suatu perbedaan yang tidak menyebabkan perbedaan bukanlah perbedaan", akan tetapi hanya permainan kata. Suatu ide menjadi benar atau dijadikan benar hanya oleh kejadian-kejadian. Suatu **ide itu benar jika ia berhasil atau jika ia memberi akibat-akibat yang memuaskan**. Kebenaran itu relatif, kebenaran juga berkembang. Kebenaran (*truth*) adalah yang menjadikan berhasil dalam cara kita berpikir dan kebenaran (*right*) adalah yang menjadikan berhasil cara kita bertindak.

Ide, doktrin dan teori menjadi alat untuk membantu kita menghadapi situasi; doktrin bukannya jawaban terhadap permasalahan. Suatu teori itu adalah buatan manusia untuk menyesuaikan diri dengan maksud-maksud manusia, dan *satu-satunya ukuran kebenaran suatu teori adalah jika teori tersebut membawa kita kepada hal-hal yang bermanfaat*. **Keberhasilan (workability), kepuasan (satisfaction), konsekuensi dan hasil (result)** adalah **kata-kata kunci** dalam konsep pragmatisme tentang kebenaran.

Moralitas, seperti kebenaran, bukannya tetap akan tetapi **berkembang** karena situasi kehidupan, sumber dan otoritas bagi kepercayaan, dan tindakan hanya terdapat dalam pengalaman. **Hal yang baik adalah sesuatu yang memberikan kehidupan yang lebih memuaskan; yang jahat adalah sesuatu yang condong untuk merusak kehidupan**. James adalah seorang pembela yang kuat bagi **kemerdekaan moral dan indeterminisme**. Ia percaya bahwa **determinisme adalah pemalsuan intelektual dan pengalaman**. Ia mendukung *meliorisme*, yang berarti bahwa dunia itu tidak seluruhnya jahat dan tidak seluruhnya baik, akan tetapi dapat diperbaiki. Usaha manusia untuk memperbaiki dunia adalah berharga dan bermanfaat, dan kecondongan evolusi biologi dan sosial adalah ke arah perbaikan semacam itu.

c. Kemauan untuk Percaya

James mencurahkan perhatiannya yang sangat besar kepada **agama**. Doktrin **pluralisme kebenaran, meliorisme**, begitu juga doktrinnya tentang **kemauan untuk percaya**, semuanya memberi sumbangan kepada pendapatnya tentang **agama dan Tuhan**. Pada akhir-akhir karyanya ia mengakui bahwa '*kemauan untuk percaya*' dapat dinamakan '*hak untuk percaya*'.

Pertama, bahwa **empirisme radikal** tidak lagi mencari kebutuhan manusia serta kesatuan manusia dan kesatuan metafisik di belakang pengalaman, dan menekankan aliran kesadaran yang ada. Kesadaran menunjukkan minat, keinginan dan perhatian; ia merupakan tindakan kemauan dan rasa indrawi, segi yang menentukan adalah kemauan dan bukan akal.

Kemauan menetapkan bagaimana dan apa yang akan kita alami; dengan begitu maka secara empiris **berpikir itu nomor dua sesudah 'mau'**. Apa yang dipilih dan ditekankan menjadi vital dan riil. Dengan begitu maka **dunia yang kita alami sebagian besar adalah buatan kita sendiri**.

Mengenai **ide-ide** kita, keadaannya sama dengan persepsi indrawi kita. Ide-ide yang menarik minat serta minta perhatian kita cenderung untuk menjauhkan ide-ide yang lain dan menguasai lapangan; dan ide-ide tersebut condong untuk menemukan ekspresi dalam tindakan-tindakan kita. Dalam kehidupan individual perlu mengambil beberapa keputusan. Bagaimana mereka harus bertindak untuk mengambil keputusan tersebut dan memformulasikan keyakinan mereka? Dalam beberapa keadaan, keadaannya jelas dan pasti, dan dalam keadaan tersebut mereka perlu bertindak sesuai dengan kejelasan tersebut. Dalam situasi lain, di mana pilihan antara tindakan yang dipertimbangkan itu dipaksakan atau sangat remeh, mereka dapat menanggung keputusan mereka atau sama sekali tidak mengambil keputusan. Tetapi terdapat situasi di mana orang-orang menghadapi permasalahan yang sangat menentukan (*crucial*) dan mereka harus mengambil pilihan dan bertindak, **karena kegagalan mengambil pilihan berarti telah memihak kepada salah satu alternatif**. Jika masalahnya adalah kehidupan, dipaksakan dan harus segera dilakukan, orang harus bertindak walaupun tidak mempunyai kejelasan yang dapat dipakai dasar untuk mengambil keputusan.

Doktrin James tentang **kehendak untuk percaya**, berlaku bagi situasi nomor tiga ini, di mana suatu pengambilan keputusan diharuskan oleh situasi. Sebagai contoh, apakah saya mengawini wanita (atau pria) ini sekarang, atau harus menunggu sampai saya menjadi pasti bagaimana jadinya perkawinan itu nanti? Di sini seseorang tidak dapat mengetahui dengan pasti apakah perkawinan itu akan bahagia dan sukses. Tidak semua fakta dapat diketahui dan seseorang tidak dapat menunggu sampai bukti-bukti terkumpul semua; walaupun begitu, soalnya tetap hidup, dan dipaksakan serta harus dilakukan. Untuk tidak bertindak sudah berarti mengambil keputusan, yakni tidak akan mengawini orang itu sekarang. **Jika kemauan untuk percaya mendorong kepada pengambilan keputusan dan bertindak, kemauan tersebut membawa kita kepada penemuan dan keyakinan atau kepada kebenaran dan nilai, hanya karena fakta bahwa ada kemauan**. Nilai-nilai kehidupan adalah empiris, dapat ditemukan dan dicoba dalam proses kehidupan.

Menurut James, dalam bermacam-macam pengalaman kehidupan, **manusia mempunyai hubungan dengan suatu zat yang lebih (a 'more')**. Manusia merasakan di sekitarnya ada sesuatu yang simpatik dan memberinya dukungan (*support*). Ia menunjukkan sikap bersandarnya kepada zat tersebut dalam sembahyang dan doa. Rasa tentang **adanya zat yang lebih (the 'more')** **membawakan ketenangan, kebahagiaan, dan ketenteraman**; selain itu hal

ini merupakan **pengalaman universal**. Dalam arti keagamaan, **Tuhan adalah kecondongan ideal tersebut atau pendukung yang murah hati dalam pengalaman manusia.**

Seperti telah diketahui, James terpengaruh oleh hal-hal yang baru, kemerdekaan, kemauan individualitas, dan ketidakseragaman yang bersifat inheren dalam alam ini. Akibatnya ia menekankan pendapat bahwa **Tuhan itu terbatas**. Oleh karena dalam dunia ini terdapat kemungkinan-kemungkinan yang riil baik untuk kejahatan atau untuk kebaikan, **maka tak mungkin ada Tuhan yang maha baik dan maha kuasa yang menciptakan dunia sebagai yang kita ketahui**. Walaupun begitu **Tuhan itu bermoral dan bersikap bersahabat** dan manusia dapat bekerja sama dengan Tuhan dalam perjuangan menciptakan suatu dunia yang lebih baik.

3. John Dewey

Makin besar dan kuatnya **pragmatisme** secara terus menerus adalah berkat tulisan-tulisan John Dewey. Dewey mencapai kemasyhuran dalam logika, epistemologi, etika, estetika, filsafat politik ekonomi dan pendidikan. Bagi Dewey dan pengikut-pengikutnya istilah *instrumentalisme* dianggap lebih tepat dari istilah *pragmatisme*, akan tetapi kedua-duanya tetap dipakai.

Dewey adalah seorang yang bersifat kritis secara serius dan terus menerus terhadap jenis-jenis filsafat klasik dan tradisional dengan usaha untuk mencari realitas yang tertinggi dan menemukan **zat yang tetap (*immutable*)**. Dewey mengatakan bahwa filsafat-filsafat semacam itu telah memperkecil atau menganggap rendah pengalaman manusia. Dewey mengatakan bahwa manusia telah memakai **dua metoda untuk menghindari bahaya dan mencapai keamanan**.

Metoda **pertama** adalah dengan **melunakkan atau minta damai kepada kekuatan-kekuatan di sekitarnya dengan upacara-upacara keagamaan, korban, berdoa**, dan lain-lain. Metoda **kedua** adalah dengan **menciptakan alat untuk mengontrol kekuatan-kekuatan alam bagi masalah manusia**. Ini adalah jalannya sains, industri, dan seni, dan cara inilah yang disetujui Dewey.

Tujuan filsafat adalah untuk mengatur kehidupan dan aktivitas manusia secara lebih baik, untuk di dunia, dan sekarang. Perhatian dialihkan dari problema metafisik tradisional kepada metoda, sikap, dan teknik untuk kemajuan ilmiah dan kemasyarakatan. Metoda yang diperlukan adalah **penyelidikan eksperimental** yang diarahkan oleh penyelidikan empiris dalam bidang nilai.

a. Pengalaman dan Dunia Yang Berubah

Experience (**pengalaman**) adalah salah satu dari kata kunci dalam filsafat **instrumentalisme**. Filsafat Dewey adalah *mengenai* dan *untuk* pengalaman sehari-hari. Pengalaman adalah **keseluruhan drama manusia dan mencakup segala proses saling mempengaruhi antara organisme yang hidup dan lingkungan sosial dan fisik**. Dewey menolak mencoba menganggap rendah pengalaman manusia atau menolak untuk percaya bahwa seseorang telah berbuat demikian.

Pada masa yang lalu pun para filosof berusaha menemukan pengalaman teoritis tertinggi (*theoretical super-experience*) yang dapat dijadikan dasar untuk hidup yang aman dan berarti. Dewey mengatakan bahwa pengalaman bukannya suatu tabir yang menutupi manusia sehingga tidak melihat alam; **pengalaman adalah satu-satunya jalan bagi manusia untuk memasuki rahasia-rahasia alam**.

Dunia yang ada sekarang, yakni dunia pria dan wanita, dunia sawah-sawah dan pabrik-pabrik, dunia tumbuh-tumbuhan dan binatang, dunia kota yang hiruk-pikuk dan bangsa-bangsa yang berjuang, adalah dunia pengalaman kita. Kita harus berusaha memahaminya dan kemudian berusaha membentuk suatu masyarakat di mana tiap orang dapat hidup dalam kemerdekaan dan kecerdasan.

Dewey menganggap persoalan **evolusi, relativitas, dan proses waktu** secara sangat serius. **Dunia ini masing-masing tetap dalam penciptaan dan selalu bergerak ke muka**. Pandangan tentang dunia seperti tersebut sangat bertentangan dengan gambaran realitas yang tetap dan permanen yang ditemukan pada filosof Yunani dan Abad Pertengahan.

Menurut Dewey, **kita ini hidup dalam dunia yang belum selesai penciptaannya**. Sikap Dewey dapat dipahami dengan sebaik-baiknya dengan meneliti **tiga** aspek dari filsafat **instrumentalismenya**. **Pertama**, kata **temporalisme** berarti bahwa ada gerak dan kemajuan yang riil dalam waktu. Kita tidak dapat lagi mengikuti pandangan seorang penonton tentang realitas. Pengetahuan kita tidak hanya mencerminkan dunia; ia mengubah bentuk dan wataknya. **Kedua**, kata **futurisme** mendorong kita untuk melihat hari esok dan tidak kepada hari kemarin. Hari esok yang berasal dari hari kemarin, tidak akan merupakan ulangan, akan tetapi merupakan hal yang baru. **Ketiga**, **meliorisme**, berarti bahwa **dunia dapat dibuat lebih baik** dengan tenaga kita, pandangan ini juga dianut oleh William James.

b. Metode Kecerdasan

Hal-hal yang pokok dalam filsafat Dewey adalah teori **instrumental** tentang ide-ide dan menggunakan **intelegensia (kecerdasan)** sebagai metoda. **Memikir adalah biologis**, ia mementingkan persesuaian antara suatu organisme dengan lingkungannya. **Semua pemikiran dan semua konsep, doktrin, logika, dan filsafat merupakan alat pertahanan bagi manusia dalam perjuangan untuk kehidupan.**

Penilaian yang reflektif terjadi jika terdapat suatu problema, atau jika adat kebiasaan kita terhalang dalam krisis-krisis tertentu. **Intelegensi** adalah alat untuk mencapai suatu tujuan atau beberapa tujuan yang dicari oleh individual atau masyarakat. Tidak ada bahan tertentu yang terpisah dalam otak dan mempunyai daya berpikir. Akal dimanifestasikan dalam kemampuan kita untuk menanggapi apa yang tidak jelas atau problematik dalam pengalaman. **Mengerti dan bertindak**, keduanya bersifat terus menerus. **Mengetahui** terjadi dalam alam dan faktor-faktor indrawi serta rasional tidak lagi berlomba-lomba, malahan bersama-sama sebagai bagian-bagian dari proses bersatu. Ide adalah rencana tindakan yang harus dilakukan. **Teori ilmiah**, seperti alat-alat yang lain dibuat oleh manusia dalam mencari tujuan-tujuan dan kepentingan-kepentingan yang khusus. Tujuan dan pemikiran adalah untuk membentuk kembali realitas yang telah dialami dengan peraturan teknik eksperimen.

c. Kemerdekaan Kemauan dan Kebudayaan

Menurut filsafat **instrumentalisme** Dewey, **manusia dan alam selalu saling bersandar**. Manusia bukannya sebagian badan dan sebagian jiwa, ia bersatu dengan alam dan alam diinterpretasikan sehingga mencakup manusia. **Alam dalam manusia adalah alam yang sudah berpikir dan menjadi cerdas. Alam dikatakan tidak rasional dan tidak irrasional.** Alam dapat dipikirkan dan dipahami, alam tidak hanya sesuatu yang harus diterima dan dimanfaatkan, tetapi sesuatu yang **harus diubah dan dikontrol dengan eksperimen.**

Dewey dengan kelompok **instrumentalis modern** adalah pembela yang gigih dari **kemerdekaan dan demokrasi**. Dewey adalah **pembela kemerdekaan moral, kemerdekaan memilih, dan kemerdekaan intelektual**. Ia juga pembela hak-hak sipil dan politik, termasuk di dalamnya kemerdekaan berbicara, kemerdekaan persurat kabaran, dan kemerdekaan berserikat. Ia menganjurkan diperluasnya prinsip-prinsip demokrasi dalam bidang sosial dan politik bagi seluruh bangsa dan kelas.

d. Suatu Kepercayaan Umum

Dewey dan banyak pengikutnya menolak **supernaturalisme** dan **mendasarkan nilai-nilai moral dan agama atas dasar hubungan duniawi dari manusia**. Nilai-nilai kehidupan dapat diuji kebenarannya dengan metoda yang berlaku bagi fakta-fakta lain. Dewey mengecam lembaga-lembaga greja tradisional, dengan tekanannya kepada ritus yang tak berubah dan dogma yang otoriter. Ia memakai kata sifat *religious* untuk melukiskan nilai-nilai yang menyempurnakan dan memperkaya kepribadian seseorang. Dengan begitu, maka segala tindakan yang diambil demi suatu cita-cita karena keyakinan atas nilai-nilai yang benar, adalah tindakan yang bersifat *religious*. Istilah **Tuhan** dapat dipakai **untuk menunjukkan kesatuan segala maksud yang ideal**, dalam kecondongannya untuk membangkitkan kemauan dan tindakan (Titus, dkk., 1984: 349-350).

4. George Herbert Mead

Di kalangan sosiolog Amerika Klasik, George Herbert Mead (1863-1931) adalah orang yang paling banyak melanjutkan warisan kaum pragmatis. Mead merupakan salah satu tokoh dalam filsafat pragmatisme, namun posisinya sebagai pelopor paham ini belum sebanding dengan John Dewey, yang juga merupakan teman dan koleganya selama di Universitas Chicago. Mead belajar di bawah bimbingan William James dan sahabat dari John Dewey ketika Dewey berada di Universitas of Chicago.

Selama menempuh pendidikannya, Mead banyak belajar dan mendapat pengaruh dari William James tentang pragmatisme, khususnya mengenai konsep diri (*self*). Sedangkan Mead dan Dewey mempunyai pandangan-pandangan yang sama dan mengalami pengaruh timbal balik di antara mereka. Dewey pun merupakan salah satu tokoh filsafat pragmatisme yang berpengaruh pada pemikiran-pemikiran Mead, misalnya dalam konsep isyarat (*gesture*).

Mead juga belajar di Jerman, di mana ia bekerja dengan salah seorang filsuf neo-Kantian terkemuka, Wilhelm Dilthey, dan berusaha menghasilkan pemikiran sosial Jerman dengan pragmatisme Amerika. Hal inilah yang menjadi dasar dari intraksionisme simbolik, yang berusaha menawarkan suatu pemahaman yang sama sekali baru tentang subyektivitas sebagai suatu yang terbentuk secara sosial. Mead memberikan pengaruh yang besar terhadap perkembangan pragmatisme dalam hubungannya dengan psikologi dan pengetahuan kemasyarakatan. Ia mengatakan bahwa “jiwa dan akal individual berkembang dalam lingkungan sosial dimana komunikasi dan interaksi sangat penting”.

Selain mendapat pengaruh seperti dinyatakan, Mead juga dipengaruhi oleh Max Weber dengan teorinya tentang Interaksi dan Tindakan. Max Weber mengemukakan bahwa antara individu yang satu dengan individu yang lain berinteraksi satu sama lain diwujudkan dengan adanya suatu tindakan maupun perilaku. Namun tidak semua tindakan ataupun perilaku individu adalah suatu manifestasi yang rasional. Rasionalitas hadir dalam diri seorang individu dengan terlebih dahulu melewati proses pemikiran, dimana makna dari sebuah pemikiran adalah sesuatu yang penting dalam mengerti manusia dimana pemilihan karakter-karakter ini membuat esensi berbeda dengan perilaku binatang.

Pragmatisme dan Interaksionisme Simbolik

Dinyatakan oleh Jack Barbalet (Bryan S. Turner, 2012: 325) mengenai adanya konvensi yang menyatakan bahwa interaksionisme simbolik merupakan ekspresi pragmatisme dalam bidang sosiologi. Istilah interaksionisme simbolik untuk pertama kali disampaikan oleh Herbert Blumer (1937) dan dirancang untuk mengartikulasikan dan memajukan psikologi sosial pragmatis-nya George Herbert Mead, yang oleh Blumer diringkas menjadi **tiga proposisi dasar**: *pertama*, persepsi seorang aktor tentang dan orientasi terhadap suatu obyek adalah suatu fungsi dari makna yang diberikan aktor kepada obyek tersebut; *kedua*, makna yang diberikan seorang aktor terhadap suatu obyek adalah suatu fungsi dari proses-proses interaksi di mana aktor yang bersangkutan terlibat; *ketiga*, makna yang diberikan kepada suatu obyek oleh seorang aktor cenderung berubah sepanjang waktu mengikuti perubahan-perubahan yang terjadi pada interaksi-interaksi yang dilakukan oleh si aktor.

Konvensi yang menegaskan bahwa interaksionisme simbolik adalah pragmatisme sosiologis, menurut Jack Barbalet (Turner, 2012: 326) menuntut adanya sejumlah kualifikasi yang serius karena alasan-alasan sebagai berikut. **Pertama**, pragmatisme sosiologis mencakup lebih dari sekedar interaksionisme simbolik. **Kedua**, versi Mead tentang pragmatisme sosiologis bukanlah suatu pernyataan yang eksklusif atau tidak ambigu tentang pragmatisme. **Ketiga**, suatu implikasi dari klaim tersebut adalah bahwa interaksionisme simbolik bisa saja berhadapan dengan tantangan pragmatik.

Interaksionisme Simbolik

Seperti yang telah disebutkan di atas, Mead merupakan salah seorang pelopor dalam filsafat pragmatisme yang sangat menekankan kaitan antara pengetahuan dan tindakan untuk mengatasi masalah sosial. Sebagaimana para penganut pragmatisme lainnya, Mead yakin akan kemungkinan terjadinya perubahan sosial. Oleh karena itu, Mead juga melibatkan dirinya dalam reformasi sosial karena dia mempercayai bahwa ilmu pengetahuan dapat

digunakan untuk mengatasi masalah-masalah sosial tersebut. Mead juga melihat bahwa **komunikasi antar individu** adalah sebagai inti dari pembentukan kepribadian manusia itu. Dengan kata lain, kepribadian individu dibentuk melalui komunikasi dengan orang lain serta citra diri dibangun melalui sarana interaksi dengan orang lain.

Dalam bukunya yang paling terkenal, *Mind, Self and Society*, Mead menganjurkan suatu pemahaman tentang *self* sebagai suatu yang intersubyektif, yang terbentuk dalam interaksi dengan orang lain melalui mekanisme-mekanisme seperti control sosial, peran-peran, dan pengetahuan umum mengenai peran orang lain (*generalized other*).

Arti penting pendekatan yang ditawarkan Mead adalah bahwa pendekatan ini membuat interaksi menjadi sesuatu yang lebih penting dalam analisa sosiologi dibandingkan dengan tindakan. Pendekatan ini juga menunjukkan pada suatu alternatif yang menggantikan kesadaran dan pengalaman sebagai landasan analisa sosial.

Pendekatan pragmatisme dan interaksionisme simbolik menekankan pada refleksi, refleksivitas, makna-makna, dan kreativitas yang inern dalam proses interaksi itu sendiri, tetapi tetap memperhatikan dua dimensi tindakan lainnya, keduanya saling berkaitan. Dimensi yang *pertama*, seperti yang ditekankan oleh Mead, adalah dimensi tentang pembentukan diri (*self*) individu, melalui semua proses tersebut di atas, tetapi juga melalui sebuah proses di mana diri ini memandang diri mereka sendiri melalui mata orang lain, dan menghadirkan dan membentuk dirinya sendiri sepanjang waktu, secara bertahap, sedikit demi sedikit, dalam kerja-kerja, penampilan, dan interaksi. Bahasa, simbolisme, dan komunikasi sangatlah penting dalam proses ini. Dimensi *kedua* yang terkait erat dan tak kalah pentingnya bagi semua yang ada dalam tradisi interaksionisme simbolik adalah pentingnya pihak lain --baik yang hadir, yang tidak hadir, yang konkret, maupun yang umum (*generalized*)-- dalam pembentukan tidak hanya diri aktor, tetapi juga semua tindakan dan intraksi mereka (Turner, 2012: 177).

Seperti tampak dari namanya, **interaksionisme simbolik adalah** suatu pendekatan yang dibangun atas dasar formasi sosial dari simbol-simbol, makna-makna umum atau makna-makna yang dipahami bersama, dan penggunaannya dalam komunikasi, baik di dalam diri *self* maupun di dalam orientasi *self* terhadap orang lain, dalam berbagai interaksi di antara agen-agen atau pelaku-pelaku sosial (Turner, 2012: 338).

Mead mengemukakan bahwa dalam teori interaksionisme simbolik, ide dasarnya adalah sebuah simbol, karena simbol ini adalah suatu konsep mulia yang membedakan manusia dari binatang. Simbol ini muncul akibat dari kebutuhan setiap individu untuk berinteraksi dengan orang lain. Dalam proses berinteraksi tersebut pasti ada suatu tindakan atau perbuatan yang diawali dengan pemikiran. **Namun bagi Mead bukan pikiran yang pertama kali muncul, melainkan masyarakatlah yang terlebih dulu muncul dan baru diikuti pemikiran yang muncul pada dalam diri masyarakat tersebut (?).**

Analisa Mead ini mencerminkan fakta bahwa masyarakat atau yang lebih umum disebut kehidupan sosial menempati prioritas dalam analisisnya. Ia selalu memberi prioritas pada dunia sosial dalam memahami pengalaman sosial karena keseluruhan kehidupan sosial mendahului pikiran individu secara logis maupun temporer. Individu yang berpikir dan sadar diri tidak mungkin ada sebelum kelompok sosial. Kelompok sosial hadir lebih dulu dan dia mengarah pada perkembangan kondisi mental sadar-diri.

Kontruksi Inteaksionisme Simbolis

Teori interaksionisme simbolis direkonstruksikan atas sejumlah ide dasar. Ide-ide dasar ini mengacu pada masalah-masalah kelompok manusia atau masyarakat, interaksi sosial, obyek, manusia sebagai pelaku, tindakan manusia dan interaksi dari saluran-saluran tindakan. Secara bersama-sama, ide-ide mendasar ini merepresentasikan cara di mana teori interaksionisme simbolis ini memandang masyarakat. Secara ringkas, Riyadi Soeprapto (2002: 143-145) menguraikan kontruksi dan kerangka itu sebagai berikut.

Sifat Masyarakat. Secara mendasar, masyarakat atau kelompok-kelompok manusia berada dalam tindakan dan harus dilihat dari segi tindakan pula. Prinsip utama dari teori interaksionisme simbolis adalah apapun yang berorientasi secara empiris atas masyarakat manusia, dan dari mana pun asalnya, haruslah memperhatikan kenyataan bahwa masyarakat manusia tersebut terdiri dari orang-orang yang sedang bersma-sama dalam sebuah aksi sosial manusia.

Sifat Interaksi Sosial. Masyarakat merupakan bentukan dari interaksi antarindividu. Interaksi sosial adalah sebuah interaksi antarpelaku, dan bukan antar-faktor-faktor yang menghubungkan mereka, atau yang membuat mereka berinteraksi. Teori intraksionisme simbolis melihat pentingnya interaksi sosial sebagai sebuah sarana ataupun sebagai sebuah penyebab ekspresi tingkah laku manusia. Mead memandang intraksi sosial dalam masyarakat terjadi dalam dua bentuk utama, yaitu ‘percakapan isyarat’ (interaksi non-simbolis) dan ‘penggunaan symbol-simbol penting’ (interaksi simbolis).

Dalam berbabai realitas, manusia sebenarnya banyak sekali terlibat dalam interaksi non-simbolis, ketika mereka merespon dengan cepat dan tanpa sadar satu sama lain, seperti gerakan badan, ekspresi, dan nada suara. Sedangkan cirri-ciri interaksi simbolis adalah pada konteks symbol, sebab mereka mencoba mengerti makna atau maksud dari suatu aksi yang dilakukan satu dengan yang lain.

Pendapat Mead dalam hal ini sangatlah penting. Dia melihatnya sebagai sebuah penyajian gerak isyarat dan respon terhadap arti dari gerak isyarat tersebut. Mead selanjutnya mengemukakan bahwa pihak-pihak dalam interaksi seperti itu penting untuk mengambil peran. Berperan secara seimbang adalah

condito sine qua non-nya komunikasi, dan kemudian interaksi simbolis terjadi secara efektif.

Ciri-ciri Obyek. Posisi teori interaksionisme simbolis adalah bahwa 'dunia-dunia' yang ada untuk manusia dan kelompok-kelompok mereka adalah terdiri dari obyek-obyek sebagai hasil dari interaksi simbolis. Sebuah obyek adalah segala sesuatu yang dapat diindikasikan atau ditunjukkan. Dari proses indikasi timbal balik, obyek-obyek umum bermunculan.

Obyek-obyek yang memiliki arti yang sama bagi kelompok manusia, akan dipandang dengan cara yang sama pula oleh mereka. Namun demikian, ada dua pandangan yang berbeda atas obyek-obyek itu. *Pertama*, penjelasan di atas memberikan gambaran yang berbeda terhadap lingkup pergaulan manusia. *Kedua*, obyek-obyek tersebut (mengacu pada arti makna) harus dilihat sebagai kreasi sosial. Dengan pengertian lain, kreasi sosial tersebut lahir dari dan dalam proses interpretasi ketika interaksi sosial sedang berlangsung.

Secara singkat, teori interaksionisme simbolis memandang bahwa kehidupan kelompok manusia adalah sebuah proses di mana obyek-obyek diciptakan, dikukuhkan, ditransformasikan dan bahkan dibuang. Kehidupan dan perilaku manusia secara pasti berubah sejalan dengan perubahan-perubahan yang terjadi di dalam dunia obyek mereka.

Manusia sebagai MakhluK Bertindak. Teori interaksionisme simbolis memandang manusia sebagai makhluk sosial dalam pengertian yang mendalam, yakni suatu makhluk yang ikut serta dalam berinteraksi sosial dengan dirinya sendiri, dengan membuat indikasinya sendiri, dan memberikan respon pada sejumlah indikasi.

Dalam pengertian ini, manusia sebagai suatu makhluk yang ikut serta dalam berinteraksi sosial dengan dirinya sendiri, bukanlah makhluk yang hanya merespon saja, akan tetapi makhluk yang bertindak atau beraksi. Ia merupakan makhluk yang harus mencetak sederetan aksi berdasarkan pada perhitungan. Ia tidak hanya berfungsi melepaskan respon pada interaksi sosial yang ada.

Sifat Aksi Manusia. Manusia individual adalah manusia yang mengartikan dirinya dalam dunia ini agar bertindak. Tindakan atau aksi bagi manusia terdiri dari perhitungan berdasarkan berbagai hal yang ia perhatikan dan penampakkan sejumlah tindakan berdasarkan pada bagaimana dia menginterpretasikannya. Dalam berbagai hal tersebut, seseorang harus masuk ke dalam proses pengenalan dari pelakunya agar mengerti tindakan atau aksinya. Pandangan ini berlaku juga untuk aksi kolektif di mana sejumlah individu ikut diperhitungkan. Aksi kolektif adalah hasil dari sebuah proses interaksi yang interpretatif.

Pertalian Aksi. Aksi kolektif atau bersama dari situasi-situasi baru, muncul dalam sebuah masyarakat yang 'bermasalah', di mana peraturan-peraturan yang ada tidaklah mencukupi. Proses sosial dalam kehidupan kelompoklah yang menciptakan dan menegakkan kehidupan kelompok. Aksi kolektif atau bersama mengacu pada aksi-aksi yang mengubah sangat banyak

kehidupan kelompok manusia. Aksi kolektif tidak hanya menyajikan pertalian horizontal, tetapi juga pertalian vertikal dengan aksi kolektif sebelumnya.

Apabila diringkaskan, maka interaksi simbolik di atas didasarkan pada konsep-konsep berikut.

Pertama, tindakan. Bagi Mead, tindakan atau perbuatan merupakan unit paling inti dalam teorinya. Mead menganalisa perbuatan dengan pendekatan behavioris serta memusatkan perhatian pada stimulus dan respon. Ia mengemukakan bahwa stimulus tidak selalu menimbulkan respon otomatis seperti apa yang diperkirakan oleh aktor, karena stimulus adalah situasi atau peluang untuk bertindak dan bukannya suatu paksaan.

Kedua, gestur. Mead mempunyai pandangan bahwa gesture merupakan mekanisme dalam perbuatan sosial serta dalam proses social. Gestur adalah gerak organisme pertama yang bertindak sebagai stimulus yang menghasilkan respon dari pihak kedua sesuai dengan apa yang diinginkan.

Ketiga, simbol. Simbol adalah jenis gestur yang hanya bisa dilakukan dan diinterpretasikan oleh manusia. Gestur ini menjadi simbol ketika dia bisa membuat seorang individu mengeluarkan respon-respon yang diharapkan olehnya, yang juga diberikan oleh individu yang menjadi sasaran dari gesturnya. Ketika simbol-simbol ini dipahami maka seorang individu dapat berkomunikasi dengan individu yang lainnya. Fungsi simbol ini adalah memungkinkan terbentuknya pikiran, proses mental, dan lain sebagainya.

Keempat, mind atau pikiran. Mead memandang akal budi bukan sebagai satu benda, melainkan sebagai suatu proses sosial. Sekalipun ada manusia yang bertindak dengan skema aksi reaksi, namun kebanyakan tindakan manusia melibatkan suatu proses mental, yang artinya bahwa antara aksi dan reaksi terdapat suatu proses yang melibatkan pikiran atau kegiatan mental.

Kelima, self atau diri. Mead beranggapan bahwa kemampuan untuk memberi jawaban pada diri sendiri layaknya memberi jawaban pada orang lain, merupakan situasi penting dalam perkembangan akal budi. Ia juga berpendapat bahwa tubuh bukanlah diri, melainkan dia baru menjadi diri ketika pikiran telah berkembang. Dalam arti ini, *self* bukan suatu obyek melainkan suatu proses sadar yang mempunyai kemampuan untuk berpikir. *Self* ini mengalami perkembangan melalui suatu proses yang disebut sosialisasi.

Keenam, I and Me. Inti dari teori Mead yang penting adalah konsepnya tentang *I and Me*, yaitu dimana diri seorang manusia sebagai subyek adalah "I" dan diri seorang manusia sebagai obyek adalah *Me*. *I* adalah aspek diri yang bersifat non-reflektif yang merupakan respon terhadap suatu perilaku spontan tanpa adanya pertimbangan. Dan ketika didalam aksi dan reaksi terdapat suatu pertimbangan ataupun pemikiran, maka pada saat itu *I* berubah menjadi *Me*.

Mead mengemukakan bahwa seseorang yang menjadi *Me*, maka dia bertindak berdasarkan pertimbangan terhadap norma-norma, *generalized other*, serta harapan-harapan orang lain. Sedangkan *I* adalah ketika terdapat ruang

spontanitas, sehingga muncul tingkah laku spontan dan kreativitas diluar harapan dan norma yang ada.

Ketujuh, society atau **masyarakat**. Masyarakat dalam konteks pembahasan Mead dalam teori **interaksionisme simbolik** ini bukanlah masyarakat dalam artian makro dengan segala struktur yang ada, melainkan masyarakat dalam ruang lingkup yang lebih mikro, yaitu organisasi sosial tempat akal budi (*mind*) serta diri (*self*) muncul. Menurut Mead dalam hal ini, masyarakat itu sebagai pola-pola interaksi dan institusi sosial dalam bentuk seperangkat respon yang biasa terjadi atas berlangsungnya pola-pola interaksi tersebut, karena Mead berpendapat bahwa masyarakat ada sebelum individu dan proses mental atau proses berpikir muncul dalam masyarakat.

Setelah Mead meninggal, karya-karyanya diketahui umum karena penerbitan empat buku yang ditulis kembali atas dasar ceramah-ceramahnya dan makalah-makalahnya, yaitu: *The Philosophy of the Present* (1932), pelajarannya tentang psikologi sosial diterbitkan menjadi *Mind, Self, and Society* (1934), dan catatannya tentang *Movement of Thought in Nineteenth Century* (1936). Kertas kerjanya kemudian diterbitkan juga dengan judul *The Philosophy of Act* (1938). Pada tahun 1956, ketika Anselm Strauss menerbitkan buku *The Social Psychology of George Herbert Mead*, Mead diakui sebagai seorang dari pemimpin dalam perkembangan filsafat pragmatisme (Titus dkk, 1984; 353).

BAB V

FILSAFAT EKSISTENSIALISME DAN FENOMENOLOGI

Eksistensialisme dan fenomenologi merupakan dua gerakan yang sangat erat dan menunjukkan pemberontakan terhadap metoda-metoda dan pandangan-pandangan filsafat Barat yang tradisional. Tetapi gerakan-gerakan ini sangat berbeda dengan pemberontakan yang dilakukan oleh filsafat analitik. Eksistensialisme dan fenomenologi menyajikan sikap atau pandangan yang **menekankan kepada eksistensi manusia**, artinya kualitas-kualitas yang membedakan antara individual (perorangan) dan tidak membicarakan manusia secara abstrak atau membicarakan alam atau dunia secara umum.

A. Eksistensialisme

1. Beberapa Sifat Eksistensialisme: Gerakan Protes

Istilah **eksistensialisme** tidak menunjukkan suatu sistem filsafat secara khusus. Terdapat perbedaan-perbedaan yang besar antara bermacam-macam filsafat yang biasa dikelompokkan sebagai filsafat eksistensialis, tetapi meskipun begitu terdapat tema-tema yang sama yang memberi ciri kepada gerakan-gerakan eksistensialis. *Pertama*, eksistensialisme adalah pemberontakan terhadap beberapa sifat dari filsafat tradisional dan masyarakat modern. Dalam satu segi **eksistensialisme** merupakan suatu **protes terhadap rasionalisme Yunani**, atau tradisi klasik dari filsafat, khususnya pandangan spekulatif tentang manusia seperti pandangan Plato dan Hegel.

Dalam sistem-sistem tersebut, jiwa individu atau si pemikir, **hilang** dalam universal yang abstrak atau dalam **aku universal**. Eksistensialisme adalah suatu protes atas nama individualis terhadap konsep-konsep **akal** dan **alam** yang ditekankan pada periode Pencerahan (*Enlightenment*) pada abad ke-18. Penolakan untuk mengikuti suatu aliran, penolakan terhadap kemampuan suatu kumpulan keyakinan, khususnya kemampuan sistem, **rasa tidak puas** terhadap filsafat tradisional yang bersifat dangkal, akademik, dan jauh dari kehidupan, semua itu adalah pokok dari eksistensialisme.

Eksistensialisme juga merupakan **pemberontakan terhadap alam yang impersonal** (tanpa kepribadian) dari zaman industri modern atau zaman teknologi, serta pemberontakan terhadap gerakan massa pada zaman sekarang. Masyarakat industri cenderung untuk **menundukkan orang seorang kepada mesin**; begitulah gambaran faham eksistensialis, **manusia adalah dalam bahaya menjadi alat, komputer atau obyek**. Sainisme hanya melihat

tindakan luar dari manusia dan **menginterpretasikan manusia hanya sebagai suatu bagian dari proses fisik**. Eksistensialisme juga merupakan protes terhadap gerakan-gerakan totaliter, baik gerakan fasis, komunis atau lain-lainnya yang condong untuk menghancurkan atau menenggelamkan perorangan di dalam kolektif atau massa.

2. Diagnosis: Tentang Predikmen (Kedudukan Sulit) dari Manusia

Eksistensialisme adalah suatu filsafat yang melukiskan dan mendiagnosa kedudukan manusia yang sulit. Dalam hal ini, eksistensialisme merupakan penekanan kembali terhadap beberapa pikiran yang terdahulu. Beberapa pengikut eksistensialisme mengatakan bahwa gerakan tersebut bukan hanya bersifat **lama** dan **modern** akan tetapi bersifat **abadi**. Eksistensialisme sebagai suatu unsur yang universal dalam segala pemikiran adalah **usaha manusia untuk melukiskan eksistensinya serta konflik-konflik eksistensi tersebut, asal mula konflik tersebut, serta upaya untuk mengatasinya**. Di mana saja kedudukan manusia sulit dilukiskan baik secara teologi maupun secara filsafat, baik secara puitis atau secara seni, di situlah didapatkan unsur-unsur eksistensialis.

Sebagai gerakan modern, eksistensialisme terkenal pada abad ke-20. Pada abad ke-19, beberapa pemikir yang kesepian seperti **Kierkegaard** dan **Nietzsche** meneriakan protes mereka dan mencatatkan perhatian mereka kepada kondisi manusia. Selama abad ke-20, ekspresi perhatian terhadap perasaan **keterasingan** manusia serta **kehilangan arti hidup**, menjadi teriakan umum. Dalam istilah mereka, **manusia tidak merasa berada di rumah di dalam alam di mana ia harus membuat rumah**.

3. Keyakinan Bahwa Eksistensi Adalah Yang Terpenting

Eksistensialisme menekankan keunikan dan kedudukan pertama **eksistensi, pengalaman kesadaran yang dalam dan langsung**. Desakan yang pokok atau pendorong adalah **untuk hidup** dan **untuk diakui sebagai individual**. Jika seorang manusia diakui seperti itu, ia akan memperoleh arti dan makna dalam kehidupan. Tempat bertanya yang paling penting bagi seorang manusia adalah kesadarannya yang langsung, dan kesadaran tersebut tak dapat dimuat dalam sistem atau dalam abstraksi. Pemikiran yang abstrak condong untuk menjadi impersonal dan menjauhkan seorang dari rasa manusia yang kongkrit dan rasa berada dalam situasi manusia. *Realitas atau wujud (being) adalah eksistensi yang terdapat dalam 'I' dan bukan dalam 'it'*. Oleh sebab itu, pusat pemikiran dan arti adalah dalam eksistensi seorang pemikir. Bagi filosof Denmark, **Soren Kierkegaard** umpamanya, manusia yang

menganggap bahwa pandangan hidupnya ditetapkan oleh akalnyalah adalah orang yang meletihkan dan tidak berpandangan jauh; ia gagal untuk memahami fakta yang elementer bahwa ia bukannya pemikir yang murni, akan tetapi ia adalah **seorang-orang yang ada** (*existing individual*).

Kelompok eksistensialis membedakan antara *eksistensi* dan *esensi*. **Eksistensi berarti keadaan yang aktual, yang terjadi dalam ruang dan waktu; eksistensi menunjukkan kepada 'suatu benda yang ada di sini dan sekarang'**. Eksistensi berarti bahwa jiwa atau manusia diakui adanya atau hidupnya. Tetapi bagi kelompok eksistensialis, kata kerja *'to exist'* mempunyai isi yang lebih positif dan lebih kaya daripada kata kerja *'to live'*. Kadang-kadang orang mengatakan tentang orang yang hidup kosong dan tanpa arti bahwa **'ia tidak hidup, ia hanya ada'** atau **"adanya seperti tidak adanya"** (*wujuduhu ka 'adamih*). Kelompok eksistensialis mengubah kata tersebut dan mengatakan **'orang itu tidak ada, ia hanya hidup'**. Bagi mereka eksistensi berarti **kehidupan yang penuh, tangkas, sadar, tanggung jawab, dan berkembang**.

Istilah esensi adalah sebaliknya dari eksistensi, yakni sesuatu yang membedakan antara suatu benda dan corak-corak benda lainnya. **Esensi** adalah yang menjadikan benda itu seperti apa adanya, atau **suatu yang dimiliki secara umum oleh macam-macam benda**. Esensi adalah umum untuk beberapa individu dan kita dapat berbicara tentang esensi secara berarti walaupun tidak ada contoh benda itu pada suatu waktu. Kita membedakan antara *benda itu apa?*, dan *itukah benda itu?*. Yang pertama adalah esensi, yang kedua adalah eksistensi. Benda yang saya pegang di tangan saya, esensinya adalah pensil; dan pensil ini, yang saya rasakan dengan indra saya, ada (*exist*).

Jika seseorang telah memahami ide atau konsep esensi suatu benda, ia akan dapat memikirkannya tanpa memperdulikan tentang adanya. Bagi Plato dan beberapa pemikir lainnya konsep **'manusia'** mempunyai realitas yang lebih daripada seorang manusia yang bernama John Doe; mereka mengatakan partisipasi dalam ide atau bentuk (*form*) atau esensi, yakni kemanusiaan, adalah menjadikan seseorang itu manusia. Para eksistensialis menolak pandangan Plato tersebut dan mengatakan bahwa ada suatu hal yang tak dapat dikonsepsikan, yaitu tindakan pribadi untuk ada (*personal act of existing*). Mereka menegaskan bahwa eksistensi adalah keadaan yang pertama.

Jean Paul Sartre, penulis dan filosof Prancis mengatakan bahwa pernyataan-pernyataan **'eksistensi sebelum esensi'** (*existence comes before essence*) adalah dasar bersama bagi kaum eksistensialis, tetapi filosof eksistensialis lainnya tidak mengatakan begitu. Apakah arti eksistensi sebelum esensi? Sartre menerangkan: 'Jika kita melihat sebuah pisau kertas, kita tahu bahwa pisau tersebut telah dibuat oleh seseorang yang mempunyai konsep

pisau. Jadi sebelum pisau itu jadi, pisau tersebut telah dikonsepsikan sebagai suatu benda yang mempunyai maksud tertentu dan dibuat dengan suatu proses tertentu pula. Dengan begitu maka esensi pisau kertas telah ada sebelum pisau itu ada. Mengenai **manusia**, keadaannya berlainan, **ia ada dan baru kemudian eksistensinya tampak**.

4. Tekanan Kepada Pengalaman Subyektif dari Manusia

Eksistensialisme memberi tekanan kepada inti kehidupan manusia dan pengalamannya, yakni **terhadap kesadarannya yang langsung dan subyektif**. Eksistensialis berkata: **Tak ada pengetahuan yang terpisah dari subyek yang mengetahui**. Inti kehidupan manusia dengan keadaan hati, kekhawatiran dan keputusan-keputusannya menjadi pusat perhatian. Eksistensialisme menentang segala bentuk obyektivitas dan impersonalitas dalam bidang-bidang yang mengenai manusia.

Obyektivitas sebagaimana yang diekspresikan dalam sains modern dan masyarakat industri Barat oleh ahli-ahli filsafat dan psikologi, cenderung untuk menganggap manusia sebagai nomor dua sesudah benda. Kehidupan pada umumnya dan manusia pada khususnya selalu diberi interpretasi-interpretasi secara obyektif dan impersonal dan akibatnya kehidupan menjadi dangkal dan tidak berarti. Sebaliknya, **eksistensialisme menekankan kehidupan dalam manusia dan tidak takut kepada introspeksi**. Ia memunculkan kembali persoalan-persoalan tentang individualitas dan personalitas manusia. Ia merupakan pemberontakan manusia terhadap usaha-usaha yang menganggap sepi atau menindas keistimewaan pengalamannya yang subyektif.

Eksistensialis mengatakan bahwa **kebenaran adalah pengalaman subyektif tentang hidup**. Kita mengalami kebenaran dalam diri kita, kebenaran tentang watak manusia dan takdir manusia bukannya suatu hal yang dapat diraba dan dikatakan dengan konsep-konsep yang abstrak atau dengan proposisi (pernyataan). Pendekatan yang bersifat rasional semata-mata hanya akan menghadapi prinsip-prinsip universal yang menyedot seseorang dalam kesatuan atau sistem yang menyeluruh. Karena eksistensialis menekankan kepada aspek yang kongkrit dan intim dari pengalaman manusia, atau sesuatu yang istimewa dan personal, maka mereka akan memilih ekspresi dengan sastra atau benda-benda seni lain, yang akan memungkinkan mereka untuk melukiskan perasaan dan keadaan hati manusia.

5. Pengakuan Terhadap Kemerdekaan dan Pertanggungjawaban

Penekanan terhadap pentingnya eksistensi pribadi dan subyektivitas telah membawakan penekanan terhadap pentingnya **kemerdekaan** dan **rasa**

tanggung-jawab. Aliran determinisme yang bermacam-macam baik yang didasarkan atas biologi atau lingkungan, tidak menjelaskan persoalan secara keseluruhan. Dalam eksistensialisme perkataan tidak diarahkan kepada jenis manusia pada umumnya, atau lembaga-lembaga manusia dan hasil-hasilnya, atau kepada alam yang bersifat impersonal, akan tetapi **kepada pribadi-pribadi, pilihan-pilihan dan keputusan-keputusannya.** Eksistensialisme adalah penegasan tentang arti wujud pribadi dan keputusan-keputusan pribadi dalam menghadapi interpretasi-interpretasi dunia yang menghilangkan artinya.

Kemerdekaan bukannya sesuatu yang harus dibuktikan atau dibicarakan, **kemerdekaan adalah suatu realitas yang harus dialami. Manusia mempunyai kemerdekaan yang sangat besar yang dapat dimanfaatkan jika ia dapat memahaminya.** Kemerdekaan akan melaksanakan tuntutan watak-inti dari manusia serta mengekspresikan jiwanya yang riil dan otentik. Ia menghadapi pilihan-pilihan, menetapkan keputusan-keputusan serta bertanggung jawab tentang semua itu. Di atas semua itu, manusia harus menerima tanggung jawab tentang keputusan-keputusan yang telah membantu menjadikannya sebagaimana halnya sekarang.

Tokoh-tokoh Eksistensialisme

1. Soren Kierkegaard (1813-1855).

Awan kegelisahan meliputi karya-karya Soren Kierkegaard. Ia antara lain menyatakan “ketidakbermaknaan eksistensiku menjadikanku gelisah dan putus ada, hampa, dan depresi” (Lavine, 2002: 309). Kehidupan menurutnya tidak dirancang untuk kesenangan; waktu yang diberikan kepada kita, untuk eksistensi kita, kita gunakan untuk mengejar kesenangan dan menghindari kegelisahan dari tekanan yang mendalam, yakni keputusasaan. **Seberapa pun menyenangkan dan nyaman hidup ini, kehidupan kita tetap berada dalam kegelisahan dan keputusasaan.** Keadaan ini menurutnya merupakan **kondisi manusia yang universal.** Kegelisahan adalah ketakutan universal pada sesuatu yang tidak ada, ketakutan pada ketiadaan atas eksistensi manusia (Lavine, 2002: 310).

Pada salah satu karyanya yang berjudul *Either/Or, A Fragment of Life* (1843), Kierkegaard menceritakan seorang pemuda yang hidup demi kesenangan. Meskipun dia mengalami berbagai bentuk kesenangan, sensual dan estetik, yang bisa dia dapatkan, dia tetap jatuh ke dalam depresi. Dia lantas berpikir dan memutuskan untuk berbuat sesuatu bagi dirinya, berhenti hidup dalam hedonism dan hidup untuk kewajiban serta tanggung jawab. Dia mengejar karirnya, mencari teman, segera menikah dan berkeluarga, serta

mengejar status sosial dalam masyarakatnya. Namun kemudian, depresi yang sudah dilupakannya kembali muncul, bahkan lebih buruk.

Orang ini telah berbuat sesuatu untuk dirinya, tetapi dia merasa asing pada dirinya sendiri. Ketika segala hal tersebut hilang tak tersisa, orang itu berada dalam krisis total, berada di bibir jurang, dan orang itu akan bersiap untuk meyakini Tuhan, orang itu akan memilih Tuhan, dan yakin kepada-Nya. **Bagi Kierkegaard, hanya keyakinan pada Tuhan yang bisa menghapuskan ketidakberartian eksistensi kita; hanya kebangkitan kembali agama, dan melepaskan akal, yang bisa menghentikan rasa gelisah dan ketidakberdayaan bagi seseorang dalam dunia modern** (Lavine, 2002: 311).

Bagi Kierkegaard, dengan demikian, persoalan yang pokok dalam hidup adalah soal: **Apakah artinya menjadi seorang Kristen?** Ia tidak memperhatikan 'wujud' secara umum, tetapi **memperhatikan eksistensi orang-seorang**. Ia mengharap agar seseorang bisa **nenjadi pengikut agama Kristen yang otentik**. Kierkegaard berpendapat ada dua musuh bagi agama Kristen. **Pertama**, filsafat Hegel yang berpengaruh pada waktu itu. Ia berpendapat bahwa pemikiran abstrak, seperti dalam bentuk filsafat Hegel, akan menghilangkan personalitas manusia dan akan membawa kefakiran tentang arti kehidupan. Kierkegaard menyerang Hegel karena menulis tentang 'pikiran murni' (*pure thought*). Ia menyatakan bahwa pikiran murni adalah lucu, karena merupakan pikiran tanpa pemikir. **Kierkegaard sangat tidak suka kepada usaha-usaha untuk menjadikan agama Kristen sebagai agama yang masuk akal** dan tidak suka pembelaan kepada agama Kristen yang menggunakan alasan-alasan obyektif.

Musuh kedua dari agama Kristen adalah adat kebiasaan (convention), khususnya adat kebiasaan para pengunjung gereja. Seorang anggota gereja yang biasa dan tidak berpikir mendalam mungkin merupakan seorang pegawai negeri yang baik, tetapi ia tidak menghayati agamanya. Ia memiliki agama yang kosong dan mungkin ia tidak mengerti apa arti seseorang menjadi atau menganut agama Kristen. Kierkegaard sangat kritis terhadap dunia Kristen, khususnya gereja-gerejanya, pendeta-pendetanya dan ritual-ritualnya. Ia melawan kehadiran faktor perantara (pendeta, sakramen, gereja) yang menjadi penengah antara seorang yang percaya dan Tuhan.

Menurut Kierkegaard ada suatu jurang yang tidak bisa dijembatani antara Tuhan dan alam, antara Pencipta dan makhluk. Tuhan berdiri di atas segala ukuran sosial dan etika, bagaimanakah seorang manusia menghilangkan jurang pemisah ini? Untuk membiarkannya dalam kesangsian berarti membiarkannya mengalami kekhawatiran eksistensial. **'Tiap orang yang belum merasakan pahitnya rasa putus asa telah kehilangan arti kehidupan; walaupun ia hidup dengan senang dan indah'**. Jika seseorang

berada dalam kekhawatiran, ia harus meninggalkan akal dan memeluk keyakinan. **Dalam loncatan keyakinan yang dahsyat (*leap of faith*) manusia memeluk hal yang tidak masuk akal. Agama Kristen mengambil langkah raksasa --langkah menuju yang tidak masuk akal-- di sana agama Kristen mulai.** Bagi Kierkegaard **iman adalah segala sesuatu.** Manusia itu memihak kepada Kristen atau memusuhinya, memihak kepada kebenaran atau memusuhinya. Kierkegaard menyatakan bahwa apa yang diperlukan sekarang ini bukan pemikiran akan tetapi **passi** atau **keinginan besar (*passion*).** Pengetahuan tentang fakta tidak dapat mengatasi cacatnya pendorong atau kemauan.

2. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Posisi Nietzsche memiliki pengaruh yang cukup besar terhadap gerakan eksistensialisme. Di dalam sejarah eksistensialisme, Nietzsche menduduki tempat yang sangat penting. Menurut Titus (1984: 389), kita tidak akan dapat mengikuti filsafat Karl Jaspers, Heidegger, dan Sartre, tanpa mengingat Nietzsche.

Nietzsche dan Kierkegaard bersepakat dan berlainan pendapat dalam beberapa hal. Keduanya hidup tidak bahagia, sendirian, dan pengalaman-pengalaman mereka memberi warna kepada pandangan mereka tentang manusia dan alam. **Keduanya menentang pemikiran rasionalis abad ke-19 dan sangat memperhatikan kepada kedudukan manusia yang sulit.** Mereka melihat dan mendapatkan hal yang salah dalam tabiat manusia dan mereka menentang apa yang mereka namakan dengan **kedangkalan dari moralitas masyarakat lapisan menengah.**

Perbedaan yang ada dari keduanya adalah, **Nietzsche justru tidak bisa menerima solusi religius Kierkegaard** karena suatu alasan yang jauh lebih mendasar. Kierkegaard memecahkan masalah manusia modern dengan memutar kembali waktu pada absolutisme Kristen dalam bentuk pemsrahan diri totak kepada Tuhan. Namun kini hal tersebut mustahil kata Nietzsche, **karena Tuhan sudah mati.** Dalam bukunya yang berjudul *The Joyfull Wisdom* (1882), Nietzsche menuliskan **kisah yang mengejutkan mengenai seorang gila yang pada suatu pagi yang cerah menyalakan lentera dan berlari menuju pasar mencari Tuhan dan kemudian mengumumkan pada khalayak ramai bahwa Tuhan telah mati** (Lavine, 2002:311).

Dengan konsep **kematian Tuhan**, Nietzsche tidak bermaksud mengatakan bahwa Tuhan, yang dimaknai sebagai zat yang abadi, bisa mati; karena secara logis tidak masuk akal. **Konsep matinya Tuhan yang dimaksudkan Nietzsche adalah “matinya keyakinan manusia pada Tuhan”.** Bukankah jika telah kehilangan keyakinan kepada Tuhan, manusia

akan kehilangan landasan untuk segala kebenaran dan moralitas? Bahkan, tidakkah Descartes, seorang rasionalis besar, harus kembali pada Tuhan untuk menjamin bahwa kejelasan dan kejernihan pemikirannya itu benar, dan juga menjadikan-Nya landasan segala kebenaran?.

Nietzsche terkenal atas pernyataannya bahwa krisis dunia modern atau meminjam istilah Sayyed Husein Nasr dengan istilah ‘Nestapa Manusia Modern’, terjadi karena **‘lunturnya keyakinan manusia kepada Tuhan’**; bahwa **‘manusia telah kehilangan landasan kebenaran dan nilai’**. Manusia dihadapkan pada kehidupan di dunia di mana **tidak ada nilai dan tujuan yang tetap**. Pandangan **nihilis** ini telah tercermin pada rasa putus asa dan tidak adanya arti dalam dunia sekarang. Nietzsche adalah salah satu dari orang-orang yang **melihat bahaya dari abad teknologi dan industri yang tidak mengindahkan tuntutan nilai-nilai kemanusiaan dan kebijaksanaan** (Titus dkk, 1984: 391).

Menurutnya, **manusia sekarang harus menemukan sendiri keberanian untuk mencari Tuhan dalam sebuah dunia tanpa Tuhan**. Hal yang paling dibutuhkan dari peradaban modern ini adalah mengembangkan sebuah **tipe manusia baru, manusia super yang keras, kuat, dan pemberani, mandiri secara intelektual dan moral**. Hanya moralitas para manusia superlah yang akan menopang kehidupan: kuat, kreatif, periang, dan bebas (Lavine, 2002: 312).

3. Karl Jaspers (1883-1969)

Jaspers mempunyai **perhatian besar terhadap kehidupan yang baik dan jiwa yang mengambil keputusan-keputusan**. Bagi Jaspers, **filosof adalah petunjuk jalan bagi kehidupan yang masuk akal dan pantas; filosof adalah upaya pencarian yang terus menerus, di mana hidup, merasakan, memutuskan, bertindak, dan menghadapi bahaya tidak akan sepi dalam kehidupan**. **Perhatian Jaspers** adalah pada persoalan yang sejak dahulu sudah menjadi perbincangan, yaitu masalah **‘wujud’ (being)**, yang setelah masa Kiekegaard harus diselidiki dari filosof eksistensi.

Jaspers berpendapat bahwa materi, kehidupan, jiwa, dan akal, merupakan hal-hal yang berbeda antara satu dan lainnya dari segi kualitas, dan tidak dapat disederhanakan dalam istilah yang umum. Selain jalan sains obyektif dan jalan metafisik, terdapat pendekatan melalui pemilihan tentang **eksistensi personal**. Di sini, terdapat **tiga bidang** untuk diselidiki, yaitu: (1) kesadaran langsung tentang jiwa (**selfhood**), (2) komunikasi manusia dengan teman-temannya dalam kehidupan sosial, dan (3) bermacam-macam struktur sejarah kehidupan masyarakat –etika, hukum, keluarga, negara, dan lainnya.

Selanjutnya, **Jaspers** menyatakan '**dalam manusia kita menemukan *aku empiris (empirical self)* yang sudah dikondisikan oleh sejarah. *Aku* itu telah dikondisikan oleh latar belakang fisik dan fisiologis serta lingkungan kebudayaan. Ini adalah '*aku*' yang diselidiki oleh ilmu-ilmu seperti psikologi; akan tetapi terdapat jurang antara penemuan psikologi obyektif dan pengalaman dalam manusia yang intim tentang cinta dan dengki, kegembiraan dan tragedy, aspirasi dan kegelisahan. Terdapat juga suatu '*aku*' otentik yang tidak dapat diungkapkan oleh sains. *Aku* otentik itu memberi arti pada kehidupan. Sebagai perorangan, seseorang memiliki eksistensi sementara -- seseorang yang hidup dalam waktu-- akan tetapi seseorang itu tidak bersifat 'sementara' semata-mata; seseorang itu merasakan keabadian eksistensial. Penerobosan *aku* otentik kepada proses sejarah dan empiris telah memungkinkan pilihan dan kebebasan.**

Subyektivitas dan obyektivitas, kedua-duanya merupakan dua bagian dari realitas. Subyektivitas bukan suatu fase yang lewat atau hasil sampingan dari obyektivitas. Di dalam manusia terdapat nafas zat yang transenden dan ia harus berjuang, dengan mengatasi segala kesulitan, untuk mempertahankan pandangannya yang dalam dan kebebasannya. **Tetapi eksistensi individual hanya dapat dikembangkan dan disempurnakan melalui kehidupan dalam masyarakat dan hubungan dengan sesama makhluk.**

4. Gabriel Marcel (1889-1973)

Gabriel Marcel, seorang eksistensial Perancis, merupakan penganut Roma Katolik, yang **memusatkan perhatiannya terhadap persoalan 'wujud'**. Ia ingin menjawab dua persoalan besar, yaitu: '**siapakah aku ini?**', dan '**apakah wujud ini ?**'. Walaupun Marcel kurang percaya kepada sistem metafisik, yang mengandung arti bahwa pemikiran telah sampai kepada tingkat di mana ia harus berhenti, namun ia tidak menghindari persoalan-persoalan metafisik.

Marcel berpendapat bahwa filsafat adalah '**usaha pencarian yang didorong oleh rasa luar biasa tentang kebutuhan dalam yang mendesak**' dan '**rasa yang dalam tentang keresahan batin**'. Filsafatnya tidak berusaha untuk memandang benda dengan cara yang obyektif dan terpisah, karena seorang filosof harus selalu berhubungan dengan kenyataan yang ia hidup di tengahnya.

Bagi Marcel, unsur yang dinamis dari filsafatnya dapat dilihat sebagai perlawanan yang gigih dan tak kenal lelah terhadap **jiwa abstraksi**. Dengan demikian **Marcel menentang rasionalisme yang mengangkat akal di atas kehidupan dan pengalaman; ia juga menentang empirisme yang menjurus**

ke arah sebaliknya dan menganggap manusia sebagai makhluk yang semata-mata mengandalkan persepsi inderawi.

Marcel menyatakan bahwa dunia ini adalah '**dunia yang pecah**' (*broken world*) yang telah kehilangan kesatuan dan berada dalam perang dengan dirinya sendiri. Marcel sangat kritis terhadap beberapa hal yang terjadi dalam masyarakat dan cenderung untuk menghilangkan kepribadian (*depersonalize*) manusia, menganggap remeh kekhususan (*privacy*), persaudaraan, dan kreativitas. **Dengan kemajuan teknologi yang demikian pesat, pemikiran terlempar ke belakang.**

Ada **dua hal yang harus diketahui** dalam pemikiran Marcel. **Pertama**, adalah perbedaan antara pemikiran pertama (*first reflection*) dan pemikiran kedua (*second reflection*). **Pemikiran pertama** adalah pemikiran orang di jalan, dan juga para ahli teknologi dan sains. Cara berpikir tersebut memisahkan antara subyek dan obyek dan melihat benda dari luar sebagai obyek untuk penyelidikan ilmiah. Fenomena ini merupakan usaha pikiran manusia untuk dapat memasuki bidang wujud. Ini merupakan pemikiran filosofis yang sudah lebih sadar sehingga dapat menjadi saksi atas kehadiran wujud. Manusia dapat menggunakan **intuisi atau pemahaman yang tidak inderawi**. Pengetahuan dapat diperoleh melalui pemikiran filosofis, termasuk di dalamnya metafisik, dan juga melalui metode-metode obyektif dari beberapa sains khusus.

Kedua, adalah perbedaan antara '**mempunyai**' (*having*) dan '**ada**' (*being*). **Mempunyai** mengandung arti hubungan antara *aku* dan benda di luar diriku, benda yang tidak bersandar kepadaku. Kata '**mempunyai**' hanya dapat menunjukkan pemilikan, atau menunjukkan hubungan --dalam atau luar seperti jika seseorang mengatakan '**aku mempunyai badan**'. Di lain pihak, **wujud** (*being*) meliputi jawaban '**aku ini apa?**' dan tidak hanya jawaban kepada: '**aku mempunyai apa?**'. *Being* menyelam ke lubuk watak aku dan mengandung arti **partisipasi** dan **transendensi** daripada sekedar eksistensi di tingkat fisik.

Seseorang yang hidup tidak dapat melenyapkan '**mempunyai**' dari kehidupannya, dan hal itu sama sekali tidak diinginkan. Akan tetapi akan timbul bahaya jika seseorang menekankan '**mempunyai**' pada pengalaman-pengalamannya. Untuk mengubah tekanan dari '**mempunyai**' kepada '**ada**', seseorang **perlu mengalami rasa cinta, cinta dalam arti menundukkan aku kepada realitas yang tinggi**, realitas ada dalam perasaan *aku* yang sedalam-dalamnya, lebih besar daripada aku. Ini adalah intisari dari wujud.

Konsep-konsep pokok yang terdapat dalam filsafat Marcel adalah konsep **triadik: partisipasi, transendensi, dan wujud** (*being*). Orang yang berpikir berusaha mengatasi dunia yang pecah ini dan bangun dari tingkat '**tidak penting**' kepada '**tingkat penting**'. Ia harus mulai dengan kesadaran

bahwa ia di dalam situasi yang kongkrit, terikat kepada badan, tenggelam dalam materi dan proses sejarah. Ia akan berkata 'badanku bukan di luar diriku, aku tidak bebas darinya'; tetapi 'aku adalah lebih dari sekedar satu badan'. Dengan badan aku bisa hidup di dunia dan aku selalu berhubungan perasaan dengan dunia sekitarku.

Marcel memakai perkataan '**inkarnasi**' untuk menunjukkan hubungan manusia dengan alam. 'Aku ini berinkarnasi dalam badanku, dan dengan begitu alam ini terekspresikan dalam diriku. Manusia adalah satu bagian dari alam obyektif, tetapi lebih daripada 'sekedar benda', ia adalah 'satu-satunya makhluk yang dapat membuat janji'. Ekspresi ini adalah kata-kata Nietzsche yang dengan tepat menggambarkan segi non-obyektif dari watak manusia yang ingin ditekankan Marcel

Marcel ingin menghindari bermacam-macam dualisme. Perbedaan tradisional antara subyek dan obyek sudah usang. **Realita adalah trans-subyektif dan trans-obyektif**. Seorang yang ikut main adalah berlawanan dengan orang yang menonton. Si penonton bersifat pasif dan tidak terbuka kepada situasi. Si pemain membiarkan dirinya terbawa ke arah yang ia lawan, agar permusuhan dapat diatasi. Perasaan (*feeling*) dan pemikiran (*contemplation*) adalah cara-cara **partisipasi**. Dari satu segi seseorang berada dalam hubungan dan interaksi dengan dunia benda yang obyektif. Di lain segi, obyektivitas yang ekstrim telah ditingkatkan dan melalui doa, meditasi, dan kontemplasi, seseorang akan dapat bertemu dengan **realitas yang transenden dan otentik**. Suatu *aku* yang terbatas dan kongkrit dapat menghubungi Tuhan, dzat yang hidup dan bersifat personal (Titus, dkk., 1984: 394).

5. Jean-Paul Sartre (1905-1981)

Jean-Paul Sartre dilahirkan di Paris, Perancis dan juga belajar di kota tersebut. Ia terkenal melalui novel-novelnya, drama-drama tulisannya dan cerita-cerita pendeknya. Karyanya dalam filsafat yang pokok adalah *Being and Nothingness*, suatu karya besar yang membicarakan tentang alam, bentuk-bentuk eksistensinya, atau '*being*'; dan *Existentialism and Humanism*, suatu buku kecil tentang manusia. Buku-buku yang lain adalah *Nausea; No Exit*, dan *The Flies*, dan sebuah cerita pendek yang memuat tentang psikologi kematian, *The Wall*. **Sartre merupakan pendukung gerakan yang berhaluan kiri dan pembela kebebasan manusia**. Ia mengatakan '**manusia tidak mempunyai sandaran keagamaan atau tidak dapat mengandalkan pada kekuatan di luar dirinya, manusia harus mengandalkan kekuatan dirinya sendiri**' (Titus, dkk., 1984: 395).

Eksistensialisme dalam bentuknya yang sekarang telah muncul di Paris setelah Perang Dunia II. Sartre menyatakan 'karena eksistensialisme telah

menjadi model, maka orang banyak mengatakan dengan senang hati bahwa ahli musik atau pelukis ini adalah eksistensialis'. Berkaitan dengan eksistensialisme, ia menegaskan '**eksistensialisme adalah suatu doktrin yang mengajarkan bahwa tiap kebenaran dan tiap tindakan mengandung keterlibatan lingkungan dan subyektivitas manusia**' (Titus, dkk., 1984: 396).

Sartre, sebagaimana Nietzsche, **mengingkari adanya Tuhan**. Menurutnya, manusia harus membentuk pribadinya dan memilih kondisi yang sesuai dengan wataknya. Selanjutnya dinyatakan '**tidak ada watak manusia, oleh karena itu tidak ada Tuhan yang memiliki konsep tentang manusia**'. Manusia hanya sekedar ada. Bukan karena ia itu sekedar apa yang ia konsepsikan setelah ada --seperti apa yang ia inginkan sesudah meloncat ke dalam eksistensi. Sartre mengingkari adanya bantuan dari luar diri manusia, manusia harus bersandar kepada sumber-sumber sendiri dan bertanggung jawab sepenuhnya bagi pilihan-pilihannya.

Bagi Sartre, **manusia memiliki kemerdekaan untuk membentuk dirinya dengan kemauan dan tindakannya**. Situasi manusia mungkin tak mengandung arti, tak masuk akal dan tragis, tetapi ia masih dapat hidup dengan aturan-aturan integritas, keluhuran budi dan keberanian, dan ia dapat membentuk suatu masyarakat manusia. Baginya, **qadla dan qadar manusia itu ditangannya sendiri**, maka harapannya adalah untuk mengadakan pilihan dan tindakan supaya dapat hidup.

Dalam beberapa hal, **Sartre menekankan pada watak manusia yang menyedihkan**. Manusia dalam keadaan sendirian mengalami kekhawatiran dan duka cita, ia takut kepada 'ketiadaan' dan 'kematian' yang menunggunya. **Orang lain adalah manusia yang tidak mempedulikannya atau musuh yang ingin memiliki dan menguasainya**. Dinyatakan Sartre selanjutnya, **bahwa kebanyakan orang menipu diri sendiri**. Mereka berusaha untuk mengalihkan tanggung jawab mereka sendiri kepada faktor-faktor warisan dan lingkungan yang menentukan, kepada kemauan ketaatan yang lebih tinggi, kepada massa atau sekelompok orang di mana rasa tanggung jawab pribadi akan hilang. Meskipun demikian, **manusia tetap bebas dan oleh karena itu bertanggung jawab tentang dirinya**. Kebebasan tersebut, menurut Sartre, memberikan rasa kehormatan kepada dirinya dan menyelamatkan dari '**sekedar menjadi obyek**' (Titus, dkk., 1984: 396).

B. Fenomenologi

Dalam konteks apapun ketika memakai kata **fenomenologi**, akan diingatkan kepada perbedaan yang dibawakan oleh Kant antara *phenomenon* atau penampakan realitas kepada kesadaran, dan *noumenon* atau wujud dari

realitas itu sendiri. **Problema untuk “mengompromikan realitas dengan pikiran tentang realitas” merupakan problema yang sama tuanya dengan filsafat sendiri.** Problema itu menjadi lebih sulit karena kita tak dapat mengetahui realitas tanpa hubungan dengan kesadaran kita, dan kita tak dapat mengetahui kesadaran tanpa hubungan dengan realitas.

Seorang filosof itu mengabdikan diri untuk menembus rahasia; filsafat fenomenologis berusaha untuk memecahkan dualisme itu. Ia memulai tugasnya dengan mengatakan: Jika memang ada pemecahan soal, maka pemecahan tersebut berbunyi: hanya fenomenologi yang tersajikan kepada kita dan oleh karena itu kita harus melihatnya. Sebagaimana yang pernah ditulis oleh Maurice Merleau-Ponty, '**fenomenologi adalah daftar kesadaran-kesadaran sebagai tempatnya alam**'. Jika kita ingin mengetahui sesuatu benda itu apa, dan persoalan seperti ini adalah tugas para fenomenologis, kita harus menyelidiki **kesadaran kita terhadap benda** itu. Kalau hal tersebut tidak dapat memberi jawaban, maka tak adalah sesuatu yang dapat memberinya.

Sebagai suatu gerakan filsafat, fenomenologi menjadi masyhur di Jerman pada seperempat abad yang pertama dari abad ke-20, kemudian menjaral ke Prancis dan Amerika Serikat. Pencetus aliran fenomenologi adalah **Edmund Husserl** (1859-1938); pada usia 54 tahun, ia baru dapat menyajikan permulaan penyelidikan-penyelidikannya, yaitu deskripsi pertama yang telah diolah baik tentang fenomenologi sebagai **metoda** yang keras untuk menganalisa kesadaran.

Kemudian ia diikuti oleh **Max Scheler** (1874-1928) yang mempunyai keyakinan bahwa **filsafat itu, pada pokoknya, membicarakan tentang situasi historis manusia.** Kemudian Scheler tertutup oleh pengaruh **Martin Heidegger** (1889-1976) dan **Maurice Merleau Ponty** (1908-1961). Biasanya pandangan Heidegger dikelompokkan dalam 'eksistensialisme', akan tetapi walaupun ia telah menanamkan pengaruhnya, namun ia menjelaskan bahwa ia tidak mau disamakan dengan gerakan **Sartre**.

Sifat-sifat yang pokok dari fenomenologi dapat dijelaskan secara luas, tetapi perlu diingat bahwa ada arti yang sempit dari fenomenologi, yaitu **arti sebagai metoda.** Bagi fenomenologis, berfilsafat harus dimulai dengan **usaha yang terpadu untuk melukiskan isi kesadaran.** Suatu usaha yang jelas adalah sangat perlu bagi deskripsi. Dengan deskripsi ini dimaksudkan **suatu pandangan hati-hati terhadap struktur yang pokok dari benda, tepat seperti yang tampak.** Fenomenologis memperhatikan benda-benda yang kongkrit, bukan dalam arti yang ada dalam kehidupan sehari-hari, akan tetapi dengan struktur yang pokok dari benda-benda tersebut, sebagaimana yang kita rasakan dalam kesadaran kita, karena **kesadaran kita adalah ukuran dari pengalaman** (Titus, dkk., 1984: 381-399).

1. Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938)

Edmund Husserl adalah pendiri sekaligus bapak dari aliran filsafat fenomenologi ini. Seperti yang dikatakan di atas, fenomenologi merupakan **metoda** dan **filsafat**. Sebagai metoda ia membentangkan langkah-langkah yang harus diambil sehingga bisa sampai kepada fenomena yang murni; kita harus mulai dengan subyek (manusia) serta kesadarannya dan berusaha untuk kembali kepada 'kesadaran yang murni'. Untuk mencapai bidang kesadaran murni, kita harus membebaskan diri dari pengalaman serta gambaran kehidupan sehari-hari; jika hal ini sudah dilakukan, akan tersisa gambaran-gambaran yang esensial atau intuisi esensi (*intuition of essence*). Sebagai contoh, warna 'merah', tidak kurang kebendaannya dari seekor kuda, karena masing-masing mempunyai esensi yang bebas, terlepas dari eksistensi yang kongkrit dan mungkin (*contingent*). Cukuplah bahwa pengalaman tentang warna 'merah' dapat dibedakan dari pengalaman tentang hijau, sebagaimana pengalaman tentang kuda dapat dipisahkan dari pengalaman tentang manusia.

Lebih jauh dikatakan bahwa **metode** bukan sekedar cara melakukan penelitian, melainkan filosofi mengenai apa itu teori atau filsafat ilmu pengetahuan. Artinya, dengan **metode**, orang menemukan dari pengalamannya apa yang sesungguhnya menjadi kebenaran dari apa yang dialaminya. Metode, baginya, merupakan jalan untuk mencapai pengetahuan *eidetic*, yaitu pengetahuan tentang esensi dari realitas. Jadi intensionalitas atau keterarahan kepada pengetahuan obyektif merupakan tujuan formal dari metode tersebut. Cara mempraktikkan metode fenomenologis adalah dengan melakukan reduksi terhadap unsur-unsur non-esensial melalui *epoche*, yaitu menempatkan dalam kurung unsur-unsur non-esensial sampai kesadaran dapat menangkap hakikat dari realitas (Poepowardojo dan Seran, 2015:154).

Lebih jauh lagi, fenomenologi berusaha untuk menyajikan filsafat sebagai metoda yang pokok dan otonom, suatu sains akar (*root science*) yang dapat mengabdikan kepada segala pengetahuan. Berlawanan dengan metoda sains obyektif, logika formal, dan metoda dialektik yang mengatasi rintangan, metoda fenomenologi mulai dengan **orang yang mengetahui dan mengalami**, yakni orang yang melakukan persepsi.

Sebagai filsafat, fenomenologi menurut Husserl memberi **pengetahuan yang perlu dan esensial tentang apa yang ada**. Dalam langkah-langkah penyelidikannya, ia menemukan obyek-obyek (yang tak terbatas banyaknya) yang membentuk dunia yang kita alami. Benda tersebut dapat dilukiskan menurut kesadaran di mana ia ditemukan. Dengan begitu, **fenomenologi dijelaskan sebagai kembali kepada benda**, sebagai lawan dari ilusi atau susunan fikiran, justru karena benda adalah obyek kesadaran yang langsung dalam bentuknya yang murni.

Epoche, seperti dinyatakan di atas, merupakan cara berfilsafat Husserl. Ia menolak pengertian *epoche* secara negatif dalam pengertian 'semata-mata berpikir' atau 'mengandaikan', dan 'meragukan'. Secara positif, *epoche* menyatakan intensionalitas subyek akan apa yang menjadi esensi dari yang tampak di dalam kesadaran. Ini tidak mengherankan apabila melihat pengaruh yang kuat dari filsafat Cartesian dan filsafat subyek dari Kant terhadap Husserl sekaligus Husserl mengintegrasikan keduanya menjadi khas miliknya sendiri.

Dengan konsep mengenai intensionalitas, Husserl meneguhkan fenomenologi sebagai metode ilmu pengetahuan yang tidak dimulai dari keraguan, tetapi keterarahan pada apa yang sesungguhnya menjadi kebenaran pengalaman. Kesadaran *noetik/eidetic* mengenai esensi realitas menjadikan fenomenologi Husserl sebuah idealism yang berpusat pada ego tanpa kompromi. Hal ini menimbulkan kritik terhadap Husserl sebagai penganjur *solipsisme*, karena jika demikian, bagaimana fenomenologi menjawab masalah hubungan dengan orang lain apabila kesadaran berwujud *solipsistik*? Husserl menjelaskan melalui analogi bahwa apa yang disadari ego sebagai subyek rasional dengan sendirinya bisa disadari oleh alter ego. Dengan ini Husserl mematok kedekatan pemikiran fenomenologi dengan filsafat kesadaran subyektif yang sudah dimulai oleh Kant (Poepowardojo dan Seran, 2015:154-155).

Husserl menyadari bahwa metode positivistik telah menimbulkan masalah ilmu pengetahuan secara serius. Untuk mengatasi krisis ilmu pengetahuan Eropa yang ditimbulkan oleh metode positivistic tersebut, Husserl mengusahakan metode ilmu pengetahuan yang memberi perhatian bagi arti yang unik dan tak berubah dari gejala-gejala manusia. Bagi Husserl, untuk mengatasi krisis tersebut, harus kembali kepada dunia kehidupan sebagai pengalaman sehari-hari (*lebenswelt*), karena di situ arti pengalaman yang sudah jelas, dibuat menjadi tidak jelas dalam proyek matematisasi ala Galileo. Untuk mewujudkan apa yang dipikirkan sebagai jalan keluar mengatasi krisis ilmu pengetahuan, Husserl mengusulkan *fenomenologi eidetic* harus dilakukan secara terus menerus untuk mencapai pengetahuan tertinggi yang berpusat pada kesadaran transcendental subyek.

2. Martin Heidegger (1889-1976)

Pada tahun 1916, Husserl menerima jabatan Guru Besar filsafat di German University of Freiburg. Seorang di antara mahasiswanya adalah Martin Heidegger. Ia memutuskan untuk belajar filsafat setelah membaca karangan Husserl berjudul *Logical Investigations*. Caranya Husserl mengajar adalah dalam bentuk memimpin para mahasiswa dalam 'melihat' secara fenomenologi; ia melarang menggunakan ide-ide yang belum diuji yang terdapat dalam

tradisi-tradisi filsafat. **Ia menolak kembali kepada otoritas atau kepada nama-nama besar dalam filsafat.** Heidegger merasa bahwa metoda semacam itu merupakan pendekatan yang paling baik bagi problema-problemanya sendiri. **Heidegger memajukan tiga soal pokok: siapakah manusia itu? Apakah wujud (*being*) yang kongkrit? Dan satu lagi, soal yang paling serius: Apakah wujud (*being*) realitas tertinggi itu?**

Soal yang paling pokok bagi Heidegger adalah: Apakah arti kata-kata "**Aku ada**"?. Manusia adalah suatu makhluk yang 'terlempar' di dunia ini tanpa persetujuannya. Ia perlu mengakui keterbatasannya. Ia ke luar dari jurang yang sangat dalam, untuk menghadapi jurang yang sangat dalam. Dalam menghadapi ketidakadaan (*nothingness*) ia gelisah, tetapi kegelisahannya memungkinkan untuk menjadi sadar tentang eksistensinya. Dalam mempelajari dirinya, manusia menemukan soal-soal kesementaraan (*temporality*), takut dan khawatir, hati kecil dan dosa, ketidakadaan dan mati.

Heidegger sangat kritis terhadap manusia pada zaman sekarang, karena mereka hidup secara **dangkal**, dan **sangat memperhatikan kepada benda, kuantitas, dan kekuasaan personal**. Manusia modern tidak mempunyai akar dan kosong oleh karena ia telah kehilangan rasa hubungan kepada wujud yang sepenuhnya. Benda yang kongkrit harus ditingkatkan, sehingga manusia itu terbuka terhadap keseluruhan wujud. Hanya dengan menemukan watak dinamis dari eksistensilah, manusia dapat diselamatkan dari kekacauan dan frustrasi yang mengancamnya. Seseorang harus **hidup secara otentik** sebagai suatu anggota dari kelompok yang hanya tergoda dengan benda-benda dan urusan hidup sehari-hari. Tetapi manusia dapat jika ia mau, hidup secara otentik; ia memusatkan perhatiannya kepada kebenaran yang ia dapat mengungkapkannya, menghayati kehidupan dalam contoh kematian, dan dengan begitu memandang hidupnya dengan perspektif yang baru.

Heidegger dikenal karena kegigihannya dalam penelitian fenomenologis yang berpusat pada usaha menjawab pertanyaan mengenai 'berada' (*being*). Ia menulis buku, salah satunya berjudul *Sein und Zeit* (1927), diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *Being and Time* (1962 dan 1996). Buku ini merupakan ulasan fenomenologi hermeneutik yang mengkritik bahwa filsafat Barat meneruskan salah satu paham dalam menjawab pertanyaan filosofis mengenai 'apa itu berada?' yang sudah dimulai sejak Plato. Jawaban atas hal itu, sejak Plato, dilihat dari sudut pandang **a being**: sesuatu yang ada, bukan dari sudut pandang **being itself**, yakni berada itu sendiri. Atas dasar hal tersebut, Heidegger menuduh filsafat Barat bertanggung jawab atas kesalahan menyebarkan kesalahan pemikiran yang sama sekali melupakan apa yang sesungguhnya paling fundamental dalam filsafat, yaitu 'berada itu sendiri', sebagai masalah filsafat yang harus dijelaskan.

Selanjutnya, sejarah filsafat Barat tidak lebih dari sejarah tentang melupakan 'berada itu sendiri'.

Menurut Heidegger, penelitian filsafat harus menjadi upaya historis untuk menemukan kembali konsep mengenai 'berada' yang sesungguhnya mendasari penampakan suatu entitas. Para filsuf dan ahli ilmu pengetahuan tidak melihat hal itu yang lebih mendasar, padahal 'berada' sesungguhnya mendahului teori mereka mengenai suatu kenyataan, atau sesuatu yang sesungguhnya mendasari apa yang mereka simpulkan sebagai kenyataan dalam teori mereka.

Untuk mengatasi kesalahan yang mendasar ini, Heidegger melakukan penelitian filsafat secara baru berdasarkan suatu proses napak tilas atas sejarah filsafat. Menurutnya, Plato telah meninggalkan jejak kesalahpahaman dengan melupakan 'berada' dalam semua periode sejarah pemikiran Barat. Jejak sejarah yang salah itu membekas dan menjadi pengetahuan kita tentang realitas sebagaimana tertulis dalam logika, konsep mengenai Tuhan, kesadaran, dan eksistensi kita. Kesalahan ini menurut Heidegger, berpengaruh kuat terhadap pandangan kita mengenai manusia dalam hubungan dengan teknologi. Kritiknya mengenai system pengetahuan Barat yang diwarisi dari pandangan metafisis yang salah memainkan peranan dalam lahirnya 'eksistensialisme, hermeneutika, dekonstruksi, post-modernisme, dan filsafat Barat umumnya di masa sekarang.

Pandangan Heidegger mengenai 'berada dan waktu' mengubah pandangan lama mengenai pemahaman tentang kenyataan menurut relasi subyek dan obyek. Pandangan baru mengenai kenyataan dilihat dari segi 'berada', maka relasi obyek dan subyek sudah terkait satu sama lain secara fundamental dalam suatu relasi dengan dunia. Relasi obyek-subyek-dalam dunia adalah konsep Heidegger mengenai 'berada' atau '*Dasein*'. Secara etimologis, *Dasein* adalah *Da-sein* atau *there-being*, yakni penampakan (*disclosure*) dari *being itself*, bukan suatu entitas di antara entitas. Jadi, memahami *Dasein* adalah memahami melalui adanya.

Bagi Heidegger, memahami *Dasein* --tidak sekedar memahami sebagai cara mengenal, termasuk di sini tidak memahami melalui sebuah metode penelitian ilmu pengetahuan-- tidak lain adalah memahami sesuatu di dalam posisinya sebagai adanya, yang memproyeksikan kemungkinan-kemungkinannya yang paling pribadi. Memahami adanya yang demikian itu adalah menginterpretasi pengembangan kemungkinan-kemungkinannya. Karena adanya *Dasein* hanya sejauh ia memproyeksikan dirinya, maka itu berarti bahwa *Dasein* 'selalu sudah' (*always already*) mendahului dirinya dalam waktu. Jadi temporalitas tampak sebagai dasar ontologism yang menegaskan bahwa *Dasein ada-dalam-dunia*: berkembang dalam waktu, menyebar, dan membuat sejarah dengan apa yang dijumpainya. Hanya

karena Dasein bersifat historis, maka dapat diteliti masa lampau dan masa sekarang. Historisitas *Dasein* inilah yang menjadi dasar fenomenologis hermeneutis dalam analisis Heidegger, dan menjadi tema sentral dalam hermeneutika Hans-George Gadamer (Poepowardojo dan Seran, 2015:157-158).

3. Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Gadamer merupakan murid Heidegger yang mengembangkan fenomenologi hermeneutic lebih lanjut, khususnya teorinya mengenai relasi antara 'berada' dan tradisi. Bukunya yang berjudul *Wahrheit und Methode* (1960) diterjemahkan dengan judul *Truth and Method* (1989), merupakan karya agung mengenai tesis dasar fenomenologis hermeneutik, yaitu konsep mengenai **kebenaran** adalah **hasil interpretasi atas pengalaman subyektif**. Buku ini terdiri atas tiga bagian: (1) pengalaman sebagai sumber dari mana muncul pertanyaan mengenai kebenaran, (2) perkembangan pertanyaan mengenai kebenaran dalam ilmu-ilmu sosial, dan (3) peralihan kepada bahasa sebagai media pengalaman hermeneutik.

Bagian pertama menjelaskan bahwa pengetahuan bermula dari pengalaman, yakni apa yang dinamakan *sensus communis* atau *common sense*. Apa yang dimaksud dengan kebenaran adalah pemahaman bersama dalam pengalaman sehari-hari. Dengan kata lain, kesadaran bersifat historis. Oleh sebab itu, mengambil pengalaman sebagai sumber pengetahuan berarti menerima kesadaran historis sebagai apa yang benar. Dengan *sensus communis*, Gadamer mau mengambil sebagai model konsep Hegel tentang 'memori', untuk menjelaskan bahwa kebenaran bersumber pada sejarah (ingatan) yang menghubungkan 'berpikir' dan 'yang lampau'. Ini tidak berarti bahwa kebenaran terletak jauh di dalam waktu yang lampau, tetapi di dalam pengalamanku (*historical consciousness*) mengenai apa yang kupahami sekarang. *Sensus communis* adalah *insight* dari pengalaman. Berbeda dengan ilmu pengetahuan alam, yang mendominasi pemikiran manusia dalam abad XIX, mematok kebenaran sebagai hasil sebuah metode, seakan-akan sesuatu yang asing untuk menjelaskan apa yang sesungguhnya sudah ada.

Metode adalah cara melanggengkan *the self-forgetfulness of historical consciousness*. Menurut Gadamer, *sensus communis* merupakan cara mengenal kebenaran dalam pengalaman yang sudah ada sejak Vico dalam zaman Romawi Klasik, bahkan sudah ada jauh sebelumnya dalam kaum Stoik dan teori hukum alam. Ukuran benar sesungguhnya tidak terletak pada metode, tetapi pada apa yang ada sebagai *sensus communis*. Alasannya adalah *sensus communis* menyatakan suatu putusan yang didasarkan pemahaman bersama – yang menyatakan *good sense* atau *good reason*. Ini tidak lain adalah tradisi

yang berperan member latar belakang bagaimana *good sense* terbentuk dalam pengalaman historis.

Bagian kedua membicarakan pertanyaan mengenai kebenaran dalam ilmu-ilmu sosial budaya melalui metode hermeneutika. Gadamer menunjukkan bahwa struktur umum pengetahuan dinyatakan dalam pemahaman historis, yakni kebiasaan-kebiasaan dan tradisi. Oleh sebab itu, dipengaruhi oleh Dilthey, Gadamer melihat bahwa melalui hermeneutika, kita dapat melihat apa yang ada di balik kebiasaan dan tradisi. Oleh sebab itu, bagi Gadamer, *prejudice* merupakan pengetahuan awal yang penting dalam mencari kebenaran hermeneutik.

Prejudice merupakan foremeanings yang dimiliki manusia dalam proses ilmiah. Oleh sebab itu metode fenomenologi hermeneutik harus menyadari hal ini (*prejudice*) sejak awal penelitian. *Prejudice* sesungguhnya adalah *pre-judgment*, sebuah *judgment* juga yang harus diperhitungkan karena akan menentukan kebenaran klaim penelitian. *Prejudice* merupakan pengetahuan yang erat kaitannya dengan pengalaman, *erlebnis* menyatakan apa yang sesungguhnya dipahami mengenai peristiwa atau pengalaman (*erfahrung*). Metode ilmu sosial budaya mengembangkan pertanyaan mengenai kebenaran dengan membuktikan apa yang sesungguhnya sudah ada.

Hermeneutika, yang pada awalnya merupakan sebuah seni atau keahlian menafsir ayat-ayat kitab suci, kini berkembang menjadi metode ilmu sosial budaya, yang dimaksudkan untuk menunjukkan pemahaman bersama. Menurut Schleiermacher, hermeneutika memungkinkan standar universal kebenaran karena dalam hermeneutika, kesalahpahaman dan perbedaan dianalisis untuk menemukan persamaan yang diterima secara rasional. Gadamer berusaha membuat sintesis antara pengalaman sehari-hari dan metode hermeneutika untuk menjembatani perbedaan antara *common sense* dan putusan ilmiah, sekaligus mengatasi metode ilmu pengetahuan alam dalam penerapannya pada penelitian sosial dengan melakukan *shift* kepada bahasa dalam bagian ketiga bukunya (Poepowardojo dan Seran, 2015:160-162).

Bagian ketiga, membahas pertanyaan mengenai apa yang dipahami bersama dalam tradisi, yakni bahasa. Gadamer menunjukkan bahwa tradisi atau kesadaran historis tampak sebagai pengalaman bahasa, khususnya percakapan. 'Ber-cakap' dalam bahasa Indonesia menyatakan memiliki kepandaian yang dipertukarkan dengan orang lain melalui berbicara atau berdialog. Sebagian besar percakapan biasanya berlangsung secara spontan. Dengan kata lain, percakapan tidak disadari pada awalnya mengenai apa yang akan dihasilkan dalam percakapan. Itulah pengalaman, di dalamnya kita terlibat.

Pemahaman atas pengalaman bukan sebuah terjemahan, melainkan percakapan (*speech*), yang melalui bahasa artinya dipahami. Gadamer mau mengatakan bahwa kebenaran tidak dapat direkayasa dengan metode, tetapi

menampakkan diri (*disclosure*) melalui bahasa sebagai medianya. Apabila orang bercakap, pengertian tidak dihasilkan melalui terjemahan, tetapi tampak dari percakapan itu sendiri. Itu berarti bahwa problem hermeneutika tidak terletak pada penguasaan bahasa, tetapi pada kejujuran dan keterbukaan dua pihak dalam berbicara satu sama lain. Ini yang dimaksud Gadamer dengan pengertian sebagai *fusion of horizons* antara pembaca dan teks, penutur dan lawan bicara, aku dan yang lain. Dengan kata lain, memahami merupakan fusi dari cara pandang-cara pandang yang bersifat historis, maka hanya di dalam dan melalui bahasa, kebenaran dapat tampak. Konsep 'berada', dengan demikian kebenaran, adalah bahasa yang memungkinkan panampakkan apa yang ada dari dirinya sendiri (Poepowardojo dan Seran, 2015:162).

4. Paul Ricoeur (1913-2005)

Paul Ricoeur adalah filsuf Prancis yang mempraktikkan filsafat sebagai deskripsi fenomenologis dan interpretasi hermeneutik. Dengan demikian, Ricoeur dapat disejajarkan dengan dua fenomenolog hermeneutik Jerman, Heidegger dan Gadamer. Kedekatannya dengan fenomenologi diawali dengan menerjemahkan buku Husserl dari bahasa Jerman ke dalam bahasa Perancis. Karyanya yang membuatnya dikenal luas adalah *Fallible Man* dan *The Symbolism of Evil* (1960).

Hermeneutika dalam pandangan Ricoeur meruakan upaya untuk menjelaskan prinsip-prinsip mengenai interpretasi. Metode hermeneutic bukanlah hal baru karena sudah ada dalam tradisi Yunani sejak Homerus dan berkembang dalam abad 1 sesudah masehi. Schleiermacher dan Dilthey merupakan dua tokoh hermeneutik awal yang berjasa dalam mengembangkan hermeneutik dalam studi sejarah dan teologi biblis. Ricoeur mengembangkan fenomenologi hermeneutika menjadi sebuah paham baru yang dipengaruhi latar belakang filsafat strukturalis Prancis menjadi **fenomenologi struktural**, yaitu sebuah analisis terhadap pemahaman manusia yang terstruktur menurut kehendaknya: bebas dan tidak bebas.

Dalam bukunya, *Freedom and Nature*, Ricoeur menganalisis pengalaman bukan menurut kategori intensionalitas, melainkan menurut kehendak bebas atau tidak bebas yang berhubungan timbal balik. Dalam ranah **kehendak bebas** terungkap (A1) saya memutuskan, (B1) saya menggerakkan tubuhku, dan (B2) saya setuju. Tiga komponen ini dapat diketahui melalui analisis noematik yang dalam bahasa Husserl menyatakan intensionalitas obyek kesadaran (A2) keputusan atau proyek, (B2) tindakan atau gerakan, dan (C2) persetujuan. Pada ranah **kehendak yang tidak bebas** terungkap (A3) kebutuhan, motif, dan nilai-nilai, (B3) keterampilan, emosi, dan kebiasaan, dan (C3) tabiat, ketidaksabaran, dan kehidupan.

Interpretasi bertujuan untuk membuka pemahaman hubungan antar kesadaran yang menyatakan kehendak bebas dan ketaksadaran yang menyatakan tidak adanya kehendak bebas. Dengan demikian, hermeneutika struktural menyatakan bahwa keduanya berhubungan satu sama lain dalam pengalaman. Dengan ini, Ricoeur mencoba mengatasi fenomenologi yang memisahkan kesadaran dan ketaksadaran dalam pengalaman. **Resiprokalitas** kehendak bebas dan tidak bebas menjadi struktur dasar untuk memahami manusia bahwa manusia tidak sempurna. Kebebasannya terbatas, tetapi keterbatasan itu tidak berarti manusia tidak bebas, melainkan bahwa kebebasan manusia bersifat manusiawi dan bukanlah suatu kebebasan ilahi.

Falibilitas merupakan sebuah kelemahan yang bersifat konstitusional (menjadi bagian yang menentukan keberadaan manusia) yang memungkinkan bahwa manusia dapat salah, dapat berlaku jahat, dan mengacaukan struktur kehendaknya (yang bebas dan tidak bebas). Oleh sebab itu, analisa terhadap pengalaman harus dipusatkan pada hubungan kebebasan dan ketidakbebasan dalam diri manusia, yang sesungguhnya merupakan sintesis yang tidak pernah stabil. Hanya dengan itu, kita bisa memahami manusia sebagai makhluk yang dapat salah (*fallible man*). Analisa tersebut dapat dilakukan tiga tingkat: *transsendental*, *praktis*, dan *afektif*. Pada tingkat transendental, analisa hermeneutika dapat merumuskan kesadaran diri; pada level praktis merumuskan (motif) orientasi tindakan, dan pada tingkat afeksi merumuskan perasaan moral sebagai rasa hormat (Poepowardojo dan Seran, 2015:164).

Melalui analisis fenomenologi struktural, Ricoeur meretas jalan membangun **fenomenologi simbolik**. Bukunya *Symbolism of Evil*, merupakan usaha untuk memahami kehendak manusia berdasarkan analisa bahasa sehari-hari. Dalam bahasa sehari-hari (bukan bahasa teologis atau mitis), kehendak manusia menyatakan bagaimana kejahatan termanifestasi secara actual dalam pengalaman berupa kesalahan-kesalahan. Menurut Ricoeur, setiap tanda menunjuk pada sesuatu di baliknya; dan melalui simbol-simbol, arti pertama dan literer dari tanda, yang dipahami secara analogis, menjelaskan arti yang kedua, yang tidak dipahami pada awalnya.

Jadi, pengalaman 'tanda' memiliki intensionalitas ganda, yang *arti literer* dan *arti simbolik*, yang dapat dibedakan dalam tiga ranah: *kosmik*, *onerik/impian*, dan *poetik*. Ini merupakan struktur simbolik dari pengalaman yang harus dijelaskan oleh hermeneutika: yang kosmik berkaitan dengan debu/tanah, yang berbedan dosa, dan poetic dengan rasa bersalah. Inilah sebabnya, psikoanalisis memainkan peran dalam hermeneutika karena S. Freud menganalisis gejala-gejala yang tampak menurut sebuah struktur ketidaksadaran. Filsafat, menurut Ricoeur, harus menganalisis pengalaman dari dua arah, yang menyintesis **arkeologi** dan **interpretasi**. Melalui **arkeologi**, filsafat menggali apa yang oleh psikoanalisis implisit, tetapi dikenal dari apa

yang tampak. Melalui **interpretasi**, filsafat menganalisis makna struktur bahasa di balik metaphor dan simbol. Sintesis dari keduanya adalah kreativitas hermeneutis yang merumuskan pemahaman dan pemecahan problem pengetahuan. Penggunaan analisis bahasa sebagai pendekatan fenomenologi hermeneutic mendorong arkeologi pada konfrontasi baru, sesudah dengan psikoanalisis, dengan strukturalisme, yang dikenal menjadi latar belakang filsafat Prancis.

BAB VI

FILSAFAT ANALITIK

A. Bahasa dan Filsafat

Bahasa adalah **alat paling penting** dari seorang filosof serta perantara untuk **menemukan ekspresi**. Oleh karena itu, ia sensitif terhadap kekaburan serta cacat-cacatnya dan memunculkan simpati untuk menjelaskan dan memper-baiknya. Abad ke-20 telah memberikan perhatian yang makin besar terhadap **problema bahasa dan komunikasi serta fungsi dari isyarat dan simbol**. Perhatian ini telah menyebabkan perkembangan **semantik** atau penyelidikan tentang **arti, fungsi kata-kata, dan hubungan antara kata-kata dan benda-benda, aliran-aliran linguistik** atau **filosofikal analitis** dan **logika simbolik**.

Abad ke-20 juga telah menyebabkan munculnya perhatian baru terhadap gramatika dan tata bahasa. Kebanyakan orang menganggap bahwa bahasa itu merupakan suatu hal yang wajar, seperti halnya udara yang kita isap, yang tidak perlu dipikirkan secara mendalam. Tetapi pada waktu sekarang, banyak ahli, termasuk di dalamnya para filosof yang memakai **metoda logika analitik** melihat bahwa **penyelidikan tentang arti serta prinsip-prinsip dan aturan-aturan bahasa merupakan problema yang pokok dalam filsafat**. Sebagian filosof memberi perhatian kepada analisa linguistik serta teori-teori bahasa. Kata-kata definisi, proposisi, hipotesis, aksioma, prinsip-prinsip verifikasi dan lain-lainnya makin lama makin diperhatikan dan menjadi bahan pembicaraan yang pokok dalam penyelidikan filsafat.

Memberi nama adalah langkah pertama untuk mendapatkan pengetahuan. Biasanya kita mendapat pelajaran bahwa kita tidak akan mengetahui benda apakah itu, kecuali kalau kita dapat menamakannya, mengklasifikannya, serta menempatkannya dalam suatu konteks yang berarti. Jika kita ingin mengatakan sesuatu tentang suatu benda, kita memerlukan nama (simbol) untuknya, sehingga kita dapat membedakannya dari benda-benda yang lain. Namun, nama adalah **simbol** dari benda yang memakai nama itu. Dalam hal ini benda itu disebut *referent*. Dengan cara ini, kita mengambil suatu kata atau simbol (terucapkan atau tertulis) dan menggunakannya untuk menunjuk sesuatu (obyek, kualitas, atau relasi) atau untuk menghubungkan kata-kata lain yang menjadi nama-nama benda dan sejenisnya. Jika suatu nama sudah dipilih dalam suatu bahasa, maka pemakaiannya harus **permanen** supaya tidak terjadi kekacauan. Kata-kata digabungkan dalam kalimat-kalimat,

dan kalimat-kalimat itu juga mempunyai arti, dan dengan begitu, kita mempunyai bahasa sebagai alat bercakap-cakap.

Kemampuan untuk mempergunakan bahasa adalah satu dari sifat-sifat yang khusus bagi manusia. Binatang hanya dapat mengeluarkan suara alamiah yang jumlahnya sedikit dan hanya menunjukkan rasa lezat atau sakit. Suara atau ekspresi semacam itu mungkin menyertai kehadiran makanan, teman, atau bahaya. Dengan perkembangan kesadaran, kecerdasan, dan kelompok sosial, dan dengan diciptakannya dan dipergunakannya simbol-simbol kata kerja, manusia memperoleh kemungkinan untuk memiliki kemerdekaan dan mengem-bangkan pengetahuan yang tidak dimiliki oleh binatang.

Bahasa yang dipakai untuk percakapan, dengan daya tarik kepada telinga, mempunyai kelebihan terhadap alamat-alamat dan gambar-gambar atau isyarat-isyarat yang mempunyai daya tarik kepada mata dan penglihatan, suara tidak menyibukkan tangan, sedang ia tersebar ke semua arah dan dapat didengar dalam gelap. Pembicara tidak memerlukan untuk dilihat. Semua kelompok di dunia ini mempunyai bahasa yang dipakai untuk percakapan. Akan tetapi bahasa tersebut tidak mempunyai *permanency* (ketetapan) yang obyektif dan lekas dilupakan, dan dengan hilangnya bahasa tersebut, maka segala pengetahuan yang diperoleh oleh kelompok itu juga hilang.

Perkembangan bahasa yang ditulis merupakan langkah yang penting bagi **tumbuhnya peradaban**. Tanpa bahasa yang tertulis tak akan ada kemajuan. Jika percakapan dipecah-pecah kepada unsur-unsurnya yang pokok, dan simbol-simbol dipakai untuk unsur-unsur tersebut seperti dalam alfabet, maka bahasa yang tertulis akan lahir dan kita memperoleh alat komunikasi dan ekspresi yang permanen secara relatif.

Bahasa yang tertulis akan menjadi gudang tempat menyimpan pengetahuan-pengetahuan lama, dan bahasa tersebut mempunyai kemampuan untuk mengatasi keterbatasan tempat dan waktu, juga untuk mempertahankan diri terhadap perubahan-perubahan yang terjadi dalam transmisi dengan lisan. Metoda baru untuk **merekam** tentu saja akan memberikan **permanensi** yang lebih besar kepada bahasa percakapan. Perkembangan bahasa telah memungkinkan bertambahnya pengetahuan secara cepat serta bercabangnya dalam bidang-bidang khusus yang bermacam-macam.

Bahasa juga mempunyai banyak fungsi, antara lain **fungsi kognitif**. Fungsi kognitif, yaitu bahasa berfungsi menerangkan psoposisi yang kita dapat mencoba kebenarannya dan dapat menerima atau menolaknya. Ini adalah pengetahuan yang kita cari dalam beberapa sains dan filsafat. Walaupun begitu bahasa mempunyai fungsi-fungsi lain.

Banyak dari bahasa kita yang **bersifat emotif** dalam salah satu dari dua hal; ia mungkin **bersifat ekspretif** tentang perasaan dan keadaan, atau

mungkin **bersifat evokatif** dan menghendaki responsi emosional dari orang lain. Bahasa mungkin **bersifat imperatif**, yakni memerintah atau mengarahkan agar dapat mengontrol tindakan orang lain. Bahasa juga mungkin **bersifat seremonial** seperti yang kita pakai dalam menghormati orang lain atau dalam percakapan dan ritual.

Berbagai macam cabang ilmu mungkin mempunyai terminologi sendiri, sehingga kita dapat mempunyai bahasa sains, sastra, estetika, syair, cinta, moral dan kebatinan. Apakah mungkin bahasa seseorang mencampuradukkan bermacam-macam jenis dan fungsi dari bahasa, dan mengatakan, umpamanya bahwa sesuatu bahasa itu bersifat kognitif padahal ia bersifat emotif atau imperatif. Atau mungkinkah suatu ekspresi kemauan diterima sebagai pengetahuan yang dibenarkan?

Kita perlu membedakan antara pernyataan yang menunjukkan atau melukiskan hal-hal yang aktual dalam alam, dan caranya benda-benda tersebut dihubungkan, serta pernyataan-pernyataan yang tidak mempunyai referent dalam dunia luar. Ini berarti kita dapat mempunyai bahasa untuk membicarakan benda atau untuk membicarakan bahasa atau kata-kata.

Jika kita bicara tentang benda-benda seperti pensil, meja, binatang, dan lain-lain, orang mengatakan bahwa kita mempergunakan *object language*, tetapi jika kita membicarakan *object language* itu sendiri, kita dikatakan memakai *metalanguage*. Kita dapat melangkah lebih jauh dan membicarakan tentang bahasa yang kita pakai untuk membicarakan *object language*, akan tetapi dirasa hal tersebut akan mempersulit diri sendiri dan tidak perlu.

Bahasa sangat erat hubungannya dengan pengalaman manusia, lebih dari pada yang biasa diakui. Ada yang mengatakan bahwa bahasa itu hanya merupakan rekaman-rekaman tentang pengalaman yang dirasakan penting bagi perorangan dan masyarakat. Ada pula yang mengatakan bahwa bahasa itu mencerminkan atau melukiskan dunia apa adanya. Akan tetapi bahasa itu sendiri tidak hanya mencerminkan pengalaman serta kondisi lingkungan di mana pengalaman itu berkembang, tetapi juga mempunyai pengaruh atas pengalaman-pengalaman tersebut. Bahasa itu memaksakan pandangan-pandangan **perseptual** dan **konseptual** tertentu, dan dengan cara itu, mempengaruhi pikiran dan tindakan-tindakan kita.

Bahasa dapat mempengaruhi pemikiran dan pengalaman dengan cara yang halus dan bermacam-macam karena cara kita memproyeksi bagaimana ia membentuk alamnya sendiri dalam dunia kita. Bahasa dapat mencetak pikiran orang-orang yang memakainya, oleh karena terdapat interaksi antara peradaban dan bentuk-bentuk linguistik yang dipakai. Dalam membicarakan tentang bahasa dan hubungannya dengan peradaban, Harry Hoijer menyatakan "*bahasa itu bukannya merupakan sekadar teknik komunikasi, ia adalah suatu cara untuk mengarahkan persepsi pembicara-pembicara dan menyediakan bagi*

mereka cara-cara yang biasa untuk menganalisa pengalaman ke dalam kategori-kategori penting".

Apakah ada kemungkinan bahwa di antara problema-problema besar yang dihadapi manusia sekarang, berasal dari kekaburan yang terdapat dalam bentuk-bentuk dan pemakaian-pemakaian linguistik kita, dan bahwa penjelasan tentang bahasa akan memecahkan atau menghilangkan problema-problema tersebut? Ini adalah pendapat sebagian besar dari kelompok filosof.

B. John Locke, David Hume dan Pandangan Tradisional

Selama dua ribu tahun yang lalu, filsafat Barat yang didukung oleh agama Kristen, telah berusaha untuk menyajikan kepada manusia suatu pandangan tentang alam, tentang kehidupan serta sekelompok nilai bagi kehidupan. Seorang filosof meringkaskan pandangan-pandangan tradisional sebagai berikut:

Pandangan tradisional dari Eropa Barat mengatakan bahwa di atas dunia benda-benda yang biasa kita kenal dengan indra kita dan kita ungkapkan dengan sains, terdapat suatu kelompok realitas yang mengandung nilai. Di antaranya kebaikan (*goodness*), keindahan (*beauty*) dan kebenaran (*truth*) adalah sangat penting dan merupakan dasar bagi etika, estetika, dan logika. Dengan kata lain, oleh karena alam ini mengandung orde **moral**, maka terdapat hal-hal yang baik dan hal-hal yang jahat; oleh karena alam ini mengandung orde **estetika**, maka terdapat benda-benda yang indah dan yang buruk; dan oleh karena ada sesuatu yang dinamakan **kebenaran**, maka ada pertimbangan (*judgment*) yang benar dan ada pula pertimbangan yang salah. Sebagian ahli filsafat menambahkan bahwa alam ini mengandung **ketuhanan**, dan **ketuhanan** adalah sumber nilai-nilai **kebaikan**, **kebenaran**, dan **keindahan**, dan nilai tersebut merupakan mode penampakan Tuhan kepada manusia. Oleh karena itu, maka metafisik, penyelidikan tentang realitas yang mengatasi dunia kita, merupakan penyelidikan tentang nilai dan Tuhan (Titus dkk, 1984: 362).

Berdampingan dengan yang biasanya dinamakan tradisi Besar (*Great Tradition*), selama beberapa abad yang lalu, di Inggris telah berkembang suatu gerakan **empiris** yang kuat dan telah berhasil untuk membatasi arti pengalaman kepada **pengalaman indrawi** (*sense experience*). Dengan pemikir-pemikir seperti **John Locke** dan **David Hume**, gerakan ini mengkritik metafisik dan pemikiran spekulatif, dan mengatakan bahwa **pengetahuan itu datang kepada manusia melalui indra**.

John Locke (1632-1714) berpendapat bahwa pada waktu seorang bayi lahir, akalnya adalah seperti **papan tulis yang kosong** atau film kamera yang merekam kesan-kesan dari luar. Pengetahuan hanya berasal dari indra. Dengan melalui pemikiran, dibantu oleh ingatan, perasaan-perasaan indrawi diatur menjadi bermacam-macam cabang pengetahuan. Locke mengingkari adanya **ide bawaan** (*innate ideas*) dan mengatakan bahwa universal atau ide Plato itu tidak transendental akan tetapi "ciptaan dari akal, dibuat olehnya untuk keperluannya sendiri".

David Hume (1711-1770) membawakan **tradisi empiris** lebih jauh lagi. Ide yang sederhana katanya, adalah *copy* dari perasaan-perasaan yang sederhana, dan ide yang kompleks dibentuk dari gabungan dari ide sederhana, atau kesan-kesan yang kompleks. Pendapat Hume menyebabkan orang mengingkari kebenaran pendapat bahwa ada ide yang abstrak dan umum. Hume menyerang konsep tradisional tentang substansi dan kausalitas, dan membawa implikasi pendapatnya yang skeptis itu ke dalam bidang etika dan agama. Empirisme ini mendapat dukungan pada abad ke-19 dari timbulnya sains serta pengaruhnya.

Dalam upaya untuk menyingkirkan istilah-istilah kosong, Hume menunjukkan suatu cara pembersihan reduktif, artinya meneliti ide-ide kompleks yang lazim digunakan, sejauh man a ide itu dapat dipertanggungjawabkan. Apakah ide-ide kompleks itu dapat dikembalikan pad aide sederhana yang membentuknya. Jika suatu istilah tidak terbukti menyajikan ide yang dapat dianalisa menjadi komponen yang simple (ide sederhana), maka istilah itu tidak mempunyai arti (Rizal Musytansyir, 2007: 32).

C. Tradisi Empiris

Kelompok yang menyatakan dan mendukung tradisi empiris adalah kelompok positivis Prancis abad ke-19, kelompok logikal positivis dan kelompok Wina serta aliran-aliran filosofikal analitis dari Inggris. Mereka itu saling membantu meskipun mereka tidak bergabung menjadi satu.

Auguste Comte (1798-1857). Kecenderungan untuk mendasarkan pengetahuan atas persepsi dan penyelidikan sains obyektif serta menghindarkan pandangan metafisik telah membawa kepada aliran positivisme yang berasal dari Prancis. **Positivisme membatasi pengetahuan kepada pernyataan-pernyataan tentang fakta yang dapat diamati serta hubungan-hubungan antara fakta-fakta tersebut.** Filosof Prancis Auguste Comte (1798-1857) adalah pendiri dan eksponen **positivisme**. Comte mengarahkan usaha-usahanya kepada filsafat **politik** dan **pembaharuan masyarakat**.

Comte membagi sejarah manusia kepada **tiga periode**, masing-masing dengan ciri khas dalam berpikir. Periode **pertama**, adalah periode **teologi** di mana imajinasi berpengaruh besar dan kejadian-kejadian dijelaskan dengan kontrol dan campur tangan ruh dan dewa-dewa, dan dunia dijelaskan dengan istilah-istilah animisme dan supernatural. Periode **kedua** adalah periode **metafisik**, kejadian-kejadian dijelaskan dengan **cara abstrak** seperti **sebab-sebab, prinsip-prinsip, dan substansi-substansi**. Periode **ketiga**, yakni yang terakhir dan tertinggi, adalah periode **positif**, yakni periode penyelidikan ilmiah yang tidak mengarah lebih jauh dari fakta yang dapat diamati dan diukur.

Manusia telah meninggalkan usaha-usahanya untuk mengungkap sebab, nasib akhir (*destiny*) dan watak tertinggi dari benda-benda. Apa yang di balik pengamatan, jika ada, adalah tidak penting; kita harus membatasi perhatian kita kepada dunia ini. Positivisme adalah tingkatan terakhir dari pemikiran manusia, dan **tugas sains dalam tahap ini adalah menjadikan dunia ini aman bagi manusia**.

Menurut aliran ini, **pengetahuan itu berharga hanya oleh karena dapat membantu manusia untuk mengubah kondisi dunia** material dan masyarakat. Untuk keperluan ini kita hanya memerlukan mengetahui fenomena dan hukum-hukum benda yang berlaku. Comte **mengganti agama supernatural dan kesatuan metafisik** dengan **kemanusiaan serta kemajuan sosial** (Titus, dkk, 1984:365).

D. Logika Positivisme dan Kelompok Wina

Aliran yang pada awalnya dikenal dengan lingkaran Wina ini didirikan pada tahun 1922 oleh **Moritz Schlick**. Hasil pemikiran **Ernst March** dan **Moritz Schlick** telah memberi dorongan bagi sekelompok positivis untuk mengembangkan pengaruhnya. Pengaruh itu tidak saja terasa di Austria dan Jerman, tetapi juga berkembang di seluruh negara-negara Barat. Anggota-anggota dari kelompok ini yang aktif selama tahun 1920 dan 1930-an adalah ahli-ahli sains, matematika dan orang-orang yang menekuni logika dan metodologi ilmiah. Jika pada mulanya positivisme didirikan berdasarkan **sains** yang ada pada abad 19, maka perkembangan baru didasarkan pada konsep **logika** dan ilmiah yang lebih baru. Gerakan ini mempunyai beberapa sebutan, yaitu *logical positivism, vienna circle, logical empiricism* dan *scientific empiricism*.

Para anggota Kelompok Wina sangat berminat untuk mendirikan suatu dasar intelektual yang kokoh bagi semua sains. Mereka merasakan bahwa sains itu walaupun tidak terpadu secara sempurna, sesungguhnya secara logika tercakup pada suatu sistem yang koheren. Problemanya adalah untuk

menemukan suatu sistem istilah dan konsep yang menyeluruh dan mencakup semua sains dan tidak terbatas hanya kepada satu atau beberapa sains. Hal ini mendorong untuk mempelajari bahasa beberapa sains tertentu serta analisa bahasa pada umumnya dengan harapan untuk **menemukan bahasa yang universal bagi sains**. Para anggota dari kelompok tersebut menganggap bahwa **tugas pokok filsafat adalah untuk menganalisa bahasa, khususnya bahasa sains**.

Pendekatan ini merupakan suatu peralihan dari metoda dan cara-cara filsafat tradisional. Sebagai ganti dari menyerang argumentasi para filosof tradisional, anggota aliran ini mengalihkan perhatian mereka kepada analisa bahasa untuk menunjukkan bahwa masalah yang lama itu tidak ada artinya. Logika positivis lebih suka untuk mengatakan bahwa metoda atau pendekatan mereka tidak ada sangkut pautnya dengan metafisik.

Kaum analis masa kini pada umumnya adalah empiris, dan kebanyakan mereka berpendirian bahwa suatu pernyataan itu 'berarti' jika ia dapat dilihat kebenarannya secara empiric atau jika pernyataan itu hanya mengenai bagaimana suatu istilah itu dipakai. Pernyataan yang tidak didasarkan atas pengalaman dan tidak dapat dibuktikan dianggap '*nonsense*' atau hanya mempunyai fungsi yang *non-kognitif*.

Filsafat itu pada dasarnya hanya membicarakan bahasa; dengan kata lain, jika seorang filosof telah memutuskan bahwa suatu pernyataan itu berarti, dan memberitakan sesuatu tentang alam, maka pada gilirannya para ahli sains untuk menguji kebenaran pernyataan tersebut. Dalam hal ini, yang baru adalah bahwa perhatian diarahkan kepada analisa dan kritik; sintesis dan pandangan yang sinoptik (ikhtisar) dikesampingkan; metafisika dan filsafat spekulatif ditolak.

E. Filsafat Analitik dan Persoalan Tentang Pengetahuan

Terdapat beberapa soal yang dihadapi oleh filosof analitik, antara lain: apakah yang dimaksudkan dengan arti (*meaning*) dan pembuktian kebenaran (*verification*). Bagaimana kita berusaha menjelaskan bahasa dengan melalui analisa? Apakah implikasi jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Banyak ilmuwan yang telah mengambil bagian dalam perdebatan atas persoalan di atas. Diantara para ilmuwan tersebut ada dua orang yang menonjol, yaitu Ludwig Wittgenstein dan A.J. Ayer. Dua orang tersebut telah mempunyai pengaruh yang besar dan telah menyajikan pandangan filsafatnya secara sistematis.

1. Ludwig Wittgenstein (1889-1951)

Pada abad ke-20, hanya sedikit filosof yang mempunyai pengaruh lebih mendalam terhadap filsafat atau perhatian yang lebih besar terhadap soal-soal linguistik selain **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951). Ia dilahirkan di Wina, belajar di Austria dan Cambridge University di Inggris dan mendapat pengaruh dari Bertrand Russell dan G.E. Moore. Ia menghasilkan dua sistem pemikiran yang orisinal, pertama dalam karangannya *Tractatus*, dan kedua dalam bukunya yang berjudul *Philosophical Investigations*.

Tractatus merupakan uraian tentang kondisi-kondisi di mana bahasa mempunyai arti serta dapat memiliki kebenaran. **Kalimat yang berarti adalah gambaran tentang keadaan, suatu proposisi adalah gambaran tentang realitas**, akan tetapi dalam tiap-tiap gambaran harus ada hubungan satu sama lain, antara gambaran dan keadaan yang dilukiskannya. **Teori gambaran (picture theory)** dari proposisi adalah pokok dalam tingkatan-tingkatan pikirannya yang permulaan. Untuk memahami suatu kalimat kita harus mengetahui '*referen*' atau keadaan yang kalimat tersebut meminta perhatian kita. Pernyataan-pernyataan yang dapat diterapkan di dunia harus memenuhi persyaratan-persyaratan yang tepat; jika tidak maka pernyataan-pernyataan itu adalah *nonsense*. **Wittgenstein** memberi cap *nonsense* kepada **pernyataan-pernyataan para ahli metafisika tradisional dan ahli teologi, begitu juga kata-kata para ahli mistik**.

Dengan keluarnya tulisan **Wittgenstein** yang kedua *Philosophical Investigations*, filsafat analitik menyesuaikan diri dengan pandangan baru. Ia tetap ada kaitannya dengan bahasa, akan tetapi Wittgenstein melihat watak bahasa dengan pandangan baru. Perhatian Wittgenstein sekarang adalah bahwa **bahasa itu mempunyai beberapa fungsi**, oleh karena itu perhatian harus **dialihkan dari logika dan penyusunan bahasa yang sempurna kepada pemakaian bahasa sehari-hari**.

Sebagian besar isi kandungan buku *Philosophical Investigations* diarahkan untuk menjelaskan konsep mengenai **tata permainan bahasa (language-game)**. Tata permainan bahasa ini adalah proses menyeluruh penggunaan kata, termasuk juga pemakaian bahasa yang sederhana sebagai suatu bentuk permainan. Konon istilah 'tata permainan bahasa' timbul sebagai suatu gagasan ketika pada suatu hari Wittgenstein melihat pertandingan sepak bola. Tiba-tiba melintas dalam pikirannya bahwa sesungguhnya dalam bahasa, kita pun terlibat dalam suatu bentuk permainan kata (Mustansyir, 2007:102).

Setiap ragam permainan bahasa itu mengandung aturan tertentu yang mencerminkan ciri khas dari corak permainan bahasa yang bersangkutan. Oleh karena itu, perhatian kita di sini diarahkan untuk membandingkan

keanekaragaman (*pluriformitas*) alat-alat dalam bahasa dan cara penggunaannya, keanekaragaman itu meliputi jenis-jenis kata dan kalimat.

Bahasa mempunyai bermacam-macam penggunaan dan kita perlu menyelidiki bagaimana kata-kata kunci dan ekspresi-ekspresi berfungsi dalam bahasa sehari-hari. Dengan menggunakan bahasa, kita bermain dengan bermacam-macam permainan, yaitu ketika kita beralih dari suatu cara bahasa (*discourse*) kepada cara lain. Dalam bahasa permainan, kata-kata dapat dipakai untuk **melukiskan**, **memerintah**, dan **mengarahkan** person dan benda-benda atau untuk mengekspresikan suatu lakon dari imajinasi. Suatu bahasa buatan tidak dapat memecahkan persoalan-persoalan yang timbul dari pemakaiannya, malah dapat mengakibatkan distorsi yang serius serta pandangan-pandangan sepihak. Bahasa biasa dapat dijadikan obyek untuk program analisa yang luas dan ketat.

Dengan mengakui fungsi-fungsi bahasa yang bermacam-macam, Wittgenstein mengubah tugas filsafat. Berlainan dengan kelompok positivis ia tidak menolak pernyataan-pernyataan metafisika secara mutlak. Kita membawa kembali kata-kata '**dari pemakaian metafisika kepada pemakaian sehari-hari**'. Dalam filsafat kita tidak menarik kesimpulan. Filsafat hanya menyatakan apa yang diterima oleh setiap orang. Dengan begitu filsafat tidak memberikan tambahan informasi baru, tetapi menambah jelas dengan lukisan yang teliti dari bahasa (Titus, dkk., 1984: 372).

2. Alfred Jules Ayer (1910-1989)

Setelah menyelesaikan sekolahnya di Eton dan Oxford, Alfred Jules Ayer (1910-1989) sempat masuk ke Universitas of Vienna untuk mempelajari logika positivisme. Setelah kembali ke Oxford sebagai dosen, ia menerbitkan bukunya yang berjudul *Language, Truth and Logic* (1936). Buku ini sangat besar pengaruhnya dan mengakui hutang budinya kepada Russel, Wittgenstein, Kelompok Wina, serta empirisme Berkeley dan Hume. Karangan-karangan Ayer yang kemudian berbicara sekitar logika, keadaan mental, dan ide tentang person.

Sebagai latar belakang dari beberapa pandangan Ayer, perlu melihat hubungannya dengan Immanuel Kant. Menurut Kant, yang mempunyai pengaruh besar terhadap pemikiran modern adalah apa yang dinamakan **proposisi analitik**, yakni **proposisi di mana predikatnya sudah tercakup dalam subyek**. Sebagai contoh: “**Angsa putih itu warnanya putih**” dan “**Semua jejak adalah laki-laki**”. Di sini, predikat hanya menunjukkan sesuatu yang sudah tercakup dalam subyek, predikat hanya menunjukkan sifat-sifat subyek.

Disamping pernyataan analitik, terdapat pula **proposisi sintetik** yang **tak dapat diuji kebenarannya dengan cara mengalisa pernyataan**. Umpamanya: “jam ini dibuat dari emas”, “ada satu meja di kamar saya”. Putusan sintetik menggabungkan dua ide dalam suatu hubungan proposisi yang memberi tahu kita sesuatu tentang alam (dan bukan tentang bagaimana kita harus memakai kata-kata) dan **harus diuji kebenarannya secara empiris**, dinamakan *proposisi sintetik*.

Walaupun Kant mengatakan bahwa kebanyakan proposisi sintetik dapat diuji kebenarannya secara indrawi, ia berpendapat bahwa **ada beberapa proposisi sintetik yang apriori**, yakni diketahui kebenarannya sebelum dicoba dan tidak hanya bersandar kepada pengalaman untuk membuktikan kebenarannya. Kant member contoh “*proposisi sintetik apriori*” misalnya: “**tiap kejadian ada sebabnya**”. Proposisi sintetik apriori mesti benar dan ia memberi informasi tentang alam (Titus dkk, 1984: 374).

Dalam membicarakan fungsi filsafat, Ayer menyatakan bahwa seorang filosof harus tidak mencoba memformulasikan kebenaran spekulatif, atau mencari prinsip-prinsip pertama atau mengadakan pertimbangan-pertimbangan apriori tentang validitas keyakinan-keyakinan empiris. Ia harus membatasi dirinya kepada usaha-usaha penjelasan dan analisa. Ia juga menyatakan “proposisi-proposisi filsafat bukannya faktual, akan tetapi bersifat linguistik, artinya ia tidak melukiskan tindakan obyek-obyek fisik atau mental: proposisi tersebut menunjukkan definisi-definisi atau akibat-akibat formal dari definisi. Oleh sebab itu, kita dapat mengatakan bahwa filsafat adalah suatu bagian dari logika (Titus dkk, 1984: 375).

Kelompok logikal analis yang membatasi pengetahuan kepada pernyataan tentang fakta-fakta yang dapat dilihat dapat dikatakan bahwa mereka itu mengingkari segala sesuatu. Disamping pernyataan-pernyataan analitik, mereka tidak akan menerima sesuatu yang tidak dapat diuji kebenarannya dengan pengamatan empiris. Mereka menolak tesis metafisik yang mengatakan bahwa terdapat pengetahuan tentang realitas yang mengatasi dunia sains dan *common sense*. Apakah artinya itu? Banyak dari filsafat tradisional yang ditolak dan konsep seperti wujud (being), realitas, Tuhan, tujuan adanya manusia, semua itu dikesampingkan dan dianggap tidak ada artinya, demikian juga etika normatif. Ayer menyatakan:

Kalau saya menyatakan bahwa suatu macam tindakan adalah benar atau salah, saya tidak mengadakan suatu pernyataan faktual, atau pernyataan tentang pikiran saya. Saya hanya mengekspresikan perasaan tertentu tentang moral. Dan orang yang menentang saya, ia juga hanya mengekspresikan perasaan moralnya. Oleh karena itu, pertanyaan siapa yang benar di antara kita, tidak mengandung arti sama sekali. Sebabnya adalah baik ia maupun saya, tidak mengatakan suatu proposisi yang sungguh-sungguh. Sekarang kita dapat melihat mengapa mustahil untuk

mencari ukuran bagi menentukan validitas pertimbangan-pertimbangan moral... Karena pertimbangan-pertimbangan tersebut sama sekali tidak mempunyai validitas obyektif. Jika suatu kata tidak memberikan pernyataan sama sekali, maka tidak ada artinya jika kita menanyakan apakah yang dikatakan itu benar atau salah. Semua itu hanya merupakan ekspresi perasaan, yang tidak dapat dibuktikan kebenarannya; seperti keluhan karena sakit atau suatu perintah juga tidak dapat dibuktikan kebenarannya, oleh karena semua itu tidak merupakan proposisi yang sesungguhnya (Titus dkk, 1984: 376).

Proposisi-proposisi metafisik, teologi, dan etika, dianggap sebagai tidak berarti. Proposisi-proposisi tersebut hanya merupakan emosi, tak dapat diuji dan tidak memberikan pengetahuan, demikian kata Ayer. Bagi Ayer, proposisi-proposisi seperti itu tidak dapat dianalisa bukan hanya lantaran tidak dapat diverifikasi secara empiric, tetapi juga karena bentuk-bentuk peristiwa tidak mungkin mengena untuk dikatakan benar atau salahnya.

Prinsip Verifikasi. Ayer, sebagai salah seorang penganut dan penerus generasi Positivisme Logik, menyadari adanya kelemahan yang terkandung dalam prinsip-prinsip verifikasi yang diajukan oleh **Moritz Schlick**. Schlick misalnya menafsirkan **verifikasi** ini dalam pengertian-pengertian empirik secara langsung bahwa hanya proposisi yang mengandung istilah yang diangkat langsung dari obyek yang diamati (ini dinamakan kalimat protokol) itulah yang benar-benar mengandung makna. Bagi Schlick, bahwa salah satu cara pengetahuan itu dimulai dengan pengamatan peristiwa. Peristiwa itu terlihat dalam kalimat protokol dan inilah yang menjadi permulaan bagi ilmu.

Ayer memperluas prinsip verifikasi dalam pengertiannya bahwa “prinsip verifikasi itu merupakan pengandaian untuk melengkapi suatu kriteria, sehingga melalui kriteria tersebut dapat ditentukan apakah suatu kalimat itu mengandung makna atau tidak”. Melalui prinsip verifikasi ini tidak hanya kalimat yang teruji secara empirik saja yang dapat dianggap bermakna, tetapi juga kalimat yang dapat dianalisis. Hal ini ditegaskan dalam suatu pernyataan “suatu cara yang sederhana untuk merumuskan hal itu adalah dengan mengatakan bahwa suatu kalimat mengandung makna, jika dan hanya jika proposisi yang diungkapkan itu dapat dianalisis atau dapat diverifikasi secara empirik” (Mustansyir, 2007:82).

Menurut pandangan Ayer, prinsip verifikasi seperti yang diajukan oleh Schlick merupakan verifikasi dalam arti yang ketat, sementara yang ia lakukan masuk dalam verifikasi yang longgar atau lunak. Kedua macam verifikasi tersebut dijelaskan oleh Ayer, bahwa verifikasi yang ketat, yaitu sejauh kebenaran suatu proposisi itu didukung oleh pengalaman secara meyakinkan. Sedangkan verifikasi dalam arti longgar atau lunak, yaitu jika suatu proposisi itu mengandung kemungkinan bagi pengalaman atau merupakan pengalaman

yang memungkinkan. Melalui kedua macam pengertian ini, Ayer telah membuka kemungkinan untuk menerima pernyataan dalam bidang sejarah (masa lampau) dan juga prediksi ilmiah sebagai pernyataan yang mengandung makna (Mustansyir, 2007:83).

Proposisi Analitik. Sebagaimana telah dirumuskan Ayer, bahwa suatu kalimat mengandung makna jika ada dan hanya jika proposisi yang diungkapkan itu dapat dianalisis atau diverifikasi secara empirik. Ini berarti ada dua macam proposisi, yaitu **proposisi empirik** dan **proposisi analitik**. Bagi Ayer, proposisi empirik lebih mudah dipahami, karena ia dikaitkan langsung dengan pengalaman yang pasti atau pengalaman yang mungkin. Menurut Ayer, proposisi empirik adalah seluruh hipotesa yang mengandung kemungkinan untuk disahkan atau ditolak dalam pengertian pengalaman yang sebenarnya. Dalam proposisi empirik itu kita dihadapkan pada bentuk-bentuk peristiwa atau kenyataan yang memungkinkan untuk diverifikasi, baik yang disahkan maupun yang ditolak, secara empirik.

Apabila ada pernyataan yang berbunyi: “Fakultas Ilmu Sosial memiliki enam jurusan dan delapan program studi”, ini merupakan proposisi empirik, karena mengandung kemungkinan untuk diverifikasi. Apabila dalam pembuktian ditemukan kenyataan yang sesuai dengan pernyataan, maka berarti pernyataan itu dapat diterima. Berbeda halnya dengan proposisi analitik, kebenaran atau ketidakbenarannya tidak didasarkan pada pengalaman. Apa yang dimaksud Ayer dengan proposisi analitik yaitu, proposisi yang:

- a. Benar melalui pembatasan –semata-mata benar berdasarkan makna yang terkandung dalam susunan simbolnya;
- b. Tidak didasarkan pada pengalaman, melainkan berdasarkan pada ‘a priori’ (pengetahuan yang diperoleh melalui cara berpikir logis);
- c. Mengandung kepastian dan keniscayaan, yaitu yang dinamakan ‘tautologi’ (suatu pernyataan yang secara logis bersifat mesti benar);
- d. Mengandung makna sejauh proposisi yang bersangkutan didasarkan pada penggunaan istilah yang pasti, jadi maknanya terletak pada bahasa atau ungkapan verbal.

Dengan demikian jelaslah bahwa ciri proposisi analitik terletak pada susunan simbolnya, atau bentuk a priori, atau bentuk tautologi, ataupun ungkapan verbal (penggunaan istilah yang pasti).

Menurut Ayer, suatu proposisi analitik yang semata-mata berdasarkan simbolnya dapat dijumpai dalam matematika. Apabila dikatakan $3+5=8$, maka proposisi itu semata-mata tergantung pada fakta bahwa ungkapan simbol $3+5$ adalah sinonim dengan 8.

Kebenaran proposisi analitik yang didasarkan pada a priori artinya, penjelasan yang sama merupakan pegangan untuk setiap kebenaran a priori

lainnya. Pengetahuan yang diperoleh berdasarkan refleksi logis (a priori) mengenai pengertian bahwa “setiap spesialis mata adalah seorang dokter mata, tergantung pada fakta bahwa symbol ‘dokter mata’ itu secara logis sama artinya dengan ‘spesialis mata’.

Proposisi analitik yang mengandung kepastian dan keniscayaan tautologi, berarti mengandung kepastian yang sudah memang semestinya. Misalnya ‘semua manusia pasti mati’. Pernyataan semacam itu merupakan tautologi, karena ‘mati’ merupakan sifat yang sudah semestinya ada pada manusia.

Sedangkan proposisi analitik yang didasarkan pada penggunaan istilah yang pasti maksudnya adalah ‘proposisi analitik itu termasuk proposisi yang tidak mempunyai kandungan faktual’. Misal: ‘Beberapa jenis serangga itu parasit atau kalau tidak, tidak ada satu pun serangga yang parasit’. Dalam hal ini yang diperlukan adalah menganalisis istilah, bukan melakukan pengamatan untuk mendapatkan ada atau tidaknya serangga yang parasit. (Mustansyir, 2007:83-86).

Implikasi Prinsip Verifikasi Bagi Filsafat. Seperti telah disebutkan di atas, proposisi-proposisi metafisik, teologi, dan etika, dianggap sebagai tidak berarti. Proposisi-proposisi tersebut hanya merupakan emosi, tak dapat diuji dan tidak memberikan pengetahuan. Menurut positivisme logis, pernyataan-pernyataan metafisika, etika, dan teologi hanya mengungkapkan reaksi emosional terhadap kehidupan, tetapi tidak menyatakan apa-apa yang ada atau yang terjadi, dengan kata lain tidak mengomunikasikan informasi. Jadi kalau ada seorang teolog mengatakan bahwa ‘Tuhan itu menciptakan alam sesesta dalam enam masa’, maka bagi seorang penganut positivisme logis menganggap pernyataan semacam itu tidak menghadirkan informasi apa pun.

Implikasi lain yang ditimbulkan oleh penerapan prinsip verifikasi ini berkaitan dengan kedudukan filsafat bagi ilmu pengetahuan. Menurut para penganut positivisme logis, tugas filsafat bukanlah menetapkan praandaian-praandaian bagi ilmu pengetahuan. Filsafat tidak memiliki tugas positif seperti yang dimiliki ilmu-ilmu pengetahuan empiric. Fungsi filsafat itu melulu bersifat kritik. Ini merupakan konsekuensi logis penerapan prinsip verifikasi ke dalam bidang filsafat, sehingga kriteria ilmiah adalah sesuatu yang dapat diverifikasi. Dengan demikian kedudukan filsafat dalam hal ini tidak lebih daripada sebagai pendamping ilmu pengetahuan belaka (Mustansyir, 2007:90-91).

BAB VII

MANUSIA dan SEJARAH: Dalam Pandangan Ernst Cassirer

Dalam dunia modern, demikian menurut Ortega y. Gasset, kita menyaksikan **runtuhnya metafisika klasik**, dan ia pun menyatakan:

Alam ialah suatu benda, benda besar, yang **tersusun dari banyak benda kecil**. Apa pun perbedaan yang terdapat di antara benda-benda, semua benda itu mengandung inti dasar yang sama, yang berupa **kenyataan bahwa benda-benda itu ada**. Ia bukan hanya menunjuk pada adanya benda-benda itu, bahwa mereka tampil di hadapan kita, tetapi juga bahwa benda-benda itu memiliki **struktur** atau konsistensi yang **tetap dan terberi**... Ungkapan lain untuk itu adalah **kodrat**.

Tugas **ilmu alam** ialah menembus ke balik hal-hal yang berubah-ubah, ke susunan atau kodrat yang bersifat permanen itu... Kini kita tahu bahwa seluruh keajaiban ilmu alam, biarpun pada prinsipnya tak ada habisnya, selalu harus berhenti sama sekali di depan gerbang **realitas hidup manusia yang ajaib** ini. Mengapa? Ketika semua benda telah menyerahkan sebagian besar rahasianya kepada ilmu alam, realitas hidup manusia mempertahankan rahasianya mati-matian –Mengapa?. Keterangan mengenai hal ini haruslah **mendalam, menukik hingga akar-akarnya**.

Kiranya, paling tidak bisa dikatakan: **manusia** bukanlah benda, **maka tidak mengena kalau kita bicara tentang kodrat manusia, manusia tidaklah memiliki kodrat... Hidup manusia... bukanlah suatu benda, maka tak punya kodrat**, sehingga kita harus membangun pemikiran berdasarkan istilah-istilah, kategori-kategori, dan konsep-konsep yang berbeda secara radikal dengan keterangan-keterangan atas gejala-gejala materi... Sudah saatnya kita **membebaskan diri dari naturalisme: “Manusia tidak memiliki kodrat, yang dipunyainya adalah sejarah”** (Cassirer, 1990: 259-260).

Sejak **Immanuel Kant** menulis bukunya yang berjudul *Kritik atas Rasio Murni*, dualisme antara **ada** dan **menjadi** dipandang sebagai dualisme logis, bukannya dualisme metafisis. Manusia tidak lagi berbicara tentang ‘**dunia perubahan mutlak**’ yang bertentangan dengan dunia lain, ‘**dunia ketetapan mutlak**’. Manusia tidak lagi menganggap **substansi** dan **perubahan** sebagai ‘bidang-bidang ada’ yang berlainan, melainkan sebagai

kategori-kategori --sebagai kondisi-kondisi pengandaian bagi pengetahuan empiris. Kategori-kategori ini merupakan prinsip-prinsip universal, tidak terbatas pada obyek-obyek pengetahuan yang tertentu saja.

Dalam semua bentuk pengalaman manusiawi, akan ditemukan **kategori-kategori**, demikian dikatakan oleh Cassirer (1990:261). Sesungguhnya, dunia **sejarah** pun tidak dapat dipahami dan ditafsirkan dari sudut perubahan semata-mata. Dunia **sejarah** pun mengandung unsur **substansial**, **unsur ada** --meski tak boleh dirumuskan dengan cara yang persis sama dengan dunia fisik. Tanpa unsur **substansial** ini, maka tak mungkin berbicara, sebagaimana dinyatakan oleh **Ortega y. Gasset**, tentang **sejarah sebagai suatu sistem** (Cassirer, 1990: 261). Sebuah sistem senantiasa mengandaikan, walaupun bukan **identitas dalam hal kodrat**, sekurang-kurangnya **identitas dalam hal struktur**.

Sebenarnya **identitas struktural** ini selalu digaris bawahi oleh para sejarawan besar. Mereka menunjukkan bahwa **manusia mempunyai sejarah karena manusia mempunyai kodrat**. Itulah pendirian para sejarawan Renaisans, seperti **Machiavelli**, dan banyak didukung oleh sejarawan modern. Di balik arus waktu dan di belakang beraneka corak kehidupan manusia, mereka berharap **bisa menggali ciri-ciri konstan kodrat manusia**. Dalam *Thought on World History*, **Jakob Burckhardt** merumuskan **tugas sejarawan** adalah untuk mengetahui dengan pasti **unsur-unsur konstan yang selalu berulang dan tipikal** (Cassirer, 1990: 261).

1. Kesadaran Historis

Apa yang disebut dengan '**kesadaran historis**' adalah hasil dari peradaban manusia yang relatif baru. Sebelum tampilnya para tokoh sejarawan Yunani, kesadaran itu belum muncul. Bahkan para pemikir Yunani masih belum mampu mengajukan **analisis filsafat yang bercorak khas pemikiran historis**. Analisis semacam itu baru muncul abad-abad kedelapan belas. Konsep sejarah untuk pertama kali mencapai kematangannya dalam karya **Gambattista Vico** dan **Herder**. Waktu pertama kali **sadar akan persoalan waktu**, waktu manusia tidak lagi terkungkung oleh lingkaran yang sempit berupa keinginan-keinginan dan kebutuhan-kebutuhan sesaat, waktu ia mulai mempersoalkan **asal-usul benda-benda, manusia baru bisa menemukan asal-usul mitis, bukan asal-usul historis**. Untuk memahami dunia fisik maupun dunia sosial, manusia harus memproyeksikan pada masa lampau yang mitis.

Dalam mitos, manusia dapat menemukan usaha-usaha awal untuk menentukan urutan-urutan **kronologis** benda-benda dan peristiwa-peristiwa, **kosmologi** dan **silsilah dewa-dewa dan manusia**. Namun kosmologi dan

geneologi itu tidak merupakan pembedaan historis dalam arti yang sesungguhnya. Masa **lampau, masa kini, dan depan, tetap terikat menjadi satu**, membentuk kesatuan yang tak terbedakan dan keseluruhan yang seragam. **Waktu mitis tidak memiliki struktur tertentu**, masih tetap berupa “**waktu kekal**”. Dari sudut kesadaran mitis, **masa lampau tidak pernah hilang, selalu masih ada kini dan di sini**. Ketika manusia mulai menguraikan jalinan imajinasi mitis yang demikian kompleks, ia merasa terlempar ke dunia baru, ia mulai menyusun konsep baru tentang kebenaran.

Kita bisa menelusuri masing-masing tahap dalam proses ini, apabila mempelajari perkembangan pemikiran historis Yunani sejak **Herodotus** sampai **Thucydides**. **Thucydides** merupakan pemikir pertama yang mengamati dan melukiskan sejarah jamannya sendiri dan **meninjau masa lalu dengan pikiran yang kritis dan jernih**. Ia pun sadar bahwa langkahnya itu merupakan langkah yang baru dan menentukan. Ia yakin bahwa **pemisahan antara pemikiran mitis dengan historis, antara legenda dan kebenaran**, adalah ciri khas yang akan membuat karyanya bernilai abadi. Dalam satu uraian singkat tentang riwayat hidupnya, **Ranke** berkisah bagaimana ia mula-mula menyadari panggilan hidupnya sebagai sejarawan. Di masa muda, ia sangat tertarik oleh tulisan-tulisan roman-historis Walter Scott, dan ia amat terkejut ketika mengetahui bahwa deskripsi Scott ternyata amat bertentangan dengan fakta-fakta historis.

2. Fakta dan Kebenaran Historis

Merumuskan **kebenaran historis** sebagai 'kesesuaian dengan fakta-fakta' (*adaequatio res et intellectus*) bagaimana pun bukanlah merupakan pemecahan masalah yang memuaskan. Tetapi, **apakah fakta historis itu?** Setiap **kebenaran faktual** mengandung **kebenaran teoritis**. Apabila berbicara tentang fakta, kita tak hanya mengacu kepada data indrawi langsung. Kita berpikir tentang **fakta empiris** atau boleh dikatakan **fakta obyektif**. Obyektivitas ini tidak muncul begitu saja, melainkan selalu melibatkan aksi dan proses pertimbangan yang kompleks. Bila ingin mengetahui perbedaan antara fakta-fakta ilmiah, antara fakta-fakta fisika, biologi, dan sejarah, kita harus mulai dengan analisis putusan-putusan (proposisi-proposisi).

Apa yang membedakan fakta fisik dengan fakta historis? Keduanya dianggap sebagai bagian-bagian dari suatu realitas empiris. Pada keduanya dikenakan kebenaran obyektif. Namun bila akan memastikan sifat kebenaran ini, maka harus melalui jalan yang berbeda. **Fakta fisik ditentukan oleh observasi dan eksperimen**. Proses obyektifikasi ini mencapai tujuannya bila berhasil melukiskan suatu gejala dengan bahasa matematika, dengan bahasa angka-angka. Suatu gejala yang tidak dapat dilukiskan dengan cara seperti itu,

yang tidak dapat disentuh oleh proses pengukuran, bukanlah bagian dari dunia fisik. Sewaktu merumuskan tugas fisika, **Max Planck** mengatakan bahwa fisika harus mengukur hal-hal yang dapat diukur dan membuat terukur hal-hal yang tak terukur.

Apabila seorang fisikawan meragukan hasil eksperimennya, ia bisa mengulang dan memperbaikinya. Ia setiap saat bisa memperoleh obyeknya, siap untuk menjawab pertanyaan-pertanyaannya. Tapi **bagi seorang sejarawan**, masalahnya jadi berbeda. **Fakta-fakta historis terdapat pada masa lalu dan masa lalu tidak pernah kembali.** Kita tidak dapat merekonstruksikannya; kita tidak dapat lagi menghidupkannya sekadar dalam arti fisik atau obyektif. Apa yang dapat dilakukan hanyalah 'mengingatnya' -- mengadakannya lagi secara 'ideal'. **Rekonstruksi ideal**, bukan observasi empiris, **merupakan langkah pertama dalam pengetahuan historis.**

Apa yang disebut **fakta ilmiah** selalu merupakan jawaban atas persoalan ilmiah yang sebelumnya sudah dirumuskan lebih dahulu. Tetapi, kemanakah seorang sejarawan harus menghadapkan pertanyaan-pertanyaannya? Padahal, ia tidak dapat menghadapi peristiwa-peristiwa sendiri, ia tidak dapat memasuki corak-corak kehidupan yang sudah silam. Terhadap sasaran penelitiannya, ia hanya memiliki **pendekatan yang tidak langsung.** Ia harus **memeriksa sumber-sumbernya**, tetapi sumber-sumbernya itu bukanlah benda-benda fisik dalam arti yang biasa. Sumber-sumber itu memuat momen baru yang khas.

3. Sejarah dan Dunia Simbol (Sumber Sejarah)

Sejarawan, seperti halnya fisikawan, hidup dalam dunia material. Namun apa yang pertama kali diperoleh dalam penelitiannya bukanlah dunia obyek-obyek fisik, melainkan **semesta simbolis** --dunia simbol-simbol. Maka pertama-tama seorang sejarawan harus belajar membaca simbol-simbol itu. Setiap fakta historis, betapapun sederhana tampaknya, hanya dapat ditentukan dan dipahami apabila diawali dengan analisa simbol semacam itu. Obyek-obyek langsung dan yang pertama-tama dihadapi oleh pengetahuan sejarah bukanlah benda-benda atau peristiwa-peristiwa melainkan **dokumen-dokumen atau monumen-monumen.** Hanya dengan perantaraan dan campur tangan data-data simbolis itu, sejarawan dapat memahami data-data historis yang sesungguhnya --peristiwa-peristiwa dan manusia masa lalu.

Sebelum mendiskusikan lebih jauh, ada sebuah contoh yang kongrit dan khas. Sekitar tiga puluh lima tahun yang lalu, di Mesir --di reruntuhan sebuah rumah--ditemukan papyrus Mesir kuno. Termuat dalam papyrus itu beberapa inskripsi yang berupa catatan-catatan seorang pengacara sehubungan dengan profesinya, berisi rancangan surat wasiat, kontrak-kontrak hukum dan lainnya.

Sampai di sini, papyrus itu sekedar bagian dunia material, dalam arti tidak memiliki makna historis dan, katakanlah, eksistensi historis.

Namun kemudian di bawah teks pertama ditemukan teks kedua yang, sesudah melalui pengkajian yang cermat, dapat diketahui sebagai bekas peninggalan empat komedi Menander yang sampai saat itu belum dikenal. Pada saat itulah, sifat dan makna naskah kuno itu sepenuhnya berubah. Naskah itu tidak lagi berupa 'seonggok materi'; **papyrus itu menjadi dokumen historis yang amat menarik perhatian dan bernilai tinggi**. Naskah kuno itu harus dihadapkan pada berbagai kajian kritis, pada analisis cermat dalam bidang linguistik, filologi, sastra, dan estetika. Naskah itu tidak lagi semata-mata benda, melainkan benda yang sarat makna.

4. Perbedaan Sains dan Sejarah: Obyek dan Lapangan Penelitian

Semua hal di atas tampak jelas dan tidak dapat dipungkiri. Namun cukup mengherankan karena justru **ciri yang mendasar dari pengetahuan historis ini sama sekali diabaikan** dalam kebanyakan diskusi modern tentang **metode historis** dan **kebenaran historis**. Banyak penulis mencoba mencari perbedaan antara sejarah dan sains dalam logika, **bukannya dalam obyek sejarah**. Mereka memusatkan usaha bagi penyusunan logika-sejarah yang baru. Bagaimanapun, logika adalah hal yang amat sederhana dan seragam. **Dalam mencari kebenaran, sang sejarawan terikat pada hukum-hukum formal yang sama dengan para ilmuwan**. Dalam cara menalar dan berargumen, dalam penyimpulan induktif, dalam meneliti sebab-sebab, ia mengikuti kaidah-kaidah penalaran yang bersifat umum, sama seperti fisikawan atau biolog. Sehubungan dengan kegiatan teoritis dasar dari pikiran manusia ini, tampaknya tidak dapat membeda-bedakan lapangan pengetahuan manusiawi.

Betapun bermacam-macam obyek pengetahuan manusiawi, bentuk-bentuk pengetahuan selalu menunjukkan kesatuan intern dan keseragaman logika. **Pemikiran historis dan ilmiah dapat dibedakan bukan karena bentuk logikanya, melainkan karena sasaran dan lapangan penelitiannya**. Bila ingin mengemukakan perbedaan itu, maka tidaklah cukup dengan mengatakan bahwa ilmuwan berurusan dengan obyek-obyek masa kini, sedangkan sejarawan dengan obyek-obyek masa lampau. Perbedaan semacam itu dapat menyesatkan. Ilmuwan pun, seperti halnya sejarawan, dapat meneliti asal-usul benda-benda sampai jauh ke masa lampau.

Apa yang disebut dengan '**makna historis**' tidaklah kemudian mengubah sosok suatu benda, tidak juga menunjukkan adanya kualitas baru di dalamnya. Tetapi **makna itu memberi kedalaman baru kepada benda-benda dan masa lampau tersebut**. Bila seorang ilmuwan ingin menelusuri

masa lampau, ia tidak memakai konsep-konsep atau kategori-kategori lain selain yang berasal dari pengamatan-pengamatannya atas masa kini. Ia menghubungkan masa kini dengan masa lampau dengan cara menelusuri ke belakang rangkaian sebab-akibat. Ia mempelajari jejak-jejak material yang ditinggalkan oleh masa lampau kepada masa kini. Ini misalnya merupakan metode geologi atau paleontologi.

Sejarah juga harus mulai dengan jejak-jejak ini, karena tanpa itu sejarah tidak bisa melangkah setapak pun. Namun ini baru merupakan langkah pertama dan merupakan persiapan. Terhadap **rekonstruksi empiris** atau **rekonstruksi aktual** ini, sejarah menambahkan **rekonstruksi simbolis**. Sang sejarawan harus **belajar membaca dan menafsirkan dokumen-dokumen dan menumen-monumen tidak semata-mata sebagai sisa-sisa masa lampau yang 'bungkam', tetapi sebagai pesan-pesan masa lampau yang 'berbicara', pesan-pesan yang dalam bahasanya sendiri berbicara kepada kita.**

Isi simbolis pesan-pesan itu bagaimanapun tidak seketika dapat diamati. Para linguistikawan, filolog, dan sejarawan lah yang bertugas untuk membuat pesan-pesan itu 'berbicara' kepada kita. Di sinilah **letak perbedaan fundamental** antara karya-karya para sejarawan dengan geolog, **tidak pada struktur logika pemikiran historis, melainkan pada tugas khusus, pada tugas istimewanya.**

5. Filsafat Sejarah --Kebenaran Historis

Diantara para perintis **filsafat sejarah** modern, **Herder** memiliki pengertian paling jelas menyangkut sisi proses historis ini. Karyanya tidak hanya merupakan '**pengumpulan kembali**' (*recollection*) masa lampau, tetapi juga '**kebangkitan kembali**' (*resurrection*) masa lampau. **Herder** memang bukan sejarawan dalam arti yang lazim. Ia tidak mewariskan karya sejarah yang besar, namun demikian, ia merupakan **perintis cita-cita baru mengenai kebenaran historis**. **Herder** memiliki kemampuan pribadi untuk **menghidupkan lagi masa lampau**, untuk membuat 'bicara' lagi semua kepingan dan sisa hidup moral, religius, dan khurafat (Cassirer, 1990: 270).

Friederich Schlegel menyebut **sejarawan** sebagai **nabi restrospektif**. Ada juga nabi tentang masa lampau, yang **mewahyukan kehidupan masa lampau yang tersembunyi**. Sejarah tidak bisa meramalkan peristiwa-peristiwa yang bakal terjadi; sejarah hanya bisa menafsirkan masa yang sudah silam. Namun **hidup manusia ialah suatu organisme**, unsur-unsur di dalamnya saling memuat dan saling menerangkan. Akibatnya, **pemahaman baru atas masa lampau sekaligus memberi prospek masa depan baru**. Pada gilirannya, ini akan merupakan dorongan bagi hidup intelektual dan sosial.

Kaitan antara masa kini dengan masa lampau tidaklah dapat diingkari, namun dari sini dapat ditarik kesimpulan-kesimpulan yang sangat berbeda menyangkut kepastian dan nilai pengetahuan historis. Dalam filsafat dewasa ini **Benedetto Croce** termasuk tokoh historisme paling radikal (Cassirer, 1990: 271). Baginya, **sejarah bukan hanya sebagian realitas melainkan seluruh realitas**. Tesisnya bahwa **semua sejarah adalah kontemporer** membawa kepada identifikasi penuh filsafat dan sejarah. Disamping realitas historis, tidak ada realitas lain. Tidak ada obyek lain bagi pemikiran filosofis selain sejarah.

Bila digunakan secara tepat, **kesadaran masa lalu akan memberi wawasan lebih bebas terhadap masa kini dan memperbesar tanggung jawab terhadap masa depan**. Manusia tidak dapat membangun masa depan tanpa menyadari kondisi-kondisi masa kini dan pembatasan-pembatasan masa lampau. Dalam tradisi orang melompat, biasanya ia mundur dulu untuk mengambil ancang-ancang, dan kemudian melompat menuju lompatan ke depan.

Kesatuan dan kontinuitas yang demikian akan semakin jelas apabila melihat perkembangan dalam lapangan intelektual. Tak seorang pun dapat menulis sejarah matematika atau sejarah filsafat, bila tidak punya pengertian mengenai problema-problema sistematis kedua ilmu itu. Fakta-fakta masa lampau di bidang filsafat, ajaran-ajaran dan sistem-sistem para pemikir besar, juga tidak akan bermakna bila tidak diinterpretasikan.

6. Interpretasi dalam Sejarah

Proses **interpretasi** dan **reinterpretasi** memang mutlak perlu dalam sejarah pemikiran-pemikiran, tetapi sebaliknya tidak lagi diperlukan benar apabila kita memasuki sejarah riil --sejarah manusia dan tindakan-tindakan manusia. Dalam sejarah riil, seorang sejarawan seakan-akan hanya harus berurusan dengan fakta-fakta nyata, yang jelas, gamblang, yang hanya harus dirangkai agar bisa dipahami. Termasuk dalam hal ini, bahwa sejarah politik pun tidak terluput dari kaidah metodologis yang umum.

Dalam sejarah politik pun, yang menarik perhatian sama sekali bukanlah fakta 'murni'. Kita ingin mengerti bukan saja tindakan-tindakan melainkan pelaku-pelaku. Penilaian kita atas kejadian-kejadian politis tergantung pada konsepsi-konsepsi mengenai orang-orang yang terlibat di dalamnya.

Begitu kita memahami individu-individu itu dalam pengertian baru, maka pikiran kita mengenai kejadian-kejadian itu harus segera diubah. Dalam fisika, fakta-fakta memperoleh keterangan bila kita berhasil menyusunnya dalam **tiga tatanan** berturut-turut: **tatanan ruang, waktu, dan sebab akibat**. Kalau sudah demikian, maka fakta-fakta itu sudah ditentukan atau

terdeterminasikan. Justru determinasi itulah yang dimaksud bila berbicara tentang kebenaran atau realitas sehubungan dengan fakta-fakta fisik.

Obyektivitas fakta-fakta historis terletak pada tataran lain yang lebih tinggi. Di sini pun sejarawan harus memperhatikan tempat dan waktu peristiwa-peristiwa itu terjadi. Namun apabila penelitian sampai pada sebab-sebab peristiwa, maka ada problem baru yang dihadapi. Bila dipahami semua fakta dalam urusan kronologisnya, maka dapat diperoleh **bagan umum dan kerangka sejarah**, tetapi belum kehidupannya yang nyata. Padahal tema pokok dan **tujuan terakhir pengetahuan sejarah adalah pemahaman atas kehidupan manusia**. Dalam sejarah, semua hasil karya manusia serta semua tingkah lakunya dianggap sebagai endapan-endapan kehidupan itu. **Sejarawan hendaknya menyusun kembali endapan-endapan itu menjadi bentuk asalnya, yaitu memahami dan merasakan sumbernya, yakni hidup**.

Dalam hal ini, pemikiran historis bukan sekadar **reproduksi**, melainkan **pembalikan proses historis aktual**. Dalam dokumen-dokumen dan monumen-monumen, dijumpai masa lampau yang sudah memperoleh bentuk tertentu. Manusia tidak dapat menghidupkan hidupnya tanpa terus menerus mengekspresikannya. Cara ekspresi ini amat banyak dan beraneka. Namun semua itu memberi banyak kesaksian tentang satu kecenderungan fundamental. **Teori Plato tentang cinta** mendefinisikan sebagai **hasrat akan keabadian**. Dalam cinta, manusia berusaha meretas belenggu eksistensinya yang individual dan fana. Maka sebuah **kebudayaan bisa dilukiskan sebagai hasil dan anak keturunan cinta Platonis** ini (Cassirer, 1990: 279).

Dalam lapisan budaya yang lebih tinggi, dalam agama, kesenian, sejarah, dan filsafat, proses ini memperoleh corak baru. Manusia mulai melihat adanya kekuatan baru di dalam dirinya. Kekuatan itu membuatnya berani menantang kekuasaan waktu. Ia menyembul dari arus benda-benda semata-mata, berusaha untuk melestarikan dan mengabadikan kehidupan manusia. **Piramida-piramida** di Mesir tampak dibangun bagi **keabadian** itu. Para seniman besar berpikir dan berbicara tentang karya-karya itu sebagai **monumenta aere perennius** (monumen-monumen yang lebih langgeng daripada tembaga).

Namun hasil karya manusia, dari sudut yang sama sekali berbeda, bersifat rentan. Hasil karya manusia rentan terhadap perubahan dan kerusakan, tidak hanya secara material tetapi juga mental. Adanya kenyataan yang demikian membutuhkan **interpretasi** dan **reinterpretasi**. Di sinilah **tugas besar sejarah**. Terhadap obyeknya, pemikiran sang sejarawan menunjukkan hubungan yang jauh berbeda dibanding pemikiran seorang ilmuwan alam. Obyek-obyek material, dalam mempertahankan adanya, tidak tergantung pada karya ilmuwan, namun **obyek-obyek historis hanya sungguh-sungguh ada**

apabila diingat. Sejarawan tidak boleh hanya mengamati obyeknya seperti para ilmuwan, sejarawan harus melestarikan obyeknya.

Sewaktu menulis *Roman History*, **Mommsen**, sebagai ahli sejarah politik dengan warna baru dan modern mengatakan bahwa ia ingin menghadirkan zaman-zaman kuno. Dalam karyanya tersebut Mommsen antara lain ingin menggambarkan dunia Romawi melalui hukum-hukum Romawi sebagai pencerminannya. **'Selama ilmu hukum mengabaikan negara dan masyarakat, dan selama sejarah dan filologi mengabaikan hukum, maka semua ilmu akan tetap sia-sia mengetuki pintu gerbang dunia Romawi'** (Cassirer, 1990: 282).

7. Sejarah dan Sains

Bila tugas sejarah dimengerti sebagaimana di atas, maka akan menimbulkan permasalahan, seperti yang pada dasawarsa terakhir ini banyak didiskusikan. Para filosof modern sering mencoba **menyusun logika yang khusus berlaku untuk sejarah. Ilmu pengetahuan alam**, demikian kata mereka, didasarkan pada **logika universal**, sedangkan **sejarah didasarkan pada logika individual. Windelband** mengemukakan bahwa putusan ilmu bersifat **nomothetis**, sedangkan **putusan sejarah bersifat idiographis**. Pada yang pertama memberi hukum-hukum umum, sedang yang kedua **membeberkan fakta-fakta partikular**. Perbedaan ini menjadi dasar seluruh teori **Rickert** tentang pengetahuan historis.

Di dalam **pengetahuan sejarah, kedua unsur di atas tidak mungkin dipisahkan**. Suatu putusan selalu merupakan **kesatuan sintesis** di antara kedua momen tersebut, mengandung baik unsur **universalitas maupun partikularitas**. Kedua unsur itu tidak saling bertentangan; satu sama lain memuat dan saling meresapi. Universalitas bukanlah istilah yang mengacu pada bidang tertentu, melainkan menyatakan sifat hakiki, fungsi pemikiran. Pikiran senantiasa bersifat universal. Di sisi lain, deskripsi tentang fakta-fakta partikular, tentang 'kini' dan 'di sini', sama sekali bukan privilege sejarah.

Keunikan peristiwa-peristiwa sejarah seringkali dianggap sebagai sifat yang membedakan sejarah dengan ilmu pengetahuan. Tentu saja kriterium ini tidak memadai. Seorang geolog yang mendeskripsikan macam-macam keadaan tanah dalam berbagai masa geologis juga melaporkan kejadian-kejadian kongkrit yang unik. Kejadian-kejadian itu tidak dapat diulangi, tidak dapat terjadi untuk kedua kalinya dalam urutan yang sama.

Persis pada titik inilah **dilema dasar** dari pemikiran historis dimulai. Barangkali pemecahan terbaik dapat ditemukan dalam karya-karya **Ranke**. Dalam karya-karya itu ditemukan penjelasan tentang apa **arti nyata obyektivitas sejarah** dan apa yang tidak termasuk arti itu. Semula karyanya

dicemooh, antara lain oleh Heinrich von Treitschke, yang mengeluh bahwa **obyektivitas Ranke 'tidak berdarah', 'tidak mengatakan di manakah hati sang pencerita berpihak'**.

Bagi **Ranke**, pada peradilan besar dalam sejarah dunia, sejarawan harus mempersiapkan, bukan menjatuhkan putusan. Ini sama sekali tidak berarti indifferensi moral. Sebaliknya, ini malah menunjukkan tanggung jawab moral paling tinggi. Menurut Ranke, sejarawan bukanlah jaksa, bukan pula si pembela terdakwa. Kalaupun berbicara sebagai hakim, maka ia adalah *judge d'instruction*. Ia harus mengumpulkan dokumen-dokumen menyangkut kasus tertentu untuk diajukan ke lembaga peradilan tertinggi, kepada sejarah dunia. Bila ia gagal melaksanakan tugas ini, bila ada *favoritisme* atau **kebencian parsial** ia menyembunyikan atau memalsukan kesaksian tertentu, maka ia pun mengabaikan tugas sucinya (Cassirer, 1990: 287).

Bila sifat pengetahuan historis ini disadari, maka mudahlah membedakan **obyektivitas historis** dengan bentuk obyektivitas yang ingin dicapai oleh ilmu alam. Seorang ilmuwan besar, Max Planck, melukiskan seluruh proses pemikiran ilmiah sebagai usaha terus menerus untuk menghilangkan unsur 'antropologis'. Untuk mempelajari alam dan menemukan serta merumuskan hukum-hukum alam, manusia harus dilupakan. Dalam perkembangan pemikiran ilmiah, unsur **antropomorfis** semakin didesak ke latar belakang sampai sama sekali menghilang.

Sejarah maju dengan cara yang sangat berbeda. Sejarah hanya bisa hidup dan bernafas dalam dunia manusia. Seperti halnya bahasa dan kesenian, **sejarah pada dasarnya bersifat antropomorfis**. Sejarah bukanlah pengetahuan tentang fakta-fakta atau kejadian-kejadian eksternal, melainkan bentuk **pengenalan-diri**. Untuk mengenal diri sendiri aku tak dapat keluar dari diriku. Dalam sejarah manusia terus menerus kembali kepada diri sendiri.

8. (Sejarah) Kebenaran Historis

Ideal kebenaran historis menurut Cassirer berjalan sangat lambat. Alam pikiran Yunani dengan segala kekayaan dan kedalamannya tidak mampu membawa kapda puncak kematangannya. Namun berkat kemajuan kesadaran modern, penemuan dan perumusan konsep tentang sejarah ini adalah sebagai tugas yang utama. Pada abad ke-17, pengetahuan historis masih dilampaui oleh ideal kebenaran lain. Sejarah belum memperoleh kedudukan yang baik. Sejarah masih jadi bayang-bayang matematika dan fisika matematis. Namu kemudian, dengan munculnya abad ke-18, muncul orientasi baru berupa pemikiran modern.

Abad ke-18, seringkali dilihat sebagai abad yang **tidak historis** atau *ahistoris*. Para pemikir abad ke-18 adalah para perintis sungguh-sungguh

dalam pemikiran historis. Mereka mengemukakan pertanyaan-pertanyaan baru dalam menemukan metode-metode baru untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu. Penyelidikan historis merupakan instrumen penting dalam filsafat masa pencerahan.

Namun **pada abad ke-18 masih terdapat konsepsi pragmatis tentang sejarah**. Tidak ada konsep kritis baru yang muncul sebelum permulaan abad ke-19, sebelum tampilnya **Neibuhr dan Ranke**. Sejak saat itu, konsep sejarah yang modern ditetapkan secara kokoh dan pengaruhnya meluas sampai meliputi semua bidang pengetahuan dan budaya manusia.

Bagaimanapun, tidaklah mudah menentukan ciri khas **kebenaran historis dan metode historis**. Amat banyak filosof lebih cenderung menolak dari pada menerangkan ciri khas ini. Selama sejarawan terus mempertahankan pandangan-pandangan pribadinya, selama ia tetap menyalahkan atau memuji, menyetujui atau menolak, begitu kata mereka, maka sejarawan itu tidak pernah bertindak sesuai dengan tugasnya yang sesungguhnya. Sadar atau tidak, ia akan menyimpangkan kebenaran obyektif.

Sejarawan harus menghilangkan pamrihnya pada benda-benda dan peristiwa agar bisa melihat benda-benda dan peristiwa-peristiwa itu dalam sosok yang sebenarnya. Postulat metodologis ini secara paling jelas dan paling mengesankan terwujud pada karya-karya historis **Taine**. Sejarawan, ucap Taine, **harus bertindak seperti ilmuwan alam**. Ia harus membebaskan diri tidak hanya dari prasangka-prasangka konvensional tetapi juga dari semua kecondongan pribadi dan semua ukuran moral. Dalam pengantar buku **Philosophy of Art**, Taine mengatakan:

... dan yang kini mulai meresapi semua ilmu moral, tercapai dengan menganggap hasil karya manusia... sebagai fakta-fakta dan produk-produk yang sifat-sifatnya harus dipecahkan dan sebab-sebabnya harus diselidiki. Bila ditinjau dari sudut ini, **ilmu tidaklah boleh membenarkan atau mengutuk**. Ilmu-ilmu moral harus bertindak seperti halnya botani, yang dengan minat serta mempelajari pohon jeruk maupun pohon salam, pohon cemara maupun pohon mangga.

Ilmu-ilmu moral tak lain ialah **sejenis botani** terapan yang tidak berurusan dengan tumbuh-tumbuhan melainkan dengan karya-karya manusia. Inilah kecenderungan umum yang kini membuat ilmu-ilmu moral dan ilmu-ilmu alam saling mendekati satu sama lain. **Berkat kecenderungan ini, ilmu-ilmu moral akan memperoleh kepastian setara dan kemajuan setara ilmu-ilmu alam** (Cassirer, 1990: 292).

Bila pendapat di atas disetujui, tampaknya masalah **obyektivitas sejarah** bisa dipecahkan dengan cara paling sederhana. Seperti fisikawan, atau kimiawan, sejarawan harus menyelidiki sebab benda-benda, bukannya memutuskan nilai benda-benda itu. Baik itu fakta fisik maupun fakta moral, menurut **Taine**:

... keduanya punya sebab-musabab. Ada penyebab bagi ambisi, bagi keberanian, bagi kebenaran seperti halnya bagi pencernaan, bagi gerak otot, bagi suhu binatang. Perbuatan jahat dan perbuatan baik adalah akibat-akibat, seperti halnya vitriol dan gula. Setiap fenomena yang kompleks berasal dari fenomena-fenomena lain yang lebih sederhana, yang menimbulkannya. Marilah kita mencari fenomena-fenomena sederhana yang mendasari hal-hal moral, seperti yang dilakukan bagi hal-hal fisik (Cassirer, 1990: 293).

Dalam kedua hal itu, dapat ditemukan sebab-musabab yang permanen dan universal.

... yang hadir setiap saat dan pada setiap kejadian, di mana pun dan senantiasa bergiat, tidak terhentikan dan pada akhirnya mutlak, karena kejadian-kejadian yang menghambatnya yang terbatas dan parsial, berakhir dengan penyerahan kepada pengulangan daya-daya itu yang terus menerus dan menjemukan. Dengan cara itu, sebab-musabab universal itu menghasilkan struktur umum benda-benda dan sifat agung peristiwa-peristiwa. Religi, filsafat, puisi, industri, kerangka masyarakat dan keluarga, pada kenyataannya hanyalah jejak sebab-musabab itu. (Cassirer, 1990: 293).

9. Kausalitas dalam Sejarah

Memperhatikan hal di atas, **kausalitas** merupakan kategori umum yang meliputi seluruh lapangan pengetahuan manusia. **Kausalitas** tidaklah terbatas pada bidang tertentu saja, pada dunia fenomena material. **Kebebasan dan kausalitas** tidak boleh dipandang sebagai daya-daya metafisis yang berlainan atau bertentangan. Keduanya sekadar cara memutuskan yang berbeda. Bahkan **Immanuel Kant** pun, pendukung gigih bagi kebebasan dan idealisme etis, tidak pernah mengingkari bahwa seluruh pengetahuan empiris kita, pengetahuan tentang manusia, maupun tentang hal-hal fisik, **harus menerima prinsip kausalitas**. Kant menyatakan:

... jikalau kita bisa mempunyai wawasan mendalam tentang watak manusia seperti terlihat dalam tindakan-tindakan internal maupun

eksternal seperti dalam semua motifnya, pun yang paling remeh, dan juga kejadian-kejadian eksternal yang dapat mempengaruhinya, maka kita pun bisa memperhitungkan tingkah laku manusia pada masa depan dengan kepastian yang setara dengan perhitungan gerhana bulan atau matahari. Dan betapapun, kita boleh bertahan bahwa manusia itu bebas (Cassirer, 1990: 294).

10. Otonomi Sejarah

Menurut Cassirer, sewaktu mempelajari karya **Taine**, sekilas tampaknya tidak ada perbedaan yang lebih besar dan lebih radikal dibanding **Dilthey**. Kedua pemikir ini mendekati permasalahan dari sudut yang sama sekali berbeda. **Dilthey** menggarisbawahi **otonomi sejarah**, bahwa sejarah tak dapat dijabarkan kepada ilmu alam, sifatnya sebagai **geisteswissenschaft**. **Taine** dengan tegas **menolak faham itu**. Sejarah tidak akan pernah menjadi ilmu selama ia masih menempuh jalannya sendiri. Bagi pemikiran ilmiah, hanya ada satu cara dan satu jalan. Namun anggapan ini segera diluruskan ketika Taine memulai penyelidikan dan deskripsi tentang fenomena sejarah.

Taine selanjutnya menyatakan, bahwa waktu meneliti lembar-lembar folio yang kuno, berhelai-helai manuskrip yang menguning, yang berisi sajak, hukum, dan lain-lain, mungkin ada akan mengatakan ini sekadar hasil cetakan, seperti kerangka fosil, seperti bekas tapak kaki, seperti rekaman pada bebatuan. 'Dibalik' kerangka itu ada binatang, dan 'dibalik' dokumen itu ada manusia. ...

Sejarah sejati baru mulai bila sang sejarawan mulai menguraikan, dengan menyeberangi arus waktu, manusia yang hidup, yang bekerja keras, yang amat diresapi oleh adat-istiadatnya; melukiskan suara dan ciri-ciri, gerak-gerik, dan cara berbusananya secara jelas dan lengkap. Marilah kita berusaha sejauh mungkin menghapuskan jarak waktu yang membuat kita bisa menatap orang itu dengan mata kepala kita sendiri... Marilah kita menghadirkan masa lalu.

Untuk menilai suatu hal, hal itu harus ada di hadapan kita; tidak ada pengalaman tentang apa yang tidak kita hadapi. **Tidak dapat disangsikan lagi, rekonstruksi ini senantiasa tidak lengkap. Rekonstruksi ini hanya bisa menghasilkan putusan-putusan yang tidak sempurna.** Namun untuk ini, kita harus menyerah. Lebih baiklah memiliki pengetahuan yang kurang sempurna dari pada memiliki pengetahuan yang salah dan gagal. Tidak ada cara lain untuk mengenal akrab kejadian-kejadian pada zaman itu, selain dengan mengenal akrab orang-orang pada zaman itu (Cassirer, 1990: 295-296).

Apa yang dipaparkan di atas memperlihatkan pandangan tentang sejarah dan metode sejarah. Apabila hal itu dipandang benar, maka mustahillah

'menjabarkan' pemikiran sejarah kepada metode pemikiran ilmiah. Kalaupun mengenal semua hukum alam, kalaupun kepada manusia dapat diterapkan semua kaidah statistik, ekonomu, dan sosiologi, semua itu tetap saja tidak dapat membantu untuk 'melihat' manusia dalam seginya yang khas dan bentuknya yang individual.

Untuk memahami dan menafsirkan simbol-simbol, maka harus mengembangkan metode-metode lain selain metode riset yang mencari sebab-musabab. **Prinsip-prinsip umum pemikiran historis bukanlah hukum-hukum alam, melainkan kaidah-kaidah semantik.** Sejarah termasuk dalam bidang **hermeneutik**, bukannya bidang ilmu alam. Semua ini pada prakteknya diakui oleh Taine, namun dalam teorinya ditolak. Teorinya hanya **mengakui adanya dua tugas sejarawan**: mengumpulkan fakta-fakta dan menyelidiki sebab-musababnya.

Namun demikian, ada yang diabaikan oleh Taine, yaitu bahwa fakta-fakta itu sendiri tidak begitu saja tersedia bagi sejarawan. Fakta-fakta itu bukanlah fakta-fakta *observable* seperti halnya fakta-fakta kimia. Fakta-fakta sejarah harus **direkonstruksi**, dan untuk merekonstruksinya, sang sejarawan harus menguasai teknik tertentu yang rumit. Ia harus belajar membaca dokumen-dokumen, memahami monumen-monumen, agar bisa mengerti satu fakta yang sederhana saja. Dalam sejarah, penafsiran simbol-simbol mendahului pengumpulan fakta-fakta. **Tanpa penafsiran itu, kebenaran historis tidak terdekati.**

11. Fakta-fakta Sejarah

Jelaslah, bahwa sejarah tidak dapat memaparkan semua fakta masa lampau. **Sejarah hanya berurusan dengan fakta-fakta yang 'bisa diingat'**, dengan fakta-fakta yang **'pantas'** untuk diingat. Lalu, dimanakah letak perbedaan-perbedaan antara fakta-fakta yang 'pantas' diingat dengan fakta-fakta lain yang dilupakan?. **Rickert** berusaha menunjukkan bahwa sejarawan, untuk bisa membedakan fakta historis dengan nonhistoris, harus memiliki **sistem-sistem nilai formal** tertentu dan harus menggunakan sistem itu sebagai tolok ukur dalam menyeleksi fakta-fakta. Tetapi keberatan-keberatan tertentu dapat diajukan kepada teori ini (Cassirer, 1990: 297).

Tampaknya lebih wajar dan lebih masuk akal mengatakan bahwa tolok ukur yang tepat bukanlah nilai fakta-fakta, melainkan **konsekuensi praktisnya**. Suatu **fakta secara historis menjadi relevan apabila mengandung banyak konsekuensi**. Banyak sejarawan mendukung teori ini, Eduard Meyer misalnya menyatakan:

... diantara kejadian-kejadian yang kita ketahui, manakah yang historis, maka kita harus menjawab yang historis ialah apa saja yang efektif atau sudah menjadi efektif. **Pertama**, yang efektif kita alami sekarang efek-efeknya kita tangkap secara langsung. Namun, kita bisa juga mengalaminya dalam hubungannya dengan masa lampau. Pada keduanya, kita menghadapi sejumlah besar keadaan, yakni efek-efek. Pertanyaan sejarah ialah: dengan cara bagaimana efek-efek itu terjadi? Apa yang kita anggap sebagai penyebab efek seperti itu, itulah peristiwa sejarah (Cassirer, 1990: 298).

Tetapi pembedaan itu pun tidak memadai. Bila kita telaah suatu tulisan sejarah, khususnya karya biografis, hampir pada setiap halaman kita temui catatan tentang hal-hal, peristiwa-peristiwa, yang dilihat dari kacamata pragmatis sedikit saja manfaatnya. Sehelai surat Goethe atau kata-kata yang terucap dalam salah satu pembicaraannya tidak meninggalkan bekas dalam sejarah sastra. Namun demikian kita boleh menganggapnya penting untuk dicatat dan diingat. Tanpa dampak praktis pun, surat atau ucapan itu tetap bisa diperhitungkan diantara dokumen-dokumen yang dapat dijadikan bahan untuk mencoba melihat potret Goethe.

Semua **fakta historis adalah fakta karakteristik**, karena dalam sejarah, baik sejarah bangsa-bangsa maupun individu, tidak hanya memperhatikan tindakan atau aksi semata-mata. Dalam pengetahuan historis tidak diterapkan patokan-patokan fisik atau praktis. Suatu hal yang secara fisik atau praktis sama sekali tidak berarti mungkin saja memiliki arti semantik yang penting. Huruf *iota* dalam istilah-istilah Yunani *homo-ousios* (sehakikat dengan Bapa) dan *homoi-ousios* (hakekatnya mirip dengan Bapak) secara fisik tidaklah berarti apa-apa, namun sebagai simbol religius, sebagai ekspresi dan interpretasi dogma Trinitas, huruf itu menjadi biang keladi debat tanpa akhir yang membangkitkan luapan emosi yang mempengaruhi kehidupan agama, sosial, dan politik.

Taine, dalam merespon fakta-fakta itu, suka mendasarkan deskripsi-deskripsi historisnya pada apa yang disebutnya 'de tout petits fait significatifs' (fakta amat kecil yang bermakna). Dilihat dari efek-efeknya, fakta-fakta itu tidaklah penting, namun fakta-fakta itu 'ekspresif', merupakan simbol-simbol yang dipakai sejarawan untuk membaca dan menafsirkan watak-watak individu atau karakter zaman secara keseluruhan. **Macauley** mengatakan bahwa, sewaktu ia menulis karyanya di bidang sejarah, ia menyusun konsepsi tentang temperamen partai-partai agama tidak berdasar pada suatu karya saja, melainkan berdasar ratuasan risalah, khotbah, dan satire yang terlupakan. Semua itu tidak memiliki bobot historis besar dan pengaruhnya terhadap jalannya peristiwa pun teramat kecil. Namun demikian kesemuanya itu amat

berharga, bahkan tak ternilai harganya, bagi sejarawan karena semuanya membantunya untuk memahami watak-watak dan peristiwa-peristiwa.

12. Sejarah dan Metode Statistik

Pada paruh kedua abad sembilan belas banyak sejarawan menaruh harapan atas diperkenalkannya metode-metode statistik. Mereka meramalkan bahwa dengan menggunakan alat baru dan ampuh itu secara tepat, **era baru pemikiran historis** akan lahir. Bila fenomena historis bisa dideskripsikan dengan statistik, maka akan timbullah pengaruh revolusioner atas pikiran manusia. Demikianlah seluruh ilmu pengetahuan tentang manusia tiba-tiba akan mendapat wajah baru. Para penulis sejarah yang untuk pertama kali mengajukan pandangan ini yakin bahwa yang amat tergantung pada metode-metode statistik bukan hanya studi tentang gerakan-gerakan kolektif besar-besaran, melainkan juga studi tentang moralitas dan peradaban. Selain statistik sosiologis atau ekonomis, ada juga statistik moral.

Tesis ini dipertahankan mati-matian oleh Buckle dalam pengantar umumnya atas buku *History of Civilization in England*. Statistik, kata Buckle, adalah penolakan paling baik dan paling kolektif terhadap dijunjung tingginya 'kehendak bebas'. Kini kita punya informasi yang amat ekstensif, tidak hanya berkaitan dengan kebutuhan-kebutuhan material manusia, tetapi juga berkenaan dengan kerumitan moral mereka. Kini kita terbiasa dengan angka kematian, angka pernikahan, dan juga dengan angka kejahatan masyarakat-masyarakat beradab. Fakta-fakta ini dan fakta-fakta serupa lainnya dikumpulkan, dimetodekan, dan kemudian siap untuk digunakan. Bahwasanya pembinaan ilmu sejarah terhambat, bahwa sejarah tidak pernah bisa menandingi fisika dan kimia, itu disebabkan karena diabaikannya metode statistik, demikian ujar Buckle (Ernst Cassirer, 1990: 300).

Bahwa **statistik memberi bantuan penting dan berharga bagi studi tentang fenomena ekonomis dan sosiologis** tentu tidak bisa diingkari. Bahkan dalam bidang **sejarah** pun adanya keseragaman dan sifat beraturan dalam tindakan-tindakan manusiawi tertentu harus diterima. Sejarah tidak dapat menolak bahwa tindakan-tindakan itu, sebagai hasil sebab-sebab umum dan bercakupan luas yang beroperasi pada seluruh masyarakat, menimbulkan konsekuensi-konsekuensi tertentu dari kehendak-kehendak individu yang membentuk masyarakat itu. Tetapi jika kita tiba pada deskripsi historis tentang tindakan individu, kita berhadapan dengan problem yang sama sekali lain.

Secara kodrati, metode statistik terbatas pada fenomena kolektif. Kaidah-kaidah statistik tidak dirancang untuk menetapkan kasus tunggal; kaidah-kaidah itu semata-mata berurusan dengan '**kolektivitas-kolektivitas**' tertentu. Buckle hampir-hampir tidak menjernihkan pengertian tentang ciri-ciri

dan inti metode statistik. Baru pada periode berikutnya muncul analisis logis yang memadai tentang metode-metode itu. Baginya hukum-hukum statistik dalam arti tertentu merupakan 'sebab-sebab' yang memaksa seseorang melakukan tindakan-tindakan tertentu. Bunuh diri, katanya, seakan-akan merupakan tindakan yang betul-betul bebas (Ernst Cassirer, 1990: 301).

Keberatan yang sama berlaku juga bagi semua usaha yang **mereduksikan pengetahuan historis kepada studi tentang tipe-tipe psikologis**. Sekilas, tampak sekali bahwa, apabila berbicara hukum-hukum sejarah yang berlaku umum, maka hukum-hukum itu bukanlah hukum-hukum alam, melainkan hukum-hukum psikologis. Sifat beraturan yang kita cari dan akan dideskripsikan tidak terletak pada pengalaman lahiriah melainkan pada pengalaman batiniah. Itulah sifat beraturan keadaan psikis, pikiran, dan perasaan. Apabila berhasil menemukan hukum-hukum umum yang tidak tergoyahkan, yang mengendalikan pikiran dan perasaan, dan berhasil menentukan susunannya yang definitif, maka kita boleh beranggapan telah mendapatkan petunjuk kepada dunia sejarah.

Di antara para sejarawan modern, yang merasa yakin telah menemukan hukum semacam itu adalah **Karl Lamprecht**. Dalam dua belas jilid Sejarah Jerman ia berusaha membuktikan tesis umum dengan suatu contoh kongkrit. Menurut Lamprecht, ada aturan tetap mengenai rangkaian keadaan pikiran manusia. Aturan ini secara definitif menentukan proses kebudayaan manusia. Lamprecht menolak paham **materialisme ekonomi**. Menurut dia, setiap kegiatan ekonomi, seperti setiap kegiatan mental, **tergantung kepada kondisi-kondisi psikologis**. Tetapi yang kita butuhkan bukanlah psikologi individual melainkan psikologi sosial, psikologi yang menerangkan perubahan-perubahan dalam pikiran sosial. Perubahan-perubahan itu mengikuti pola yang ketat. Maka sejarah tidak harus lagi berupa studi tentang individu-individu. Sejarah harus membedakan diri dari gejala semacam pemujaan pahlawan.

Problem utamanya harus berkenaan dengan faktor-faktor psiko-sosial, sebagaimana dibandingkan dan dilawankan dengan faktor-faktor psiko-individual. Baik perbedaan-perbedaan bangsa maupun perbedaan-perbedaan pribadi tidaklah dapat mempengaruhi atau mengubah keteraturan hidup psiko-sosial. **Sejarah peradaban** di mana pun dan kapan pun senantiasa memperlihatkan urutan yang sama dan ritme yang seragam. **Dari tahap pertama, yang oleh Lamprecht digambarkan sebagai animisme**, dengan mengarungi masa **simbolisme, tipisme, konvensionalisme, individualisme, dan subyektivisme**. Pola ini tidak dapat diubah, tak dapat ditawar-tawar. Bila prinsip ini diterima, maka **sejarah tidak lagi berupa ilmu induktif semata-mata**. Kita berada dalam posisi untuk membuat pernyataan-pernyataan **deduktif** umum. Lamprecht mengabstraksikan polanya dari fakta-fakta sejarah Jerman. Namun ia sama sekali tidak bermaksud membatasi diri pada satu

wilayah saja. Ia berpikir bahwa pola ini dapat diterapkan secara umum, merupakan prinsip apriori bagi semua kehidupan historis.

Pola umum Lamprecht amatlah berbeda dengan konsepsi Buckle mengenai proses historis. Namun demikian kedua teori itu mengandung satu titik temu. **Pada keduanya kita jumpai kata yang mengandung bahaya, yaitu kata 'pasti'**. Periode **tipisme** dan **konvensionalisme** selalu diikuti oleh periode **individualisme** dan **subyektivisme**. Tidak ada satu kurun pun, tidak ada satu kebudayaan pun, dapat mengelakkan diri dari peralihan umum ini, yang tampak sebagai semacam **fatalisme historis**. Namun realita historis bukanlah urutan kejadian yang seragam, melainkan kehidupan batin manusia. Kehidupan ini dapat dideskripsikan dan ditafsirkan baru sesudah 'dimainkan', tidak dapat diantisipasi dengan rumusan umum yang abstrak, tak dapat dijabarkan ke dalam pola ketat yang terdiri atas tiga atau lima babak.

Sesudah terbitnya jilid-jilid pertama karya Lamprecht, Sejarah Jerman, krisis pemikiran historis semakin jelas dan semakin terasa dalam seluruh intensitasnya. Timbullah kontroversi panjang dan menjengkelkan tentang **sifat metode sejarah**. Lamprecht menyatakan bahwa semua paham tradisional sudah usang. Ia menganggap metodenya sendiri sebagai satu-satunya metode yang ilmiah dan modern. Di lain pihak, para penentangannya yakin bahwa ia sekedar menyetengahkan karikatur pemikiran historis. Kedua pihak mengungkapkan diri dengan bahasa yang tegas dan tak kenal kompromi.

Namun bila masalah di atas didekati dengan pikiran tidak berprasangka dan dari sudut pandang logika semata-mata, maka dapat ditemukan kesamaan dasar tertentu. Seperti sudah disebutkan di muka, para sejarawan naturalis tidak menolak, dan tidak bisa menolak, bahwa **fakta-fakta historis tidaklah sejenis dengan fakta-fakta fisik**. Mereka menyadari kenyataan bahwa dokumen-dokumen tidaklah sekedar benda-benda fisik melainkan harus dibaca sebagai simbol-simbol. Sebaliknya jelas pula bahwa setiap simbol, dalam bentuk bangunan, karya seni, dan upacara religius, mempunyai segi material. Dunia manusia bukanlah sesuatu yang terkucil, bukan pula realitas yang lepas dari yang lain. Manusia hidup dalam lingkungan-lingkungan fisik yang terus menerus mempengaruhi dan mewarnai semua bentuk hidup manusia.

Jelaslah bahwa kondisi-kondisi fisik memang harus ditelaah dengan metode-metode fisik. Baik ruang historis dan waktu historis melekat pada keseluruhan yang lebih besar. Waktu historis hanyalah fragmen kecil dari waktu kosmis universal. Bila kita ingin mengukur waktu historis, bila kita tertarik pada kronologi peristiwa-peristiwa, maka kita harus mempunyai instrumen-instrumen fisik. Dalam kegiatan kongkrit seorang sejarawan, tidak ditemukan adanya pertentangan di antara paham-paham itu. Hanya dalam analisis logika saja kita bisa memisahkan satu dari yang lain. Dalam penelitian tentang problem kronologis yang kompleks, sejarawan bisa melangkah dengan

cara yang berlainan. Ia bisa menggunakan kriteria formal atau kriteria material; ia bisa mencoba metode statistik atau metode interpretatif ideal.

13. Manakah Metode Yang Unggul?

Pertanyaan tentang manakah dari metode-metode di atas yang lebih memiliki keunggulan logis dan manakah metode yang benar-benar ilmiah, hampir tidak memperoleh jawaban yang tegas. Apabila merujuk pada definisi **Kant** bahwa dalam arti yang tepat kita hanya menerapkan pengertian 'ilmu' pada himpunan pengetahuan yang kapasitasnya bersifat mutlak, maka jelas bahwa itu berarti tidak berbicara tentang '**ilmu sejarah**'. Tetapi apa pun nama yang diberikan kepada sejarah tidaklah menjadi soal, asalkan terdapat adanya wawasan yang jernih mengenai ciri yang umum. Tanpa menjadi ilmu yang pasti, **sejarah selalu akan mempertahankan tempat dan ciri inern dalam organisme pengetahuan manusia**. Apa yang diusahakan dalam sejarah bukanlah pengetahuan tentang benda lahirilah melainkan pengetahuan tentang diri sendiri. Sejarawan besar seperti Jakob Burckhardt dalam karyanya tentang Constantius Agung atau tentang peradaban Renaissance tidak menganggap bahwa dirinya telah menyajikan deskripsi ilmiah tentang kurun-kurun itu. **Ia pun tidak ragu-ragu untuk mengemukakan paradoks bahwa yang paling tidak ilmiah di antara semua ilmu adalah sejarah** (Cassirer, 1990: 309).

Apa yang saya susun secara historis, demikian dinyatakan **Burckhardt**, bukanlah buah hasil kritik atau spekulasi, melainkan **hasil imajinasi** yang mau mengisi celah-celah dalam observasi-observasi. Bagi saya, sejarah daam kadarnya yang tinggi tetaplah puisi. **Sejarah merupakan serangkaian komposisi yang amat indah dan menawan** (Cassirer, 1990: 309). Pendirian yang sama dianut pula oleh **Mommsen**, seorang ilmuwan jenius sekaligus seorang organisator hebat dalam bidang karya ilmiah. Ia telah mengorganisasi studi numismatik dan menerbitkan Sejarah Pembuatan Uang Logam. Pada saat dilantik sebagai rektor Universitas Berlin, dalam pidatonya ia mengatakan bahwa daripada tergolong sarjana, **seorang sejarawan lebih tergolong seniman**. Meskipun termasuk guru sejarah terkemuka, namun ia tak segan-segan untuk mengatakan bahwa **sejarah bukanlah hal yang dapat segera dikuasi melalui mengajar dan belajar** (Ernst Cassirer, 1990: 309). Ia mengatakan:

Jantra yang menenun seratus benang kisah dan pengertian tentang kepribadian manusia-manusia dan bangsa-bangsa ialah bakat sang genius yang mengatasi semua usaha mengajar dan belajar. Bila seorang profesor sejarah berpikir bahwa ia bisa mendidik sejarawan-sejarawan seperti halnya pendidikan para sarjana klasik dan matematikawan, maka ia melakukan khayalan yang berbahaya dan merusak. **Sejarawan tidak**

dicetak, ia lahir; ia tidak dapat dididik, ia harus mendidik dirinya sendiri (Cassirer, 1990: 310).

Biarapun tidak dapat mengingkari bahwa karya sejarah besar mengandung dan memuat artistik, tidaklah dengan demikian lalu ia menjadi karya fiksi. Dalam usahanya **mencari kebenaran**, sejarawan terikat pada kaidah-kaidah yang sama ketatnya dengan ilmuwan. Ia harus mempergunakan semua metode penelitian empiris. Ia harus mengumpulkan semua evidensi yang bisa diperoleh, membanding-bandingkan dan menguji semua sumbernya. Ia tidak boleh melupakan atau mengabaikan fakta-fakta penting apa pun. Namun demikian, tindakan terakhir yang menentukan selalu berupa **imajinasi produktif**. Dalam percakapan dengan Eckermann, Goethe mengeluh bahwa sedikit saja orang yang memiliki 'imajinasi bagi kebenaran realitas' (Cassirer, 1990: 310).

Konsepsi tentang tugas seorang sejarawan ternyata berbeda, pada sejarah kuno dan modern. Pidato-pidato yang oleh Thucydides disisipkan ke dalam karya historisnya tidaklah memiliki dasar empiris. Namun begitu pidato-pidato itu bukan semata-mata fiksi, bukan pula sekedar bumbu realitas. Pidato itu sejarah, bukan karena mereproduksi peristiwa-peristiwa aktual, melainkan karena --dalam karya Thucydides-- menunaikan fungsi historis yang penting. Pidato-pidato itu mencirikan manusia-manusia dan peristiwa dalam bentuk yang amat kental dan padat. Pidato-pidato itu tidak mengungkapkan keistimewaan pribadi saja, melainkan merepresentasikan suatu kurun sebagai keseluruhan. Dalam arti ini, pidato-pidato itu bersifat obyektif, bukan subyektif, memiliki kebenaran ideal, walaupun bukan kebenaran empiris. Dalam zaman modern, kita semakin rentan bagi tuntutan akan kebenaran empiris, namun barangkali kita lalu sering terancam kehilangan perhatian bagi kebenaran ideal tentang benda-benda dan pribadi-pribadi. Keseimbangan tepat dari kedua momen itu tergantung pada kepekaan individu sejarawan. Keseimbangan itu dapat dijabarkan kepada kaidah umum. Dalam kesadaran historis modern, proporsi itu berubah, namun unsur-unsurnya tetap sama. Dalam hal distribusi dan kekuatan gaya itu, setiap sejarawan memiliki rumusnya sendiri (Cassirer, 1990: 32).

BAB VIII

PENGERTIAN FILSAFAT SEJARAH

A. Pendahuluan

Ibn Khaldun mengklasifikasikan sejarah menjadi dua kategori: eksternal (*dzahir*) dan internal (*bathin*). Aspek eksternal sejarah berisikan **informasi faktual dan empirik tentang apa yang terjadi** di masa lalu. Adapun aspek internal sejarah mencakup kajian yang melebihi informasi empirik guna **menelaah lebih lanjut struktur rasional yang menggerakkan sejarah**. Dengan kata lain, seorang sejarawan juga harus memperhatikan sebab suatu kejadian dan juga karakteristik dari sebab tersebut. Dengan demikian, dalam aspek internalnya, **sejarah merupakan bagian dari ilmu filsafat yang bertujuan memberikan pengetahuan kepada manusia akan karakter dasar suatu masyarakat atau bangsa, melihat perkembangannya, sebab-sebab kehancuran suatu masyarakat, dan hukum-hukum yang mengatur perkembangannya** (Nursam, dkk., 2008: 160).

Pernyataan yang senada menyatakan bahwa istilah sejarah dapat digunakan dalam **dua pengertian** yang berbeda, sejarah dapat diartikan sebagai (1) **peristiwa-peristiwa** dan tindakan-tindakan yang secara bersama-sama dilakukan **manusia pada masa lalu**, atau (2) **laporan** mengenai **masa lalu** dan **penelitian** yang dilakukan sehingga peristiwa **masa lalu** tersebut dapat **dikonstruksi**. Ketika istilah sejarah digunakan dalam pengertian yang **pertama**, kata tersebut menunjuk pada **fakta** yang terjadi; sedangkan apabila digunakan dalam pengertian yang **kedua**, kata tersebut menunjuk pada **studi** dan **deskripsi** terhadap segala sesuatu yang terjadi.

Pemikiran yang berupa **refleksi filosofis** terhadap sejarah dan sifat-sifat dasarnya berimplikasi pada adanya penafsiran yang terbuka atau lebih dari satu penafsiran. Berkaitan dengan hal ini, para penulis kontemporer melihat adanya **dua arus utama**. Pada satu sisi, mereka membedakan **filsafat sejarah dalam pengertian tradisional** atau klasik; mereka lihat sebagai penyelidikan order-pertama, subjek kajiannya adalah **proses sejarah sebagai suatu keseluruhan dan tujuan-tujuannya**, pembicaraannya meluas, memberikan penjelasan dan uraian yang meliputi semuanya dan diarahkan sesuai dengan proses tersebut. Di sisi yang lain, mereka dapat membedakan filsafat sejarah sebagai penyelidikan orde-kedua. Pada yang kedua ini, perhatian tidak difokuskan pada sekuensi peristiwa-peristiwa aktual itu sendiri, tetapi lebih menekankan pada **prosedur-prosedur dan kategori-kategori yang dipakai oleh para ahli sejarah dalam mendekati dan memahami bahan-bahan tersebut**. Kasus yang pertama, biasanya disebut sebagai **filsafat sejarah spekulatif**; sedangkan yang kedua, pada umumnya dikenal sebagai **filsafat sejarah kritis** atau analitis.

B. Pengertian Sejarah

Menurut Azyumardi Azra, istilah '*sejarah*', berasal dari kata Arab '*syajarah*' yang berarti pohon. Pemakaian istilah ini agaknya berkaitan dengan kenyataan bahwa '**sejarah**' --setidaknya dalam pandangan orang yang pertama menggunakan kata ini-- berkaitan dengan *syajarah al-nasab*, pohon geneologis yang dalam masa sekarang bisa disebut '**sejarah keluarga**' (*family history*). Dalam arti yang lain, bisa jadi karena kata kerja *syajara* juga punya arti *to happen, to occur, dan to develop*. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, kata *syajarah* dipahami mempunyai makna yang sama dengan kata *tarikh* (Arab), *istoria* (Yunani), *history* (Inggris), *geschiedenis* (Belanda), atau *geschichte* (Jerman), yang secara sederhana mempunyai arti kejadian-kejadian yang menyangkut manusia di masa silam (Azyumardi Azra, 2003: xi).

Menurut **Ibn Khaldun** (Ibn Khaldun, 1986: 3), dengan menggunakan istilah *fann al-tarikh* sebagai padanan kata sejarah, pada awalnya tidak lebih dari sekedar keterangan tentang **peristiwa-peristiwa politik, negara-negara, dan kejadian-kejadian pada masa lampau**. Keterangan-keterangan yang berupa peristiwa-peristiwa itu biasanya disampaikan oleh seorang penutur sebagai sebuah sajian dalam suatu perjamuan atau pertemuan yang diselenggarakan oleh para pejabat pemerintah atau kerajaan. Karena pentingnya informasi tersebut bagi para pejabat dan penguasa, seperti dinyatakan pada bagian pendahuluan *al-Muqaddimah*, Ibn Khaldun mengatakan bahwa *fann al-tarikh* merupakan suatu jenis ilmu yang dipelajari secara luas oleh bangsa-bangsa dan generasi-generasi. Mengenai pengertian sejarah, Ibn Khaldun mengatakan:

Pada hakekatnya sejarah (*fann al-tarikh*) adalah catatan tentang masyarakat manusia. Sejarah itu sendiri **identik dengan peradaban dunia**; tentang perubahan yang terjadi pada **watak peradaban**, seperti keliaran, keramah-tamahan, dan solidaritas atau *ashabiyah*; tentang revolusi dan pemberontakan oleh segolongan rakyat melawan golongan lain dengan akibat timbulnya kerajaan-kerajaan dan negara-negara dengan berbagai tingkatannya; tentang kegiatan dan kedudukan orang, baik untuk mencapai penghidupannya, maupun dalam ilmu pengetahuan dan pertukangan; dan pada umumnya tentang segala perubahan yang terjadi dalam peradaban karena **watak peradaban** itu sendiri (Ibn Khaldun, 1986: 57).

Dari kutipan di atas, dapat disimpulkan bahwa Ibn Khaldun membedakan antara **lahiriah ilmu sejarah** atau *fann al-tarikh* seperti menurut terminologinya, dan **pemahaman kontemplatif** tentang sejarah atau batinnya. Bagian yang disebut pertama adalah uraian-uraian tentang peristiwa yang

terjadi pada masa lalu dan perbincangan bagaimana negara-negara itu muncul, berdiri, berkembang, mencapai kejayaan, dan kemudian sirna. Dengan kata lain menunjuk kepada pengertian sejarah pada umumnya. Sedangkan pada bagian kedua adalah menunjuk kepada salah satu cabang dari **hikmah** dan **filsafat**, sebab Ibn Khaldun mengkaji berbagai **sebab peristiwa dan hukum-hukum yang mengendalikannya**. Langkah Ibn Khaldun ini dapat diklasifikasikan sebagai salah satu aspek dari **filsafat sejarah**.

Selain itu, Ibn Khaldun juga melihat sejarah sebagai sebuah **siklus** yang tak berujung dari kemajuan dan kemunduran sama **seperti fenomena kehidupan manusia**. Dia mengatakan bahwa sejarah dalam realitasnya adalah informasi tentang masyarakat manusia, yakni kebudayaan manusia. Pengertian seperti dikemukakan Ibn Khaldun tersebut, tidak jauh beda dengan pengertian yang disampaikan oleh **al-Maqrizi**. Hanya saja al-Maqrizi mengajukan batasan yang lebih longgar dengan mengatakan bahwa sejarah adalah memberikan informasi tentang sesuatu yang telah terjadi di dunia (Nourouzaman Shiddiqi, 1984: 11).

Apa yang disampaikan Ibn Khaldun di atas sejalan dengan apa yang dinyatakan Isaiah Berlin (2004: 142) bahwa menggambarkan penjelasan sejarah bukan hanya berarti menggambarkan rangkaian-rangkaian pergantian berbagai peristiwa, melainkan juga menjadikannya dimengerti; menjadikannya dapat dimengerti berarti mengungkapkan **suatu pola dasar**. Semakin menyeluruh sifat dasar dari tujuan itu dipahami, maka bersamanya pula **pola-pola** yang dikandung di dalamnya akan dapat diketahui.

Ketika menjawab pertanyaan 'apa itu sejarah?', Edward Hallet Carr (1892-1982), mengklaim bahwa ia mengambil jalan tengah antara pandangan sejarah yang ia sebut sebagai '**pandangan umum**' dan pandangan sejarah yang ia hubungkan dengan R.G. Collingwood, atau:

Antara teori sejarah *scylla* yang masih bertahan yang mendefinisikan sejarah sebagai **kompilasi objektif fakta-fakta** dan keunggulan telak fakta atas interpretasi, dan teori sejarah *charybdis* yang juga masih bertahan, yang mengartikan sejarah sebagai **produk subjektif pikiran sejarawan** yang menyusun fakta-fakta sejarah dan menguasai fakta-fakta tersebut lewat proses interpretasi; antara pandangan sejarah yang punya titik tekan pada mementingkan masa lalu dan pandangan sejarah yang punya titik tekan pada mementingkan masa kini (Marnie Hughes-Warrington, 2008: 49).

Menurut **Carr**, fakta-fakta tidak bisa diserap begitu saja, sebagaimana misalnya, kulit pada tubuh yang mempersepsi panas, dan tidak bisa 'berbicara sendiri'. Pada saat yang bersamaan, fakta-fakta tersebut **bukan pula kreasi total** seorang sejarawan. Baginya, fakta-fakta hidup terpisah dari sejarawan,

namun mereka menjadi 'fakta-fakta sejarah' hanya ketika fakta-fakta tersebut **dianggap penting secara historis oleh seleksi dan interpretasi**. Carr mengatakan:

Fakta-fakta berbicara hanya ketika sang sejarawan mempersilakan mereka berbicara: dialah (sang sejarawan) yang memutuskan fakta mana yang diberi kesempatan untuk berbicara, dan dalam acara dan konteks apa ia boleh berbicara ... sang sejarawanlah yang memutuskan sesuai pertimbangannya sendiri bahwa menyeberangnya Caesar di sungai kecil, Rubicon, adalah fakta sejarah, sementara menyeberangnya jutaan orang lain di Rubicon ... adalah sama sekali tidak menarik buat siapa pun (Hughes-Warrington, 2008: 50).

Para sejarawan **menyeleksi, menafsirkan, dan menyuguhkan** fakta-fakta sesuai dengan minat dan pengalaman mereka, namun fakta-fakta yang mereka pelajari juga bisa membuat mereka mengubah pandangan-pandangan mereka. Para sejarawan oleh karena itu terlibat dalam apa yang disebut oleh Carr '**dialog tanpa akhir antara masa lalu dan masa kini**'. Dialog tersebut menurut Carr sama pentingnya dengan fenomena yang ditulis oleh para sejarawan.

Menurut **Murtadha Mutahhari** (1986: 65), sejarah dapat didefinisikan dalam tiga cara:

Pertama, pengetahuan tentang kejadian-kejadian, peristiwa-peristiwa, dan keadaan-keadaan kemanusiaan di masa lampau dalam kaitannya dengan kejadian-kejadian masa kini. Semua situasi, keadaan, peristiwa, dan episode yang terjadi pada masa kini, dinilai, dilaporkan, dan dicatat sebagai hal-hal yang terjadi hari ini oleh surat kabar-surat kabar. Namun demikian, begitu waktunya berlalu, maka semua hal itu larut bersama masa lalu dan menjadi bagian sejarah. Jadi, sejarah adalah pengetahuan tentang peristiwa-peristiwa, kejadian-kejadian, dan keadaan-keadaan kemanusiaan di masa lampau. Biografi-biografi, catatan-catatan tentang peperangan dan penaklukan, dan semua babad semacam itu, yang disusun pada masa lampau, atau di masa kini, adalah termasuk dalam kategori ini.

Pengertian sejarah seperti dikemukakan di atas, apabila ditelusuri lebih jauh meliputi **empat** hal: (1) sejarah merupakan pengetahuan tentang sesuatu **berupa pengetahuan tentang rangkaian episode pribadi atau individu**, bukan merupakan pengetahuan tentang serangkaian **hukum dan hubungan umum**; (2) sejarah **merupakan suatu telaah atas riwayat-riwayat dan tradisi-tradisi**, bukan merupakan disiplin rasional; (3) sejarah merupakan pengetahuan tentang **mengada** (*being*), bukan pengetahuan tentang **menjadi** (*becoming*); dan (4) sejarah berhubungan dengan **masa lampau**, bukan masa

kini. Tipe sejarah ini menurut Mutahhari disebut sebagai **sejarah tradisional** (*tarikh naqli*) atau sejarah yang ditransmisikan (*transmitted history*).

Kedua, sejarah merupakan pengetahuan tentang **hukum-hukum yang tampak menguasai kehidupan masa lampau**, yang diperoleh melalui penyelidikan dan analisis atas peristiwa-peristiwa masa lampau. Dalam hal ini, bahan-bahan yang menjadi urusan sejarah tradisional, yakni peristiwa-peristiwa dan kejadian-kejadian masa lampau, adalah bahan dasar untuk kajian ini. Kajian atau telaah terhadap sejarah dalam pengertian ini, yang berupa peristiwa-peristiwa dan kejadian-kejadian, adalah sama halnya dengan bahan-bahan yang dikumpulkan oleh seorang ilmuwan, yang selanjutnya dianalisis dan diselidiki di laboratorium guna menemukan hukum-hukum umum tertentu. Sejarawan, dalam upaya menganalisis ini, berusaha mengungkapkan sifat sejati peristiwa-peristiwa sejarah tersebut serta hubungan sebab-akibatnya, dan akhirnya dapat menemukan hukum-hukum yang bersifat umum dan berlaku pada semua peristiwa yang serupa. Sejarah dalam pengertian ini menurut Mutahhari disebut sebagai **sejarah ilmiah**.

Meskipun obyek penelitian dan bahan pokok sejarah ilmiah adalah episode-episode dan peristiwa-peristiwa masa lampau, tetapi hukum-hukum yang disimpulkannya tidak hanya terbatas pada masa lampau. Hukum-hukum tersebut dapat **digeneralisasikan** sehingga dapat diterapkan pada masa kini dan mendatang. Segi sejarah ini menjadi sangat bermanfaat dan menjadi salah satu sumber pengetahuan bagi manusia untuk memproyeksikan dan memperkirakan masa depan.

Perbedaan tugas seorang peneliti dalam bidang sejarah ilmiah dan tugas seorang peneliti dalam ilmu pengetahuan alam sangat jelas. Bahan penelitian seorang ilmuwan dalam bidang kealaman adalah berupa rantai kejadian nyata dan dapat dibuktikan. Oleh karena itu, seluruh penyelidikan, analisis, dan hasilnya, dapat dilihat. Sementara itu, bahan kajian penelitian seorang sejarawan ada di masa lampau dan tidak ada di masa sekarang. Bahan yang dikaji seorang sejarawan adalah setumpuk catatan tentang rangkaian peristiwa masa lampau. Seorang sejarawan adalah seperti seorang hakim di pengadilan, yang memutuskan suatu perkara atas dasar bukti-bukti dan petunjuk-petunjuk yang ada padanya. Dengan demikian, analisis seorang sejarawan bersifat logis dan rasional, bukan berdasarkan bukti-bukti dari luar yang dapat diuji kebenarannya.

Seorang sejarawan melakukan analisisnya di laboratorium pikiran dan akal, dengan peralatan logika dan penyimpulan, bukan di laboratorium fisik lahiriah dengan penelitian observasi dan pengukuran. Karena itu, pekerjaan seorang sejarawan lebih dekat dengan pekerjaan seorang filosof ketimbang pekerjaan seorang ilmuwan. Apa yang dikatakan Mutahhari ini sejalan dengan pernyataan yang dikemukakan oleh **Croce** ketika mengatakan bahwa **sejarah**

adalah bentuk tertinggi dari filsafat. Bagi Croce, **perbuatan berpikir adalah filsafat dan sekaligus sejarah pada waktu yang bersamaan**. Karenanya, sejarah identik dengan tindakan berpikir itu sendiri. Dari paradigma ini kemudian lahir rumusan tentang **identiknya sejarah dengan filsafat** (Maarif, 2003: 35).

Ketiga, filsafat sejarah (kesejarahan) didasarkan pada pengetahuan tentang perubahan-perubahan bertahap yang membawa masyarakat bergerak dari satu tahap ke tahap yang lain. Filsafat sejarah membahas tentang **hukum-hukum yang menguasai perubahan-perubahan ini**. Dengan kata lain, filsafat sejarah adalah **ilmu tentang proses menjadinya (becoming) masyarakat**, bukan hanya tentang maujudnya (*being*) saja.

Filsafat sejarah, sebagaimana sejarah ilmiah, membahas yang umum, bukan yang khusus. Filsafat sejarah bersifat rasional (*'aqli*), bukan tradisional (*naqli*). Filsafat sejarah merupakan pengetahuan tentang **menjadinya masyarakat**, bukan tentang maujudnya. Namun perlu dicatat, bahwa penggunaan atau pemakaian istilah filsafat 'sejarah', hendaknya tidak semata diartikan bahwa filsafat sejarah hanya berhubungan dengan masa lampau. Sebaliknya, **filsafat sejarah merupakan telaah tentang arus menerus yang berasal dari masa lampau dan terus mengalir menuju masa mendatang**. Waktu, dalam menelaah tipe masalah ini, tidak boleh dianggap hanya sebagai suatu bejana (yang diisi oleh kenyataan sejarah), tetapi harus pula dipandang sebagai salah satu dimensi kenyataan ini (Mutahhari, 1986: 71).

C. Ruang Lingkup Sejarah

Seperti dikemukakan di atas, para sejarawan memiliki titik tekan yang berbeda dalam mendefinisikan kata sejarah. Sebagian ada yang memberikan definisi sejarah secara sempit, Edward Freeman misalnya, menyatakan bahwa sejarah adalah **politik masa lampau** (*history is past politics*). Sebagian lagi ada yang mendefinisikannya secara lebih luas. Ernst Bernheim pernah menyatakan bahwa sejarah adalah ilmu tentang perkembangan manusia dalam upaya-upaya mereka sebagai makhluk sosial (Azyumardi Azra, 2003: xii).

Menurut **Azyumardi Azra**, sejarah sering diidentikan sebagai sejarah politik, yakni sejarah yang direkonstruksi dan disosialisasikan kepada masyarakat terutama berkaitan dengan kekuasaan atau pemerintahan. Intinya, sejarah politik adalah sejarah kerajaan-kerajaan, dinasti, raja dan elit kerajaan, bukan sejarah tentang aspek-aspek lainnya dalam kehidupan manusia.

Sejarah sebagai sejarah politik belaka menjadi sasaran kritik karena beberapa hal:

Pertama, kehidupan dan kebudayaan manusia tidaklah melulu politik. Politik hanya merupakan salah satu aspek saja dari perjalanan sejarah anak

manusia. Dengan mengidentikkan sejarah dengan sejarah politik maka telah terjadi semacam reduksi atau distorsi terhadap peristiwa sejarah secara keseluruhan. Jika politik sering melibatkan intrik, konflik, dan pertumpahan darah, maka sejarah Islam, misalnya, apabila dipandang dari segi ini bisa jadi hanya merupakan sejarah konflik dan pertikaian di antara para penguasa Muslim. Dalam konteks ini tentu saja telah terjadi reduksi dan distorsi terhadap sejarah Islam.

Kedua, perjalanan sejarah manusia secara obyektif tidak hanya ditentukan oleh politik dan para penguasa. Politik tentu saja merupakan suatu faktor penting, tetapi bukan satu-satunya. Faktor-faktor seperti geografi, iklim, atau lingkungan alam lainnya, juga lebih menentukan. Bahkan faktor-faktor ini pada gilirannya dapat mencip-takan struktur-struktur yang koheren yang bertahan dalam jangka waktu yang amat lama. Struktur-struktur inilah yang selanjutnya dapat menentukan corak kehidupan ekonomi, politik, sosial, budaya, dan lain sebagainya.

Ketiga, sejarah tentang politik nyaris merupakan sejarah bagi para penguasa saja. Karena itu, ia sering dipandang bersifat elitis, yaitu sejarah tentang *mainstream* kekuasaan, atau mereka yang dipandang sebagai *mainstream* dalam kekuasaan politik. Dalam sejarah seperti ini, tidak ada tempat bagi 'orang kecil', 'massa', apalagi kelompok-kelompok atau gerakan yang dipandang di luar *mainstream* kekuasaan dan politik. Mereka ini kemudian dianggap sebagai '*people without history*', atau bahkan mungkin harus dilenyapkan dari sejarah.

Dengan adanya ketiga kritik di atas, muncul perspektif kedua tentang sejarah, yaitu apa yang populer dengan sebutan 'sejarah baru' atau *new history*. Sejarah baru yang muncul pada sekitar tahun 1960-an itu pada mulanya dipandang sebagai alternatif bagi sejarah dalam perspektif pertama atau sejarah lama. Tetapi kemudian sejarah baru malah berkembang menjadi tandingan bagi sejarah lama yang cenderung *political oriented* atau bersifat naratif-deskriptif.

Sejarah baru lahir berkaitan dengan perkembangan baru dalam metodologi sejarah yang semakin kompleks. Kompleksitas ini ditandai dengan digunakannya ilmu-ilmu bantu dalam penelitian sejarah, baik berasal dari ilmu-ilmu humaniora, semacam antropologi, maupun dari ilmu-ilmu sosial seperti sosiologi, ilmu politik, ilmu ekonomi, dan lain-lain. Karena itu, sejarah baru ini bisa semakin antropologis (*antropological history*) atau semakin sosiologis (*sociological history*). Dalam kaitan ini, penting juga untuk dicatat bahwa selain mendapat bantuan dari ilmu-ilmu humaniora atau ilmu-ilmu sosial, perkembangan baru ilmu sejarah menunjukkan bahwa ilmu-ilmu ini juga tak jarang menggunakan bantuan ilmu sejarah.

Atas dasar pemahaman di atas, 'sejarah baru' cenderung dipahami sebagai '**sejarah sosial**' atau *social history*. Pertanyaannya adalah apa sejarah

sosial itu?. Hingga sekarang belum ditemukan jawaban yang pasti bagi pertanyaan itu, karena para sejarawan berbeda-beda dalam memberikan pengertian. Namun menurut Azyumardi Azra (2003: xii-xvi), ada tiga pengertian sejarah yang masuk dalam kategori sejarah sosial.

Pertama, sejarah sosial dalam pengertian sejarah tentang **gerakan sosial** (*social movment*) yang muncul dalam panggung sejarah. Sejarah sosial dalam pengertian ini kemudian telah dipersempit lagi oleh sejarawan Sartono Kartodirdjo menjadi sejarah tentang gerakan-gerakan sosial yang cenderung marginal dan menyempal dari arus utama masyarakat atau tatanan sosial-politik yang mapan, seperti gerakan petani di Banten tahun 1888 atau gerakan-gerakan radikal yang memang banyak dikaji Kartodirdjo.

Kedua, sejarah sosial dalam arti kombinasi dengan '**sejarah ekonomi**'. Kombinasi ini terjadi didasarkan pada asumsi bahwa pertumbuhan ekonomi mampu menjelaskan tentang struktur-struktur dan perubahan-perubahan sosial budaya dan politik masyarakat. Dimensi sosial dalam sejarah ekonomi memang tidak dapat disembunyikan. Karena itulah terdapat sejarawan yang berargumen bahwa sejarah ekonomi merupakan sejarah yang paling fundamental dari berbagai jenis sejarah, karena ekonomi itu sendiri adalah dasar bagi sebuah masyarakat.

Ketiga, sejarah sosial dalam pengertian **sejarah total** (*total history*) atau sejarah struktural (*structural history*), yaitu sejarah sosial yang mengacu kepada sejumlah aktivitas manusia yang agak sulit diklasifikasikan karena begitu luasnya, seperti kebiasaan (*manners*), adat-istiadat (*customs*) dan kehidupan sehari-hari (*everyday-life*). Aktivitas-aktivitas manusia seperti ini dalam istilah Jerman sering disebut sebagai *kultur* atau *sittengeschichte*. Sejarah sosial seperti ini tidak harus selalu diorientasikan kepada masyarakat kelas bawah. Sejarah sosial dalam kategori ini tidak mengikutsertakan politik terlalu banyak dalam orientasinya. Sejarah sosial dalam pengertian ini banyak dikemukakan oleh mazhab Annales di Prancis dengan tokoh-tokohnya seperti Lucien Febvre (1973), March Bloch (1954), dan Fernand Braudel (1980).

Para ilmuwan ini pada umumnya menyarankan agar sejarah politik atau sejarah lama hendaknya melakukan dan memberikan analisis tentang struktur-struktur jangka panjang (*long-term structure*), yang mencakup studi tentang berbagai sistem simbol, ritus, perilaku, dan mental politik. Dengan demikian sejarah politik tidak lagi sekedar cerita tentang pergantian kekuasaan, pertumpahan darah, dan sebagainya. Sehingga sejarah politik menjadi sejarah struktural atau sejarah total.

Kutowijoyo, dalam bukunya yang berjudul *Metodologi Sejarah*, selain menyebut sejarah politik, ia pun menyebutkan sejarah-sejarah lainnya sebagai sub-bab untuk bahan kajiannya. Ia menyebut adanya sejarah lisan, sejarah sosial, sejarah kota, sejarah pedesaan, sejarah ekonomi pedesaan, sejarah

wanita, sejarah kebudayaan, sejarah agama, sejarah pemikiran, biografi, sejarah kuantitatif, dan sejarah mentalitas (Kuntowijoyo, 2003: xxi).

D. Filsafat Sejarah

Nama **Filsafat Sejarah**, menurut Anton Bakker, berasal dari **Voltaire** (1694-1778), yaitu nama yang ia pakai untuk judul bukunya *La Philosophie de l'Histori*, yang terbit tahun 1765 di Geneva. Tetapi, sebagai cara berpikir, filsafat sejarah sudah ada sejak para filosof berpikir mengenai sejarah, perkembangan bangsa, dan pembangunannya. Namun, secara khusus, Anton Bakker menegaskan bahwa filsafat sejarah baru muncul pada abad ke-18, terutama karena memperhatikan sejarah perkembangan Eropa (Anton Bakker, t.th. : 1).

Sementara itu, kalau menengok perkembangan di dunia Arab-Islam, pada sekitar abad ke-14, Ibn Khaldun, dengan kitabnya *al-Ibar*, sudah mencoba mengontruksi sejarah perkembangan peradaban Islam. Menurut Muhammad Baqir Shadr (2010:112), Ibn Khaldun orang pertama melakukan kajian tentang sejarah dan menemukan hukum-hukum dan norma-normanya. Baru empat abad kemudian, pada masa awal renaissance, orang-orang Eropa mulai memberikan perhatian kepada masalah ini, yang justru kurang pada masa berikutnya kurang mendapatkan perhatian dari kalangan kaum Muslimin sendiri.

Dikatakan oleh Ibn Khaldun bahwa dalam hakekat sejarah, terkandung pengertian **observasi** (*nadzar*), usaha untuk mencari **kebenaran** (*tahqiq*), dan keterangan yang mendalam tentang sebab dan asal benda maujudi, serta pengertian dan pengetahuan tentang substansi, esensi, dan sebab-sebab terjadinya peristiwa. Dengan demikian, sejarah benar-benar terhunjam berakar dalam filsafat, dan patut dianggap sebagai salah satu cabang filsafat.

Selanjutnya pada bagian yang lain, yaitu pada bagian satu kitab *al-Ibar*, Ibn Khaldun mengatakan:

Ketahuilah, bahwa pembicaraan tentang persoalan ini adalah barang baru, luar biasa, dan sangat berguna. Penelitian dan penyelidikan yang mendalam telah menemukan ilmu tersebut. Ilmu pengetahuan ini tidak ada hubungannya dengan sama sekali dengan retorika, yaitu seni bicara yang meyakinkan dan berguna untuk mempengaruhi orang banyak. Juga tidak ada hubungannya dengan ilmu politik, sebab ilmu politik berbicara tentang mengatur rumah tangga atau kota, sesuai dengan ajaran etika dan hikmah-hikmah kebijaksanaan, supaya masyarakat mau mengikuti jalan menuju ke arah pemeliharaan keturunan. Dua jenis ilmu pengetahuan ini memang menyerupai ilmu pengetahuan kita ini dalam soal yang dibahasnya, tetapi kedua pengetahuan itu berbeda

dengannya. Ia agaknya ilmu yang baru tumbuh. Sungguh aku belum pernah tahu seorang pun pernah membincangkannya dengan berbagai aspek yang dimilikinya (Ibn Khaldun, 1986: 63).

Ilmu baru yang dimaksudkan oleh Ibn Khaldun, seperti dikatakan Zainab al-Khudairi adalah **filsafat sejarah**, yang di Eropa baru dikenal beberapa abad kemudian. Memang cikal bakalnya telah bersemi sejak zaman purba, misalnya dalam karya Aristoteles, *Politics* dan karya Plato *Republic*, akan tetapi bahkan terminologinya sendiri terumuskan baru pada abad ke delapan belas (Zainab al-Khudairi, 1987: 43).

Filsafat Sejarah, dalam pengertian yang paling sederhana, seperti dikemukakan oleh al-Khudairi adalah **tinjauan terhadap peristiwa-peristiwa historis secara filosofis untuk mengetahui faktor-faktor esensial yang mengendalikan perjalanan peristiwa-peristiwa historis itu, untuk kemudian mengikhtisarkan hukum-hukum umum yang tetap, yang mengarahkan perkembangan berbagai bangsa dan negara dalam berbagai masa dan generasi** (Zainab al-Khudairi, 1987: 54).

Ada beberapa penulis yang berpendapat bahwa **sejarah berjalan sesuai dengan suatu kerangka tertentu** dan bukannya secara acak-acakan, dan filsafat sejarah adalah upaya untuk mengetahui kerangka tersebut yang diikuti sejarah dalam perjalanannya, atau arah yang ditujunya, atau pun tujuan yang hendak dicapainya. Menurut F. Laurent, sebagaimana dikutip al-Khudairi, menyatakan bahwa **sejarah tidak mungkin hanya merupakan seperangkat rangkaian peristiwa yang tanpa tujuan atau makna**. Dengan demikian, sejarah sepenuhnya **tunduk kepada kehendak Tuhan** seperti halnya peristiwa-peristiwa alam yang tunduk pada hukum-hukum yang mengendalikannya.

Sementara itu, menurut W.H. Walsh (W.H. Walsh, 1967: 16) dalam bukunya yang berjudul *An Introduction to Philosophy of History*, menyatakan bahwa sebelum mendefinisikan filsafat sejarah hendaknya memperhatikan pengertian kata sejarah. Sejarah kadang-kadang diartikan sebagai **peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lalu** (*the totality of past human actions*) atau *history as past actuality*, dan kadang-kadang diartikan pula dengan **penuturan kita tentang peristiwa-peristiwa tersebut** (*the narrative or account we construct of them now*) atau *history as record*. Namun demikian, hingga abad XIX, apa yang disebut Walsh sebagai *filsafat sejarah spekulatif* pada dasarnya adalah satu-satunya filsafat sejarah.

Dua arti dari kata sejarah tersebut penting karena dengan demikian membuka dua kemungkinan terhadap ruang lingkup atau bidang kajian filsafat sejarah. **Pertama**, adalah suatu studi dalam bentuk kajian **sejarah tradisional**, yaitu perjalanan sejarah dan perkembangannya dalam pengertian yang aktual.

Kedua, adalah suatu studi mengenai proses **pemikiran filosofis tentang perjalanan dan perkembangan sejarah itu sendiri.**

Dalam kasus yang kedua, **filsafat sejarah mengandung arti studi mengenai jalannya peristiwa sejarah, atau studi terhadap asumsi dan metode para sejarawan.** Ketika seseorang berpikir tentang *asumsi* dan *metode* para sejarawan, kata Walsh, maka ketika itu ia sedang bergumul dengan filsafat sejarah *kritis* atau *analitis*. Dalam kaitan dengan filsafat sejarah ini, pembagian Walsh ke dalam filsafat sejarah *kritis* dan *spekulatif* telah diterima secara luas (Hughes-Warrington, 2008: 660).

Dijelaskan lebih jauh oleh Mestika Zed, bahwa filsafat sejarah kritis menurut Walsh adalah berkaitan dengan studi sejarah secara kritis, membahas konsep-konsep sejarah sebagai ilmu, metode atau asumsi-asumsi sejarah sebagai ilmu pengetahuan. Dengan demikian, filsafat sejarah jenis ini menekankan pada kedudukan sejarah sebagai ilmu hubungannya dengan ilmu-ilmu lain, fakta dan kebenaran sejarah, obyektivitas dalam sejarah dan kualitas sejarah. Sedangkan filsafat sejarah spekulatif adalah berkaitan dengan pemikiran filosofis tentang makna sejarah (Purwo Husodo, 2010: 24).

Sementara itu, menurut The Liang Gie, bahwa filsafat sejarah mengandung dua pengertian. **Pertama**, filsafat sejarah merupakan rangkaian yang sesungguhnya dari peristiwa-peristiwa historis atau tindakan-tindakan manusia pada masa lampau, yang biasanya disebut dengan **filsafat spekulatif tentang sejarah** atau filsafat sejarah spekulatif. **Kedua**, filsafat sejarah merupakan uraian yang disusun oleh para ahli sejarah tentang rangkaian peristiwa historis, yang biasanya disebut **filsafat sejarah kritis** (Purwo Husodo, 2010: 24).

Setelah memperhatikan sejumlah uraian yang berkaitan dengan pengertian filsafat sejarah, Purwo Husodo (2010: 25) menegaskan bahwa filsafat sejarah mengandung tiga unsure yang saling berkaitan, namun masing-masing berdasarkan permasalahan sendiri:

Pertama, filsafat sejarah deskriptif, yaitu penelitian yang dilakukan oleh filsafat sejarah yang bersifat deskriptif. Bagian filsafat sejarah ini dinamakan sejarah penulisan atau historiografi. Pada ahli berbeda pendapat tentang apakah historiografi merupakan bagian dari filsafat sejarah atau sebagai ilmu sendiri. Dalam hal ini ada dua pendapat tentang filsafat sejarah yang bersifat deskriptif.

Pendapat pertama menyatakan bahwa historiografi merupakan dari filsafat sejarah. Alasannya adalah sebelum berfilsafat tentang sejarah maka harus mengetahui terlebih dahulu yang ditulis mengenai sejarah. Pendapat kedua menyatakan bahwa historiografi bukan merupakan bagian dari filsafat sejarah. Alasannya adalah historiografi merupakan bagian dari penulisan sejarah itu sendiri, khususnya bagian dari sejarah intelektual.

Kedua, filsafat sejarah kritis, yaitu suatu uraian yang disusun oleh para ahli sejarah kritis tentang rangkaian peristiwa historis. Filsafat sejarah kritis ini membahas masalah-masalah teori dalam sejarah. Istilah filsafat sejarah kritis sering diganti dengan filsafat sejarah analitis, sehingga kadang dikacaukan dengan filsafat analitik yang berbicara mengenai bahasa.

Ketiga, filsafat sejarah spekulatif, yaitu meneliti dasar-dasar yang paling fundamental dalam proses sejarah secara keseluruhan atau dengan kata lain merupakan suatu perenungan filosofis tentang sifat-sifat dari proses sejarah. Filsafat sejarah spekulatif merupakan hasil renungan tentang substansi sejarah dalam kehidupan manusia, suatu sintesa pengalaman sejarah umat manusia yang melampaui batas-batas ruang lingkup waktu dan tempat. Oleh karena itu, filsafat sejarah spekulatif membahas proses sejarah dari awal sampai akhir dari keseluruhan sejarah umat manusia dan tidak berhubungan dengan metode penelitian yang empiris atau tanpa pengamatan secara langsung. Keadaannya yang demikian, menyebabkan filsafat sejarah spekulatif disebut juga sejarah metafisik atau metahistori.

Apabila memperhatikan penjelasan di atas, dapat ditegaskan kembali di sini, jika aspek eksternal hanya memfokuskan pada wujud (*being*) sejarah, maka aspek internal yang merupakan filsafat sejarah mengkaji baik wujud (*being*) maupun proses 'menjadi' (*becoming*) nya sebuah masyarakat. Dalam hal ini filsafat sejarah dapat didefinisikan sebagai '**rekonstruksi masa lalu dengan tujuan guna melihat pola umum perkembangan manusia yang didasari kepada kepercayaan terhadap keberadaan hukum-hukum universal yang menggerakkan roda sejarah manusia**' (Nursam dkk, 2008: 161).

Dengan memahami filsafat sejarah, suatu bangsa akan dapat melihat perjalanan dan kemajuannya dari satu tahap ke tahap selanjutnya. Filsafat sejarah juga akan dapat memformulasikan permasalahan-permasalahan yang dihadapi bangsa tersebut dengan cermat. Dengan demikian, filsafat sejarah dapat digunakan sebagai tolok ukur kemajuan sebuah bangsa, dan dengannya bangsa tersebut dapat mengetahui arah yang benar dalam melangkah. Filsafat sejarah memungkinkan sebuah bangsa untuk memetik pelajaran yang berharga dan membumi dari masa lalu.

Upaya melakukan formulasi filsafat sejarah suatu bangsa bukanlah hal mudah, karena filsafat sejarah yang koheren harus didasari oleh informasi sejarah faktual. Untuk kasus bangsa Indonesia misalnya, kendala yang harus terlebih dahulu di dekonstruksi adalah *colonial knowledge*. Warisan ilmu pengetahuan kolonial berasal dari sistemisasi pihak penjajah guna mengetahui, mengklasifikasi, menjelaskan, dan akhirnya mengontrol tanah jajahan. Ia bukanlah sebuah ilmu yang memproyeksikan tanah jajahan seperti apa adanya. Ia merupakan Ilmu yang dimaksudkan untuk mengenal tanah jajahan dalam upaya memudahkan control atasnya.

Selain masalah ilmu pengetahuan kolonial, hal lain yang menjadi tantangan formulasi filsafat sejarah Indonesia adalah terkait dengan permasalahan historiografi nasional. Bekenan dengan historiografi nasional ini, dalam penilaian Ismail F. Alatas (2008: 162), perlu dilakukan **demistifikasi** historiografi nasional dari segala ideologi yang tertanam di dalamnya. Menurutnya, historiografi nasional Indonesia tidak luput dari cengkeraman filsafat idealis karena ia merupakan produk dominasi ideologi dalam sejarah. Setelah dekonstruksi, maka rekonstruksi ulang sejarah dapat mulai dilakukan dan baru kemudian dapat mengabstraksikan filsafat sejarah.

Dekonstruksi sejarah kolonial, demistifikasi sejarah nasional, dan rekonstruksi sejarah sosial yang bebas dari kekangan ideology merupakan modal awal bagi formulasi filsafat sejarah bangsa. Semakin besar pengetahuan yang diketahui mengenai karakter dasar dan pemikiran bangsa akan semakin memudahkan mengkodifikasi filsafat sejarah bangsa. Semakin terang pengetahuan akan masa lalu, maka akan semakin mudah untuk menganalisa karate dasar masyarakat local, sebab-sebab perkembangan dan kehancurannya serta hukum-hukum yang mengatur perkembangannya. Pada akhirnya, **filsafat sejarah** merupakan tonggak apresiasi bangsa terhadap perkembangan historisnya sekaligus menjadi penunjuk jalan dalam menghadapi tantangan zaman.

BAB IX

GEORG WILHELM FRIEDERICH HEGEL (1770-1831)

A. Pendahuluan

Dinyatakan oleh C.J. Friedrich, dalam kata pengantar untuk edisi cover bukunya G.W.F. Hegel yang berjudul *The Philosophy of History*, “**filsafat sejarah tetap merupakan jantung dan pusat filsafat Hegel**” (Hegel, 2007: v). Pernyataan yang senada juga disampaikan oleh Marnie Hughes-Warrington dengan menegaskan bahwa “tulisan Hegel mencerminkan minat pokoknya pada sejarah”. Marnie Hughes-Warrington lebih lanjut mengutip pernyataan Hegel dalam buku pengantar *Elements of the Philosophy of Right*:

Ketika filsafat melukiskan **warna kelabu pada mendung**, maka sebetuk kehidupan **menua**, dan dengan warna **kelabu pada mendung ia tidak mengizinkan dirinya untuk memudakan kembali**, namun hanya untuk memahaminya. **Burung Hantu Minerva** mulai terbang menjelang malam (Hughes-Warrington, 2008:260).

Peran filsafat sebagai ‘**Burung Hantu Minerva**’ adalah sebagai bentuk penggambaran atau ungkapan yang menjelaskan **ide-ide yang tumbuh di masyarakat**. Sebagaimana juga dikatakan oleh Hegel bahwa ‘urusan filsafat dengan segera menyadarkan manusia pada apa yang telah mereka yakini sebagai pemikiran selama berabad-abad (*Encyclopedia of Philosophical Science*). Hegel juga mengatakan dalam pengantar untuk *Elements of the Philosophy of Right* bahwa filsafat ‘**punya masanya sendiri yang berkembang menjadi pemikiran**’. Dua pernyataan menurut Hughes-Warrington mengisyaratkan bahwa **para filosof bisa menghasilkan kebenaran-kebenaran abadi dari peristiwa-peristiwa sejarah** (Hughes-Warrington, 2008: 260).

Selanjutnya, dalam sebuah perkuliahan di Universitas Berlin, Hegel menegaskan kepada para mahasiswanya bahwa ‘manusia tidak dapat menghargai terlalu tinggi kebesaran dan kekuatan pikirannya’ (*man cannot over-estimate the greatness and power of his mind*). Menurut Hegel, pemikiran manusia merupakan salah satu pengejawantahan dari Yang Mutlak, yang ia sebut sebagai Ruh (*spirit*) yang menyatu dengan alam dalam pengetahuan. Selanjutnya, dinyatakan juga bahwa Dunia (*world*) adalah

sebagai tatanan rasional yang sudah barang tentu dapat dipahami melalui pikiran, yang dalam hal ini merupakan gambaran dari Yang Mutlak.

B. Riwayat Hidup Singkat

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) hidup di saat-saat dunia sedang mengalami perubahan yang luar biasa mengejutkan. Berbagai peristiwa penting seperti Revolusi Amerika dan Prancis, Revolusi Industri, Perang Napoleonik, Restrukturisasi Kekaisaran Eropa, serta bangkit dan merebaknya semangat nasionalisme yang kesemuanya itu telah banyak memberikan inspirasi bagi Hegel untuk mencari pola berbagai macam makna dan urutan beragam peristiwa kesejarahan (Leo Rouch dalam Hegel, 2003: v).

Hegel lahir di Stuttgart pada 27 Agustus 1770. Dia masuk Seminari pada usia 19 tahun di saat pecah Revolusi Prancis yang ketika itu segera meluas dan mempengaruhi seluruh daratan Eropa. Hegel belajar teologi di Tubingen, tempat dia menjalin persahabatan dengan penyair Friedrich Holderlin dan filsuf D.E. Schelling. Setelah bekerja sebagai tutor di Bern Frankfurt, Hegel menjadi dosen dan kemudian diangkat sebagai guru besar di Universitas Jena. Dia menyelesaikan karya pertamanya, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris *The Phenomenology of Spirit* (1807).

Pendudukan Jena oleh pasukan Napoleon membuat universitas tersebut ditutup dan memaksa Hegel keluar. Setelah itu, dia bekerja sebagai editor sebuah koran di Bamberg (1808) dan kemudian sebagai kepala sekolah dan guru filsafat di sebuah sekolah di Nuremberg (1808-1816). Selama masa ini dia menyelesaikan karyanya yang berjudul *Science of Logic* (1812-1816).

Pada tahun 1816, Hegel menjadi dosen filsafat di Universitas Heidelberg, dan pada tahun 1818 diangkat menjadi dosen filsafat di Universitas Berlin. Ketika di Heidelberg, Hegel menerbitkan buku *Encyclopedia of Logic, Philosophy of Nature, dan Philosophy of Subjective Spirit*. Di Berlin, Hegel mengembangkan dan merevisi *Philosophy of Subjective Spirit*, yang dia luncurkan dengan judul *Elements of Philosophy of Right*.

Hegel terus mengajar di Berlin dan menerbitkan edisi-edisi revisi *Encyclopedia* (1827 dan 1830) sampai ajal menjemputnya karena penyakit kolera pada tahun 1831. Sepeninggalnya, sejumlah kuliahnya tentang filsafat sejarah, sejarah filsafat, filsafat agama, dan estetika diterbitkan.

C. Pemikiran-pemikiran Hegel

1. Metode Sejarah

Dalam pengantar *Philosophy of History*, Hegel menegaskan 'kiranya perlu untuk mengawali dengan pengkajian terhadap berbagai metode yang berbicara tentang sejarah'. Metode tersebut dapat diringkaskan menjadi tiga, yaitu sejarah **orisinil**, **reflektif**, dan **filsafati**. Menurut Hughes-Warrington, cara yang dilakukan oleh Hegel ini dipandang sebagai sejarah pencarian kategori-kategori yang lebih memadai. Pada saat bersamaan juga bisa dipandang sebagai sebuah hierarki bentuk-bentuk dari tahap ke tahap.

Lebih lanjut dinyatakan Hughes-Warrington, tiap bentuk dalam hierarki tersebut mewujudkan ide sejarah namun bentuk yang lebih tinggi mewujudkannya secara lebih komplisit. Tiap bentuk adalah kulminasi dari ide sejarah pada tahap tertentu; dalam arti, tiap bentuk dianggap merupakan perwujudan sempurna ide sejarah sampai ia terbukti tak memadai. Ketika ketidakmemadaan tersebut terkuak, para sejarawan diharuskan mengadopsi sebuah ide sejarah baru.

Menurut Hegel, para sejarawan '**orisinil**' terutama pemaparannya sebagian besar terbatas pada **perbuatan, peristiwa, dan kondisi-kondisi yang ada di depan mata mereka**, dan mereka turut ambil bagian di dalam spiritnya. Mereka secara sederhana memindahkan apa yang berlangsung di dunia sekitar mereka, kawasan intelek representatif. Sebuah fenomena lahir, dengan demikian, diterjemahkan menjadi sebuah konsep batin. Sejarah orisinil oleh karena itu mendeskripsikan peristiwa-peristiwa masa itu dan mendekati masa itu **dari sudut pandang si sejarawan** (Hegel, 2007: 1).

Para sejarawan **orisinil** tersebut mengubah peristiwa, perbuatan, dan keadaan masyarakat yang mereka kenal menjadi sebuah objek kemampuan konseptif. Oleh karena itu, cerita yang mereka tinggalkan tidak dapat dipahami sepenuhnya. Pandangan sejarawan semacam itu, menurut Hegel, bisa dilihat dalam karya **Herodotus** dan **Thucydides**. Apa yang hadir dan hidup di lingkungan mereka adalah bahan yang tepat. Berbagai pengaruh yang membentuk penulis identik dengan yang membentuk peristiwa yang merupakan materi ceritanya. Semangat pengarang, dan berbagai perbuatan yang dia ceritakan, adalah satu dan sama. Dia memaparkan kancah tempat dia sendiri menjadi salah seorang pelakunya, atau sampai tingkat tertentu, menjadi seorang penonton yang penuh perhatian.

Jenis sejarah yang *kedua* adalah apa yang disebut dengan **sejarah reflektif** (Hegel, 2007: 5-11). Sejarah reflektif adalah sejarah yang cara penyajiannya **tidak dibatasi oleh waktu** yang dengannya ia berhubungan,

melainkan yang ruhnya melampaui masa kini. Jenis sejarah reflektif ini dapat dibedakan ke dalam beberapa jenis penyajian:

Pertama, tujuan peneliti adalah untuk **mendapatkan pandangan atas seluruh sejarah bangsa dan negara, atau tentang dunia, atau apa yang disebut dengan Sejarah Universal**. Dalam kasus ini, penyusunan materi sejarah sebagai hal yang terpenting. Di sini, pertimbangan yang sangat penting, akan menjadi prinsip yang digunakan pengarang untuk mengacu sikap dan motif perbuatan dari peristiwa yang dia paparkan, dan itulah yang menentukan bentuk ceritanya. Orang Inggris dan Prancis misalnya, titik tolaknya lebih bersifat **kosmopolitan** atau **kebudayaan nasional**. Jenis pertama sejarah reflektif ini, mirip dengan yang terdahulu, manakala ia tidak memiliki tujuan yang lebih jauh daripada untuk menyajikan sejarah sebuah negeri yang utuh.

Sebuah sejarah yang beraspirasi pada lintas periode waktu yang panjang, atau yang bersifat universal, sebenarnya lebih dahulu harus berusaha memberikan gambaran individual tentang masa lampau sebagaimana ia sungguh-sungguh terjadi. Ia harus memaparkan gambarannya melalui abstraksi; dan ini meliputi bukan saja penghilangan atas peristiwa dan perbuatan, melainkan apa saja yang terlibat dalam fakta bahwa pikiran, bagaimanapun juga, merupakan pemberi contoh yang paling jelas. Contoh yang diberikan Hegel misalnya, ketika Livy mengatakan tentang perang dengan Volsci, seringkali diberitakan dengan singkat: “bahwa tahun ini perang dilanjutkan dengan Volsci” (Hegel, 2007: 7).

Jenis sejarah reflektif yang **kedua** adalah yang disebut dengan sejarah **reflektif-pragmatis**. Apabila kita harus **berbicara tentang Masa Lampau, dan menempatkan diri kita dengan satu dunia yang jauh, Masa Kini menjadi ada karena pikiran** --yang dihasilkan oleh aktivitasnya sendiri, sebagai hasil kerjanya. Sebenarnya, kejadian itu bermacam-macam, namun ide yang meliputinya --makna dan hubungannya yang lebih dalam-- adalah satu. **Refleksi pragmatis** (deduktif) meskipun hakekatnya jelas abstrak, adalah nyata dan tidak dapat dibatalkan oleh Masa Kini, dan mempercepat sejarah kematian Masa Lampau dengan kehidupan masa kini.

Sebenarnya, apa saja, refleksi tersebut sungguh menarik, tergantung pada ruh atau jiwa penulisnya sendiri. Tetapi, menurut Hegel (2007:8) **refleksi moral harus lebih diperhatikan**, yaitu ajaran moral yang diharapkan dari sejarah. Contoh tentang kebaikan dapat meninggikan jiwa dan dapat diterapkan dalam ajaran moral bagi anak-anak yang akan mempengaruhi keunggulan pikiran mereka. **Namun, apa yang dialami dan diajarkan sejarah adalah rakyat dan pemerintah tidak pernah belajar sesuatu dari sejarah, atau bertindak dengan prinsip yang diturunkan darinya**. Setiap periode terlibat dalam keadaan yang khas, sehingga perilakunya harus diatur dengan mempertimbangkan hubungannya dengan dirinya dan hanya dirinya.

Bentuk sejarah reflektif yang *ketiga* adalah yang disebut dengan **reflektif-kritis**. Bentuk sejarah **reflektif-kritis ini pantas untuk disebut sebagai cara menceritakan sejarah yang unggul**. Menurut Hegel, mungkin lebih tepat menunjuknya sebagai sebuah Sejarah tentang Sejarah, sebuah kritik terhadap penceritaan sejarah dan sebuah pengkajian atas kebenaran dan kredibilitasnya. Kekhususannya dalam kenyataan dan tujuan, terkandung di dalam **ketajaman penulis memeras segala sesuatu dari catatan yang tidak terdapat dalam materi yang tercatat**. Lebih jauh menurut Hegel, pada corak yang seperti ini, kita memiliki metode yang lain untuk membuat **masa lampau menjadi realitas yang hidup**. Cara yang dapat dilakukan adalah dengan menempatkan angan-angan subyektif pada data historis.

Bentuk sejarah reflektif yang *keempat* coraknya lebih **abstrak**. Sekalipun demikian, karena ia menggunakan sudut pandang yang umum, ia berbentuk sebuah **peralihan menuju sejarah filsafat dunia**. Menurut Hegel, sejarah ide ini lebih berkembang dan lebih menarik perhatian. Cabang-cabang kehidupan nasional berhubungan erat dengan seluruh kompleks sejarah bangsa; dan persoalan yang terpenting dalam kaitannya dengan masalah kita adalah, apakah hubungan dari keseluruhan ditunjukkan dalam kebenaran dan realitasnya, ataukah semata-mata mengacu kepada hubungan lahir (Hegel, 2007: 11).

Jenis sejarah yang *ketiga* adalah yang bercorak **filsafati**. Definisi yang paling umum yang dapat diberikan adalah bahwa filsafat sejarah tidak menggunakan sarana apa pun kecuali pertimbangan **pemikiran** terhadapnya. Sesungguhnya, **pemikiran adalah hakekat bagi kemanusiaan**. Dalam penginderaan, kesadaran, dan pemikiran, dalam naluri dan kehendak, sejauh sungguh-sungguh manusiawi, **pemikiran** merupakan sesuatu yang tetap.

Dalam ilmu ini, yakni sejarah, tampaknya **seolah-olah pemikiran harus merendahkan dan tunduk pada realitas fakta**. Filsafat seraya dipandang hanya bermukim di wilayah ide yang dihasilkan jiwa tanpa mengacu pada aktualitas, sebuah proses yang berlawanan secara diametrik dengan yang dimiliki sejarawan. Sekalipun demikian, Hegel tidak bermaksud mengoreksi salah panafsiran tersebut, dengan alasan masing-masing berkaitan dengan tujuan, kepentingan, cara menceritakan sejarah, dan hubungannya dengan filsafat (Hegel, 2007: 11-12).

2. Metafisika Hegel tentang Idealisme Absolut

Seperti telah dinyatakan di atas, **idealisme** merupakan suatu **nama bagi jenis teori metafisika yang mengakui bahwa realitas adalah rasional, logis, atau spiritual**. Idealisme absolut merupakan bagian dari jenis idealisme ini. Idealisme absolut yang dimaksudkan Hegel meliputi:

Pertama: Realitas sebagai totalitas kebenaran. Idealisme absolut adalah pengakuan bahwa realitas bersifat rasional, suatu totalitas konseptual; bahwa realitas merupakan pemikiran absolut, atau **pemikiran Tuhan**, suatu struktur terpadu dan total dari kebenaran konseptual.

Kedua: Realitas sebagai pemikiran absolut. Bagi Hegel, realitas adalah pemikiran absolut, berisikan totalitas kebenaran konseptual, yang membuka diri di seluruh area pengalaman manusia dan pengetahuan, dari logika sampai fisika hingga biologi, dari sejarah dan politik hingga seni, agama, dan filsafat.

Ketiga: Kenyataan adalah hal rasional dan hal rasional merupakan kenyataan. Realitas merupakan struktur luas konsep rasional. Seperti Plato, Hegel mengakui bahwa rasionalitas, konsep, dan ide adalah suatu hal yang nyata. Baginya '**kenyataan adalah hal rasional dan hal rasional merupakan kenyataan**'.

Hegel memenuhi visi absolutnya dengan kekayaan ragam dan detail konkrit, mengenai jiwa absolut, mengenai **Tuhan yang merupakan realitas total dan kebenaran**, yang membuka diri pada pemikiran terbatas kita di setiap area pengetahuan manusia. Idealisme absolut milik Hegel menawarkan apa yang dibutuhkan jiwa manusia untuk dipahami. Definisi pengalaman dan totalitas kebenaran akan ditemukan dalam seni, ilmu, sejarah, agama, dan politik.

Keempat: Rasional adalah keberadaan objek yang 'dipahami lebih mendalam lagi'. Idealisme absolut mengakui **keberadaan** objek untuk menemukan rasionalitas; untuk menemukan kebenaran konsep yang merupakan intinya. Bagi Hegel, realitas konsep rasional, 'bukan objek lainnya dari keberadaan; ia merupakan objek yang sama, tetapi dipahami dengan lebih mendalam'. Selanjutnya dikatakan bahwa konsep rasional tidak memiliki pemisahan, keberadaan mandiri yang berbeda dari hal-hal duniawi. Hegel berbeda dengan Plato karena yang disebut belakangan berpendapat bahwa ide-ide itu abadi dan berada secara terpisah dan mandiri dalam bidang yang bisa dimengerti mereka sendiri dalam perubahan yang terus menerus.

Kelima: Kenyataan bisa diketahui melalui struktur rasional. Hegel yakin sekali, seperti kaum rasionalis pada umumnya, termasuk Plato, bahwa kenyataan itu bisa diketahui. Bagi Hegel: "**Apa pun Rasional**". Menurutnya, segala sesuatu memiliki struktur yang bisa dipahami atau memiliki inti yang bisa dicerna oleh pemikiran manusia, yaitu dengan kekuatan konsep dan fleksibilitas. Setiap aspek perjalanan manusia bisa diketahui melalui struktur rasional yang diamati.

Keenam: Pemikiran absolut sebagai satu kesatuan dalam keberagaman. Pemikiran absolut merupakan suatu totalitas yang disatukan dari seluruh kebenaran rasional, bahkan merupakan penggabungan

keberagaman dalam satu kesatuan yang koheren. Absolut atau pemikiran absolut menurut Hegel adalah suatu kesatuan dalam keberagaman, satu istilah untuk mewakili perbedaan-perbedaan, satu nama yang mencakup segalanya.

Ketujuh, tugas ilmu metafisika adalah menyatukan keberagaman komponen realitas, batas-batas mereka dan hubungan dalam suatu kesatuan. Pemikiran absolut, menurut Hegel, merupakan suatu realitas yang membuka diri untuk kita dalam konsep-konsep seluruh bidang pengalaman manusia. Aspek-aspek berbeda dalam realitas ini ditemukan dalam wilayah pengalaman manusia. Realitas individu ini menunjukkan dirinya pada kita dalam pengalaman biasa, logika dan ilmu alam, psikologi, ilmu politik dan sejarah, lukisan, puisi, agama, dan filsafat.

Tugas metafisika sebagai sebuah teori tentang semua realitas adalah untuk mengidentifikasi semua dimensi ataupun semua aspek realitas, semua jalan yang nyata dalam keberagaman dan kompleksitas yang ditangkap oleh konsep-konsep kita dan menunjukkan batasan bagi setiap dimensi realitas serta bagaimana keduanya saling terkait.

Inilah arti realitas bagi Hegel. **Realitas merupakan kebenaran menyeluruh yang ditangkap oleh konsep-konsep rasional kita.** Realitas merupakan **kebenaran absolut**, juga totalitas dan penggabungan dari semua bagian kebenaran, termasuk kebenaran terbatas. Realitas yang secara baik dimengerti adalah totalitas kebenaran pemikiran absolut (Lavine, 2002: 201-201).

3. Rasio dan Sejarah

Satu-satunya pemikiran yang digunakan Filsafat bagi perenungan sejarah adalah konsepsi sederhana **Rasio**. **Rasio itu merupakan penguasa dunia, demikian menurut Hegel.** Oleh karena itu, sejarah dunia memberikan proses rasional kepada kita. Menurutnya, di dalam filsafat tidak ada hipotesis, hal ini dibuktikan dengan pengetahuan spekulatif, bahwa **Rasio merupakan substansi**, maupun sebagai **kekuatan yang tidak terbatas**. Materi yang tidak terbatas yang mendasari semua kehidupan alamiah dan spiritual yang aslinya juga sebagai bentuk yang tidak terbatas --yang membuat materi ini bergerak (Hegel, 2007: 12).

Dalam dunia filsafat, refleksi spekulatif (*speculative reflection*) telah membuktikan bahwa **Rasio** merupakan **substansi**. **Rasio** adalah **substansi** alam semesta, yang melalui dan di dalamnya realitas memiliki ada dan subsistensinya. Di lain pihak, **Rasio** juga merupakan **energi yang tidak terbatas** dari alam semesta; karena **Rasio** bukannya tanpa kekuatan yang tidak mampu menghasilkan sesuatu, yang semata-mata merupakan ide, semata-mata merupakan makna --yang berada di luar realitas, sesuatu yang terpisah dan

abstrak, di dalam kepala orang tertentu. **Rasio** adalah **kompleks yang tidak terbatas dari segala sesuatu, hakekat, dan kebenarannya utuh**. Rasio merupakan bahan yang ada dari semua esensi dan kebenaran, yang diwujudkan dalam bentuk *aktivitas* yang dimiliki dan dikerjakannya (Hegel, 2007: 13).

Para **sejarawan filosofis atau filsafati**, jelas Hegel, menyadari bahwa ide-ide dan peristiwa-peristiwa sejarah yang tampaknya independen semuanya adalah bagian dari suatu realitas yakni '**pikiran**' (*mind*), dan bahwa 'pikiran' ini sedang berusaha mencapai penyatuan dan realisasi. '**Pikiran**' adalah **universal** dan tidak bisa dihubungkan dengan individu tertentu mana pun. Lebih tepatnya, setiap pikiran adalah bagian dari 'Pikiran Dunia' (*Weltgeist*) dan perkembangan rasionalitas pada individu-individu berkontribusi pada perkembangan Pikiran. Oleh karena itu, **realitas** tumbuh lewat **rasionalitas**. Untuk memahami perkembangan realitas, sejarawan filosofis oleh sebab itu harus memikirkan perkembangan rasio. Dalam pandangan Hegel, **perkembangan rasio** terlihat sangat jelas dalam perkembangan kebebasan. Oleh karena itu, '**sejarah dunia** tidak lain adalah **perkembangan kesadaran akan kebebasan**'.

Dalam hal anggapan umum bahwa **Rasio** mengatur dan diatur di dunia, tidak terkecuali dalam sejarah dunia, Hegel berusaha menjelaskan akan adanya dua pendapat. **Pertama**, adanya fakta sejarah bahwa Anaxagoras telah menggunakan istilah **nous** --atau yang dalam pengertian umum, **Rasio**--peraturan dunia. Dengan istilah ini dia tidak mengartikan intelegensia sebagai kesadaran-pribadi **Rasio**, atau *mind* sebagaimana biasanya. Ada perbedaan mendasar antara *nous* dan *mind* dengan pengertian yang lainnya yang berkenaan dengan istilah tersebut. Gerakan tata surya misalnya, jelas mengikuti suatu tata hukum yang berasal abadi. **Hukum yang dimaksudkan itu adalah Rasio**, bukan matahari ataupun planet-planet lain yang berputar mengikuti hukum tersebut. Pemikiran bahwa ada Rasio dalam alam, dan alam diatur berdasarkan hukum yang tidak berubah-ubah, bukanlah suatu hal yang aneh.

Kedua, adalah yang berkenaan dengan aplikasinya yang **terdapat dalam kebenaran agama**, bahwa dunia bukan merupakan *subject to chance* dan berbagai kemungkinan eksternal, tetapi semua itu diatur oleh **Sang Ilahi (Providence)**. Meskipun demikian, Hegel tidak bermaksud untuk membuat tuntutan terhadap keyakinan seseorang berkaitan dengan prinsip **Sang Ilahi** ini. Ditegaskan selanjutnya, bahwa kebenaran akan **adanya takdir Tuhan** merupakan atau berarti kebebasan dengan kekuatan yang tidak terbatas, sadar dengan realisasi akhir dunia yang absolut, yang berakhir secara rasional, sementara **Rasio**, bagi Hegel, merupakan idea, yang benar-benar tidak terikat dan ditentukan oleh dirinya sendiri (Hegel, 2003:25).

4. Hakikat Ruh adalah Kebebasan

Filsafat spekulatif mengajarkan bahwa **kebebasan merupakan satu-satu kebenaran Ruh**. Apabila hakikat materi adalah memiliki gaya berat, maka hakikat Ruh adalah kebebasan. Pada saat yang sama, Ruh juga merupakan sesuatu yang berpusat pada dirinya sendiri. Ia tidak memiliki kesatuan di luar dirinya. **Ruh adalah eksistensi yang mengandung dirinya sendiri**. Eksistensi Ruh yang mengandung dirinya sendiri ini tidak lain daripada **kesadaran diri** --kesadaran tentang adanya sendiri.

Dua hal harus dibedakan di dalam kesadaran: *pertama*, kenyataan bahwa **saya mengetahui**; dan *kedua*, **apa yang saya ketahui**. Di dalam kesadaran **diri** ini bergabung menjadi satu; karena Ruh mengetahui dirinya sendiri. Ruh meliputi apresiasi atas hakikatnya sendiri, karena ia juga sebagai energi yang memungkinkannya untuk menyadari dirinya: untuk membuat dirinya **secara aktual** yang adanya **secara potensial**. Atas dasar definisi abstrak ini, **Ruh dapat disebut dengan Sejarah Universal**; bahwa itulah yang ditunjukkan Ruh dalam proses menyusun pengetahuan yang adanya bersifat potensial. Sebagai benih yang mengandung di dalam dirinya sendiri seluruh hakikat tumbuhan, rasa dan bentuk buahnya, demikian juga halnya dengan jejak pertama Ruh sungguh-sungguh mengandung seluruh sejarah (Hegel, 2007: 24).

5. Filsafat Roh dan Dialektika

Hegel membedakan pengertian ‘akal budi’ (*verstand*) dan ‘intelekt’ (*vernunft*). Keduanya merupakan kemampuan epistemologis manusia, namun mempunyai perbedaan fungsi. ‘Akali budi’ (*verstand*) bertugas untuk mengidentifikasi dan mendefinisikan sesuatu serta bekerja hanya berdasarkan skema berpikir yang telah ada dan tidak mengenal prinsip pertentangan; baginya, segala sesuatu adalah logis, jelas, dan terpisah-pisah. Adapun ‘intelekt’ (*vernunft*) adalah kemampuan yang lebih tinggi dibandingkan dengan ‘akal budi’. Intelektualitas tidak menerima identifikasi tentang sesuatu sebagai hal yang berdiri sendiri, melainkan melihatnya dalam kaitannya dengan realitas total. Cara kerjanya bukan berdasarkan skema yang ada, melainkan mengikuti prinsip dialektika (L. Tjahyadi, 2004:319).

Dialektika adalah cara berpikir yang ditunjukkan untuk memperoleh penyatuan (sintesis) dari dua hal yang saling bertentangan (tesis lawan antitesis); dalam penyatuan atau sintesis itu sendiri, baik tesis ataupun antitesis sudah ditampung dan dinyatakan tidak berlaku lagi. Untuk mengatakan apa yang terjadi dalam dialektika, Hegel memakai kata Jerman *aufheben*, yang berarti ‘mengangkat’, ‘menyimpan’, maupun ‘meniadakan’, atau ‘mema-

talkan'. Dengan demikian, dalam filsafat Hegel konsep 'ada' (tesis) dan konsep 'tidak ada' (antithesis) mendapatkan bentuk penyatuannya dalam konsep 'menjadi' (sintesis). Dalam 'menjadi', 'ada' dan 'tidak ada' mengalami *aufgehoben*. Maksudnya, dalam konsep 'menjadi' terdapat konsep 'ada' dan 'tidak ada', sehingga konsep 'ada' ataupun 'tidak ada' dinyatakan batal atau ditiadakan (L. Tjahyadi, 2004:319).

Ajaran tentang dialektika menunjukkan hal lain yang penting dalam filsafat Hegel, yaitu bahwa unsure pertentangan (antithesis) tidak muncul setelah kita merefleksikannya, tetapi sudah ada dalam perkara itu sendiri. Hegel mengatakan bahwa setiap tesis sudah memuat antithesis di dalamnya; keduanya lalu diangkat dan ditiadakan (*aufgehoben*) dalam sintesis. Dengan demikian, jika kita mempunyai konsep tentang warna 'hitam', maka kita sekaligus juga mempunyai konsep tentang warna 'bukan hitam' (misalnya warna putih).

Kenyataan adanya dua unsur yang bertentangan, namun muncul secara serentak ini tidak bisa diterima oleh akal budi (*verstand*) yang bekerja berdasarkan skema yang ada dalam menangani hal-hal khusus. Tetapi justru apa yang tidak bisa dilakukan oleh akal budi, bisa dipahami oleh intelek (*vernunft*) yang melihat realitas dalam totalitasnya dan sanggup juga membuat sintesis dari hal-hal yang bertentangan. Usaha gigih intelek (*vernunft*) terdiri dari menangani apa yang telah ditetapkan dengan pasti oleh akal budi (*verstand*). Dialektika intelektual didasarkan pada 'kerangka mati logika akal budi' (L. Tjahyadi, 2004:320).

Dengan demikian, dasar filsafat Hegel adalah bahwa seluruh jagad raya atau seluruh realitas, baik yang bersifat metrial atau pun spiritual, adalah 'bisa dipahami' atau bersifat 'intelektual' (*vernunft*), sebab dibentuk oleh aktivitas intelek. Oleh karena itu, 'apa yang bisa dipahami adalah nyata, dan apa yang nyata itu bisa dipahami (*vernunftig*)'. Meskipun intelektualitas membentuk dan mengolah keseluruhan realitas, namun intelektualitas tersebut **belum sadar akan dirinya sendiri**.

Untuk sampai pada kesadaran diri, intelektualitas perlu mengembara hingga akhirnya mencapai kesadaran yang menyeluruh tentang dirinya. Hegel memberikan beberapa istilah pada intelektualitas yang mengembara untuk memperoleh kesadaran diri, yaitu '**Yang Absolut**' (*das Absolute*), **Roh** (*Geist*), atau Kesadaran yang menyadari dirinya (*das sich wisende Wissen*). **Kisah pengembaraan Roh untuk mencapai kesadaran diri ini adalah proses dari sejarah semesta**. Hegel menyatakan:

"Segala sesuatu yang terjadi di langit dan di bumi terjadi secara abadi. Hidup Allah dan segala perbuatan yang dilakukan hanyalah bertujuan **agar Roh itu mengenal dirinya, mewujudkan dirinya, menemukan**

dirinya, menjadi dirinya sendiri, dan melebur dengan dirinya sendiri". (L. Tjahyadi, 2004:321).

Dengan demikian, filsafat Roh Hegel merupakan salah satu perangkat filosofis untuk memahami dan member arti segala sesuatu yang terjadi dalam sejarah dunia. Dari sudut pandang filsafat Hegel, perubahan zaman adalah proses progresif dari semakin **sadarnya Roh Absolut akan dirinya sendiri**. Manusia mengambil bagian secara aktif dalam proses ini. Secara keseluruhan, tiap-tiap individu ibarat 'orang buta' yang tanpa sadar diarahkan dan dipakai oleh Roh itu untuk mencapai tujuan akhirnya. Hegel berbicara tentang dialektika sejarah sebagai '**muslihat intelek**' (*list der vernunft*) (L. Tjahyadi, 2004:321).

6. Sejarah dan Filsafat Sejarah

Di Jerman, istilah '**sejarah**' (*geschichte*) berasal dari kata kerja '**terjadi**' (*geschehen*). Dengan demikian istilah tersebut menggabungkan sisi obyektif dan subyektif: yang menunjukkan peristiwa aktual (dalam bahasa latin, *res gestae*) sebagai penceritaan akan sesuatu kejadian (dalam bahasa latin, *historian rerum gestarum*). Gabungan dari dua arti ini harus dipandang sebagai sesuatu aturan yang tinggi daripada sekedar kesempatan. Oleh karena itu, harus dikatakan bahwa **narasi sejarah** dilahirkan pada saat yang sama **sebagai aksi dan kejadian pertama suatu sejarah sebagaimana mestinya**. Sebuah sumber yang paling dalam bersama-sama menghasilkan sejarah dalam dua pengertian tersebut, pada saat yang sama (Hegel, 2003: 101).

Ada sebuah pertanyaan bersayap yang dikemukakan Lavine (2002: 223) sebelum ia menuju ke penjelasan tentang **filsafat sejarah Hegel**. Pertanyaan-pertanyaan itu adalah: Apakah sejarah memiliki arti? Apakah sejarah manusia di dunia ini mempunyai tujuan? Bisakah setiap pola dan signifikansi ditemukan dalam sejarah? Atau apakah perputaran dari generasi, dengan semua aktivitas, kepercayaan, dan harapannya, akan segera berakhir dengan sia-sia?

Untuk menjawab semua pertanyaan di atas, menurut Hegel, tampaknya perlu untuk melihat keseluruhan sejarah dunia. Kita tidak saja harus peduli dengan jumlah fakta yang berkaitan dengan apa yang sebenarnya terjadi, melainkan juga memikirkan **banyaknya fakta sejarah** untuk dilihat. Termasuk jika terdapat **urutan** yang disorot, **pola rasional**, atau **proses berarti** yang sedang berlangsung di dalamnya. **Pendekatan pada sejarah** yang dilakukan Hegel ini disebut dengan **filsafat sejarah**.

Filsafat sejarah jelas-jelas merupakan pendekatan pada sejarah yang dilakukan oleh filsafat Hegel sendiri terhadap **idealisme absolut** dan **prinsip**

dasarnya. Dalam hal ini **kenyataan bersifat rasional dan bisa ditemukan hanya dengan membangun inti konsep secara dialektis.** Prinsip idealisme absolut ini, menurut Hegel, haruslah diaplikasikan pada sejarah jika akan menggenggamnya sebagai suatu kebenaran. Inilah yang dimaksudkan Hegel sebagai **filsafat sejarah, yaitu pencarian untuk rasionalisasi kebenaran tertentu tentang sejarah** (Lavine, 2002: 224).

Konsep-konsep rasional yang merupakan inti sejarah tidaklah berlawanan dengan keberadaan fakta-fakta sejarah. Konsep-konsep itu bukanlah rangkaian terpisah dari suatu obyek yang melebihi fakta, konsep-konsep rasional yang mendasari fakta-fakta sejarah tersebut adalah fakta-fakta itu sendiri 'yang dipahami lebih mendalam'.

Dari konsepsi sejarah filsafat **idealisme absolut** di atas, Hegel mengembangkan filsafat sejarahnya. **Sejarah dunia,** dalam pengertian Hegel, adalah **tempat kebenaran tentang hal absolut terbuka dengan sendirinya, menyibak dirinya pada kesadaran kemanusiaan.** Jika dipahami dari sudut filsafat, **sejarah merupakan susunan rasional kebenaran absolut, terbuka, menjadi nyata, diungkap untuk jiwa yang terbatas.**

Sebagaimana susunan rasional, **idealisme absolut** mengungkap dirinya secara dialektis ketika rangkaian ini menampilkan **rencana Tuhan untuk dunia.** Dengan cara inilah Hegel berpendapat bahwa sejarah memiliki sesuatu yang mendasari susunan rasional sekaligus aspek teologis yang memiliki tujuan. **Sejarah merupakan suatu pergerakan penuh tujuan atas cita-cita Tuhan untuk kemanusiaan.** Dengan demikian, sejarah adalah rasional, penuh tujuan, dan baik (Lavine, 2002; 243-244).

Hegel, demikian dinyatakan L. Tjahyadi (2010:321), juga memiliki pandangan yang **optimistis mengenai gerak atau perubahan sejarah.** Arah perkembangan sejarah adalah menuju kebebasan manusia yang semakin menyeluruh. Sejarah dunia adalah kemajuan dalam hal kesadaran tentang kebebasan --suatu kemajuan yang harus dikenali dari keberadaannya. Titik yang paling menentukan dalam optimism sejarah ini pertama kali ditemukan Hegel dalam agama, khususnya agama Kristen. Dalam agama Kristen, Hegel melihat adanya suatu paham penting dalam perkembangan umat manusia, yaitu subyektivitas. **Subyektivitas ini memiliki arti bahwa manusia memahami diri dan dunianya dari dalam,** dari kesadaran diri subyektif.

Paham subyektivitas menempatkan manusia sebagai 'subyek' atau pusat pengertian dan kebebasan yang mengandung tanggung jawab pribadi di dalamnya. Menurut Hegel, paham subyektivitas memandang manusia sebagai suatu pribadi. Semula kesadaran diri masih abstrak, atau dengan kata lain, baru merupakan kepercayaan tentang hakekat manusia dan panggilan Allah, jadi belum mewujudkan struktur-struktur sosial.

Selanjutnya, demikian menurut Hegel, dalam Reformasi Protestan terjadi dobrakan baru bagi paham subyektivitas. Reformasi mengakui bahwa dalam hal iman, setiap orang Kristen berhak membentuk penilaian dan kepercayaan sendiri, juga apabila hal tersebut menyangkut isi firman Allah dalam Kitab Suci, tanpa merasa perlu mengikuti tafsiran pihak otoritas gereja. Namun, bagi Hegel, peristiwa Reformasi juga masih abstrak dan terbatas.

Baru dalam Revolusi Prancis, apa yang terjadi dalam bidang kesadaran religius Reformasi Protestan **mendapatkan wujud konkretnya dalam struktur sosial dan politik**. Revolusi Prancis memberikan kemenangan kepada kebebasan dalam bidang kehidupan masyarakat. Di satu pihak, menurut cita-cita Revolusi Prancis, **negara harus mengakui kebebasan individu untuk mengikuti suara hatinya**. Di lain pihak, struktur-struktur sosial dan kenegaraan (terutama hukum) harus diatur sedemikian rupa, sehingga menjadi wadah kebebasan dan otonomi warganya. Dengan demikian, **negara tidak boleh menjadi makhluk asing yang memaksakan kehendaknya**, melainkan harus merupakan ungkapan realisasi kemerdekaan warganya, serta menjadi pelindung otonomi dan penjamin hak-hak warga negara.

Negara dibentuk untuk warga, bukan sebaliknya, warga untuk negara. Kebebasan suara hati dan otonomi manusia yang dinyatakan oleh Luther dalam bidang agama pada zaman Reformasi, memperoleh eksistensi obyektif sosial dan institusional dalam negara konstitusional menurut cita-cita Revolusi Prancis. Negara dalam bentuknya yang sekarang ini tidak lagi mengekang manusia, melainkan mendukung kebebasan manusia dan posisinya sebagai pribadi.

Dengan demikian, menurut Hegel, kebebasan manusia bukan sekadar sikap otonomi batin, melainkan hakikat seluruh struktur sosial, tempat manusia merealisasikan dirinya. Ini berarti bahwa kebebasan harus terungkap dalam tiga elemen yang satu sama lain saling berhubungan secara dialektis, yaitu hukum, moralitas individu, dan tatanan sosial moral. Urutan antara ketiga lembaga tersebut merupakan urutan perealisasi kebebasan yang semakin konkret. Kemerdekaan mulai menjadi nyata dalam sistem hukum modern, menjadi lebih nyata di kedalaman suara hati (moralitas) setiap anggota masyarakat, dan mencapai kesempurnaannya dalam tatanan sosial moral yang dijamin negara (L. Tjahyadi, 2010:322-323).

Penggambaran yang lain ditegaskan dalam *Philosophy of History*, Hegel ingin melacak perkembangan kebebasan dalam sejarah. Dia mulai dengan sebuah ulasan tentang '**Dunia Oriental**', yang meliputi peradaban **Cina, India, dan Persia**. Cina dan India digambarkan sebagai peradaban-

peradaban '**stasioner**' (mandek) yang berada di luar Sejarah Dunia lantaran mereka telah berhenti berkembang. Sejarah dunia sesungguhnya **bermula** hanya dengan Kerajaan **Persia**. Pemersatu masyarakat-masyarakat oriental ini adalah bahwa **hukum dan moralitas** adalah urusan regulasi eksternal. Menurut Hegel, tidak ada gejala sama sekali di mana para individu oriental di tiga kebudayaan tersebut membentuk moral mereka secara berbeda; mereka semua menghasilkan bentuk moral yang sama.

Di Cina, pemerintahan berpijak pada kekuasaan **paternal** sang raja, dan semua yang selainnya memandang diri mereka sebagai anak-anak dari negaranya. Maka dasar **kebudayaan Cina adalah perpanjangan atau perluasan kepatuhan alamiah keluarga terhadap negara**. Kekuasaan yang memerintah India bukan seorang manusia tiran, namun despotisme sistem kasta yang dianggap alamiah dan oleh karena itu tidak bisa diubah. Meskipun secara sekilas Raja Persia tampak sejenis dengan penguasa Cina, dasar Kerajaan **Persia** bisa ditemukan dalam **hukum dan prinsip umum** yang mengatur si penguasa dan juga rakyat. Ini, tegas Hegel, karena Persia adalah **monarki teokratis**, yang berdasar pada agama Zoroaster. Meskipun Persia jauh lebih egaliter, fakta bahwa prinsip umum tidak dianggap sebagai alamiah memungkinkan perkembangan dalam prinsip. **Ide kekuasaan yang didasarkan pada prinsip yang dipikirkan secara rasional menandakan tumbuhnya kesadaran terhadap kebebasan**.

Dalam usahanya untuk mengembangkan diri, Kerajaan Persia terlibat kontak dengan Sparta dan sejumlah negara kota Yunani. Menimba dari Herodotus, Hegel, menjelaskan bahwa konflik antara kelompok-kelompok ini pada akhirnya adalah konflik antara seorang despot yang menginginkan dunia menyatu di bawah satu pemimpin dan negara-negara tersendiri yang diatur oleh keputusan kelompok. Dengan menangnya orang-orang Yunani, kisah perkembangan kebebasan beralih ke Yunani.

Meskipun orang-orang **Yunani** memiliki kebebasan yang lebih besar dibandingkan orang-orang Persia, Hegel menegaskan bahwa kebebasan mereka terbatas karena dua alasan. **Pertama, demokrasi Yunani** membutuhkan perbudakan agar bisa bekerja, lantaran partisipasi dalam majlis umum tidak menyisakan waktu untuk melakukan pekerjaan sehari-hari. Oleh karena itu sebagian orang saja, bukan seluruhnya, yang bebas. **Kedua**, orang-orang Yunani tidak membedakan antara kepentingan pribadi dan kepentingan umum. Dalam pandangan Hegel, lantaran mereka bertindak berdasarkan konvensi umum mereka masih tergantung pada kontrol eksternal. Sebagai contoh, orang-orang yang sungguh-sungguh bebas tidak akan membiarkan keputusan-keputusan mereka yang sangat penting ditentukan oleh **orakel-orakel**; mereka akan menentukan keputusan-keputusan mereka sendiri.

Rasio, tegas Hegel, melepaskan manusia dari kontrol eksternal dan memungkinkan mereka memikirkan secara kritis keadaan mereka. Tumbuhnya **pemikiran kritis**, menurut Hegel, terlihat dalam filsafat **Sokrates**. Lewat dialog-dialog dengan sejumlah warga Atena, Sokrates menyatakan bahwa mereka yang mengklaim mengetahui hakekat, katakanlah, kebaikan atau keadilan, sebetulnya hanya membeo ide-ide yang telah mesyarakat tanamkan kepada mereka. Menurut Sokrates, **rasio**, bukan konvensi sosial, adalah **hakim akhir** tentang yang benar dan yang salah. Melihat keradikalan ide Sokrates, Hegel tidak heran jika dia dihukum mati.

Seiring dengan merosotnya peradaban Yunani muncullah peradaban **Romawi**. Jika orang-orang Yunani disatukan oleh '**moralitas konvensional**', orang-orang Romawi, yang terdiri dari beragam kelompok, membutuhkan aturan-aturan yang tegas dan jelas untuk menyatukan mereka. Meskipun di Romawi ide tentang kebebasan individu tidak hilang, ia 'abstrak'. Saya bebas dalam pengertian abstrak jika orang lain tidak ikut campur pada apa yang saya lakukan. Dalam *Elements of the Philosophy of Right* Hegel menyatakan bahwa ini bukan untuk kebebasan yang asli lantaran ia menerima preferensi-preferensi individu secara tidak kritis. Banyak dari preferensi-preferensi yang tidak dipersoalkan lagi ini hanya semata-mata mengikuti preferensi-preferensi masyarakat. Oleh karena itu **kebebasan abstrak** menurut Hegel adalah **kebebasan untuk dimanipulasi oleh orang lain**. Kebebasan sejati yang membuat orang memiliki beragam ide dan cara hidup diberangus secara brutal oleh pemerintah Romawi.

Menghadapi tuntutan negara akan keseragaman, para individu mencari perlindungan ke dalam Stoikisme, Epikureanisme, dan Skeptisisme. Gerakan-gerakan ini bertujuan membuat para pengikut mereka tidak tertarik pada soal-soal dunia. Mengasingkan diri ke dalam filsafat-filsafat ini, tegas Hegel, adalah tak lebih dari sekedar eskapisme (pelarian). Agar kebebasan berkembang lebih baik, tegas Hegel, sebuah respon positif sangat dibutuhkan.

Hegel berpandangan bahwa agama **Kristen** memberi respon yang positif. '**Dalam kesadaran-diri religius**', manusia berpendirian bahwa dunia spiritual adalah rumah mereka yang sejati. Untuk mencapai kesadaran ini, manusia harus **membebaskan diri dari cengkeraman eksistensi material**. Ini mensyaratkan tidak hanya kesalehan batin, namun juga perubahan dunia material menjadi sebuah tempat yang menerima dan mendorong perkembangan spiritual manusia. Menurut Hegel, persyaratan tersebut baru bisa dipenuhi pada masa dia.

Kristen muncul pada ketika Konstantin memerintah Romawi. Meskipun kekuasaan Barat jatuh ke tangan-tangan orang-orang Barbar, Kerajaan Bizantium tetap Kristen selama lebih dari seribu tahun. Namun ini adalah fase yang stagnan dari Kristen, sebab Kerajaan Bizantium berusaha

untuk menyebarkan Kristen ke lembaga-lembaga yang sepenuhnya korup. Gereja Katolik selama Abad Pertengahan juga tidak berbuat untuk memajukan perkembangan spiritual manusia. Ia memisahkan manusia dari dunia spiritual, mewujudkan ketuhanan di dunia material, memusingkan diri pada ritual dan 'upacara eksternal', dan menuntut kepatuhan mutlak pada para pengikutnya.

Abad Pertengahan adalah **'malam panjang yang buruk dan penuh peristiwa'** yang hanya berakhir dengan renaissance dan reformasi. Reformasi yang digerakkan oleh bangsa Jerman, melucuti kekuasaan gereja Katolik dan menyebarkan ide bahwa setiap orang memiliki hubungan spiritual langsung dengan Yesus. **Tak diperlukan otoritas luar untuk menafsirkan Injil dan melaksanakan ritual.** Pada masa Reformasi **kata hati** individu menjadi wasit kebenaran dan orang di setiap tempat menyadari bahwa **'manusia pada dasarnya ditakdirkan untuk bebas'**.

Namun, mempraktikkan prinsip ini bukan perkara gampang, lantaran ia mengharuskan para individu dan lembaga-lembaga memiliki **rasionalitas**. Hegel sependapat dengan **Kant** bahwa **kita tidak bebas jika kita bertindak berdasarkan hasrat-hasrat yang dibentuk oleh masyarakat dan bahwa kebenaran harus ditemukan dalam rasio**. Namun, Hegel tidak puas dengan teori **etika-nya Kant**, lantaran dia tidak menjelaskan apa yang harus kita lakukan. **Hegel berpandangan bahwa kebebasan hanya bisa diwujudkan secara penuh dalam sebuah monarki konstitusional.** Monarki dibutuhkan sebab pada suatu tempat pasti dibutuhkan kekuatan yang menentukan keputusan akhir. Jika legislatif dan eksekutif stabil dan tertata-baik, sang raja sering tak memiliki tugas lain selain mencatat nama mereka. Dalam sebuah monarki konstitusional kepentingan individu dan kepentingan masyarakat harmonis.

Perkembangan kebebasan dalam *Philosophy of History* tercakup logika **dialektikanya Hegel**. Dalam dialektika, ketika kita mengeksplorasi sebuah ide (*thesis*) kita akan sampai pada batas-batasnya dan niscaya terdorong untuk mempertimbangkan ide yang berlawanan secara diametral dengannya (*antithesis*). Konflik antara tesis dan antitesis mendorong pencarian atau pemikiran terhadap sebuah ide baru atau sintesis (*synthesis*), yang pada gilirannya akan dijadikan tesis oleh **tritunggal (triad)** dialektika yang lain. Misalnya, dalam *The Philosophy of History*, **moralitas konvensional** orang-orang Yunani merupakan titik tolak sebuah gerakan dialektika.

Ketakmemadaiannya 'tesis' ini ditunjukkan oleh Sokrates, yang mendorong orang-orang Yunani untuk mempraktikkan pemikiran bebas. **Moralitas konvensional kolaps, dan kebebasan individu jaya.** Kebebasan individu adalah 'anti-tesis' dari moralitas konvensional. Namun kebebasan ini terlalu abstrak. Kita harus menyatukan keduanya dengan sebuah cara yang memelihara poin kuat masing-masing. Hegel berpandangan bahwa **monarki**

konstitusional di Jerman pada masanya adalah sebuah '**sintesis**' sebab dia berpendirian bahwa masyarakat dan individu adalah harmonis. Meskipun sintesis yang tampak pada masyarakat Jerman masa Hegel adalah titik akhir *Philosophy of History*, ia bisa menjadi tesis buat sebuah pergerakan dialektika baru. Misalnya, dalam pengantar untuk *Philosophy of History*, Hegel mengisyaratkan bahwa **Amerika** barangkali akan menyaksikan perkembangan kebebasan selanjutnya.

7. Perubahan Sosial

Dalam pendapat Kuntowijoyo, berkaitan dengan hukum perubahan sosial, Hegel menganggap bahwa **manusia digerakkan oleh nilai-nilai**, sebab dengan nilai-nilai itulah manusia memperoleh kemerdekaannya, bisa bergerak maju ke arah yang lebih sempurna secara terus menerus. Berbeda dengan pandangan Naturalisme yang beranggapan bahwa motif dasar yang menggerakkan manusia adalah pemenuhan kepuasan akan kebutuhan materiil. Akibatnya adalah bahwa nilai-nilai kemerdekaan, kebebasan, dan sebagainya, sama sekali tidak ditemukan di dalam paham Natuuralisme-Materialisme.

Di dalam idealisme Hegel, manusia diletakkan sebagai **subyek yang menggerakkan sejarah**, sebagai agen perubahan, sebagai subyek yang merdeka. **Manusia adalah ego absolut** yang berkehendak untuk arah yang diinginkan ego absolut. Oleh karena itu, di dalam paham ini, **tidak terdapat konsep determinisme sejarah**, yaitu konsep yang menganggap bahwa manusia sangat tergantung pada kondisi-kondisi sejarah, manusia tidak berdaya menghadapi sejarah. Sementara itu, di dalam Marxisme, manusia dianggap sebagai agen yang menggerakkan sejarah. Akan tetapi manusia sendiri tidak bebas karena ia ditentukan oleh kekuatan-kekuatan lain seperti kondisi ekonomi misalnya, yang ditentukan oleh sejarah (Kuntowojoyo, 1993: 130).

Sementara itu, dalam pandangan **Robert H. Leuer** (2001: 249), Hegel membayangkan *sejarah* sebagai perkembangan **semangat** (roh) **zaman**. Menurutnya, Hegel telah menempatkan 'semangat' (roh) sebagai kemutlakan; 'semangat' (roh) merupakan prinsip utama segala sesuatu yang ada. Selanjutnya, 'semangat' (roh) adalah suatu proses; perkembangannya diteruskan oleh proses '**dialektika**' dari tingkat kekesadaran '**di dalam diri sendiri**' ke tingkat kesadaran '**untuk diri sendiri**'.

Proses dialektika ini termasuk menciptakan dan menghasilkan kontradiksi berkepanjangan. Satu kesatuan menciptakan lawannya sendiri dan terlibat dalam pertentangan dengannya. Hasil konflik itu adalah kehancuran sebagian-sebagian dari kedua kesatuan itu dan menciptakan kesatuan baru yang lebih besar dan lebih berdiferensiasi ketimbang kedua kesatuan semula, dan menggabungkan ke dalam dirinya sendiri segala aspek kesatuan semula itu

menjadi sifatnya di masa dating. Proses dialektika di atas mencerminkan *triadik* Hegel mengenai *tesis*, *anti-tesis*, dan *tesis*.

Selanjutnya Hegel menyatakan bahwa **dialektika merupakan ciri universal dari realitas**. Dialektika adalah cara berpikir dan inti realitas, termasuk pengalaman (kita) mengenai realitas. Bagaimana cara perkembangan dialektika semangat (roh) zaman berhubungan dengan sejarah?. Dalam arti peling sederhana, **individu dan ide menjadi alat bagi 'semangat' (roh)**. Semangat (roh) tercipta dalam alam dan sejarah; sejarah adalah semangat (roh) yang mewujud dan mengalir dalam waktu. Hal yang terpenting dalam proses ini adalah **'Negara' yang merupakan manifestasi dari ide Tuhan di dunia**. Perubahan berkepanjangan dalam Negara menghasilkan kemajuan, karena semangat (roh) dunia semakin terjelma dalam aktivitas dan organisasi Negara. Perubahan adalah akibat aktivitas semangat (roh) di dalam diri manusia dan bangsa, dan khususnya di dalam Negara. Selanjutnya, individu menemukan kepuasannya karena ia berpartisipasi di dalam Negara (Robert H. Leuer, 2001: 250).

8. Hegel dan Pengikutnya

Sepeninggal Hegel, para pengikutnya terbagi menjadi kelompok **tua** dan **muda**. Dari kelompok muda tercatatlah nama Karl Marx yang membangun teori masyarakat dan sejarah yang mengadopsi banyak konsep Hegel. Namun, Marx menyatakan bahwa **kehidupan material** orang-lah, **bukan pikiran**, yang menentukan perkembangan kebebasan. Di Prancis, Hegelianisme memberi bentuk pada pemikiran para penulis seperti Sartre, Lacan, dan Kojeve. Di Jerman, ide-ide Hegelian diadopsi oleh Theodor Adorno, Jurgen Habermas, dan H.G. Gadamer. Ide-ide juga sangat populer di Britania Raya dan Amerika Serikat sampai akhir abad XIX. Namun, seiring dengan berakhirnya abad tersebut, Hegel menjadi salah satu sasaran utama serangan para filsuf analitis seperti Bertrand Russel dan G.E. Moore, G.R.G. Mure, F.H. Bradley, Willian Wallace, R.G. Collingwood, T.X. Knox berusaha untuk membangkitkan kembali minat terhadap Hegel, namun mereka tak mampu membandung gelombang pasang filsafat analitik.

Dalam sebagian besar abad XX, minat orang-orang Anglo-Amerika terhadap Hegel terbatas pada pemikiran sosial dan politik. Namun, pada tahun 1960-an, filsuf Klaus Hartman membuat penafsiran baru yang telah berperan penting dalam penumbuhan kembali minat orang terhadap filsafat Hegel, seperti *Phenomenology of Spirit*, atau yang telah kontroversial, seluruh tulisannya, bisa dipahami secara terpisah dari ide tentang 'Pikiran' (Mind) yang di jelaskan di muka. Selain itu, sejak 1989 para sarjana/ahli Hegel terlibat

dalam sebuah perdebatan tentang beragam pernyataan Francis Fukuyama tentang 'akhir sejarah' (*the end of history*).

Menimba dari Hegel, Fukuyama menegaskan bahwa '**Sejarah**' berujung pada **demokrasi liberal**. Namun, sejumlah sarjana Hegel buru-buru menegaskan bahwa argumen Fukuyama berpijak pada *Introduction to Hegel's Philosophy*-nya Kojeve yang kontroversial. Perpaduan ide-ide Kojeve dan ide-ide Hegel tersebut, kata mereka, menunjukkan pentingnya membaca Hegel. Perdebatan-perdebatan mutakhir ini menunjukkan bahwa, apakah dia sebagai monster metafisika atau sebagai pahlawan sejarawan, tulisan-tulisan Hegel masih mampu memikat mereka yang berminat terhadap sejarah.

BAB X

KARL MARX (1818-1880)

A. Pendahuluan

B. Riwayat Hidup

Karl Marx lahir di Trier, Jerman, pada 5 Mei 1818. Dia memulai studi hukum di Universitas Bonn pada tahun 1835, namun kemudian pindah ke Universitas Berlin setahun setelahnya atas perintah bapaknya. Di Berlin dia mengalihkan minatnya dari bidang hukum ke filsafat dan sangat terpengaruh oleh ide-ide Hegel dan para penafsirnya, seperti Bruno Bauer dan Ludwig Feuerbach. Marx dianugerahi gelar doktor lantaran disertasinya tentang perbedaan-perbedaan antara ide-ide Demokritus dan Epicurus pada tahun 1841. Namun, karena tidak bisa menjadi dosen, Marx menjadi wartawan untuk mencari nafkah.

Awalnya, Marx menulis dan mengedit *Rheinische Zeitung*, sebuah koran liberal demokrat, namun setelah koran ini dibredel oleh pemerintah Prussia pada tahun 1843 dia pindah ke Paris untuk menulis buat *Deutsch-Französische Jahrbucher*. Di Paris, Marx menjelajahi ide-ide ekonomi, politik, sejarah, dan filsafat serta mulai bersahabat dengan Friedrich Engels, anak seorang pengusaha tekstil kaya, yang juga tertarik dengan filsafat Hegel. Marx dan Engels menulis *The Holy Family, Selected Writings*, telaah kritis terhadap filsafat Bauer, sebelum Marx dan keluarganya dipaksa pindah dari Berlin ke Brussels.

Menghadapi kehendak para penguasa di Brussels, Marx membentuk sebuah organisasi untuk menghubungkan orang-orang komunis di seluruh dunia (*Communist Correspondence Committee*), dan menulis bersama Engels sejumlah karya yang di dalamnya mengkritik filsafat Jerman dan Prancis populer serta ide-ide sosialis. Pada tahun 1847 Marx berpartisipasi dalam kongres kedua Liga Komunis di London. Liga tersebut menerima dengan antusias ide-ide Marx dan Engels dan menyuruh Marx untuk menulis tentang keyakinan dan tujuannya. Hasilnya adalah *The Communist Manifesto*, yang diterbitkan di era ketidakstabilan politik Eropa.

Harapan Marx akan kehidupan masyarakat yang bebas dan adil mendorong dia dan keluarganya pindah ke Paris, ke Jerman, lalu kembali lagi ke Paris, dan akhirnya ke London, tempatnya menghabiskan sisa umurnya. Marx menulis artikel rutin untuk *New York Tribune*, menerbitkan buku *A Critique of Political Economy* (1859), *Das Kapital* (1867), *Der Französische*

Burgerkrieg (1871) dan ringkasan *The Civil War in France, Selected Writings, The Eighteen Brumaire of Napoleon Bonaparte* (1851), *Kritik des Gothaer Programs* (1891), dan ringkasan *Critique of the Gotha Programme, Selected Writings*, berpartisipasi dalam gerakan-gerakan pembaruan politik, dan berselisih paham dengan anggota komunis dan sosialis lain. Marx juga mengerjakan jilid 2 dan 3 *Das Kapital*, namun kedua jilid ini terbit atas usaha Engels setelah Marx meninggal pada tahun 1880. Setelah itu, beragam manuskripnya yang lain diterbitkan.

Menurut Marx, **tulisan-tulisan Hegel adalah akar atau sumber filsafatnya**. Menurut Hegel, **studi sejarah menjelaskan manifestasi progresif 'Pikiran'**, yang terjadi di sepanjang fase yang melibatkan pertempuran (dialektika). Dalam *Phenomenology of Spirit*, misalnya, Hegel berpendapat bahwa orang-orang yang tidak menyadari bahwa mereka adalah bagian dari Pikiran akan memandang satu sama lain sebagai musuh. Mereka bertempur, dan sebagian memperbudak sebagian yang lain. Dalam hubungan tuan dan budak, Hegel berpendapat bahwa Pikiran 'teralienasi' dari dirinya sendiri lantaran sebagian orang memandang sebagian yang lain sebagai orang asing dan musuh. Namun, **relasi tuan-budak** ini tidak stabil, sebab lewat usaha dua pihak, **si budak menjadi sadar diri dan si tuan menjadi bergantung pada si budak**. Pada akhirnya si budak dibebaskan, dan orang-orang mulai menyadari bahwa mereka satu dan benar.

Setelah Hegel meninggal, terjadi banyak perdebatan mengenai idenya tentang 'Pikiran'. Bagi para 'Hegelian Muda' di Universitas Berlin, **'Pikiran'** bisa dipandang sebagai sebuah **istilah kolektif untuk seluruh pikiran manusia**. Dalam pandangan seperti ini, tulisan-tulisan Hegel menjadi sebuah catatan tentang manusia yang membebaskan dirinya dari ilusi-ilusi yang menghalangi kesadaran diri, persatuan, dan kebebasan. **Tujuan sejarah oleh karena itu adalah pembebasan manusia**.

Salah satu dari Hegelian Muda, Ludwig Feurbach, berpandangan bahwa **agama ortodoks adalah aral yang merintangai manusia mencapai kebebasan**. Tuhan, tegasnya, ditemukan oleh manusia sebagai proyeksi dari gagasan-gagasan mereka sendiri, sebuah penemuan yang mengasingkan manusia dari watak mereka yang sejati. Menimba dari ide-ide Hegel dan para Hegelian Muda, Marx menegaskan bahwa **bukan agama atau kebodohan Pikiran, namun kondisi material dan ekonomi yang menghalangi manusia mencapai kebebasan**. Demikian pula, kritisisme sosial dan filsafat sendiri tak bisa mengakhiri alienasi manusia. Alienasi manusia hanya bisa dijumpai:

(dalam) sebuah formasi kelas yang mengakar kuat... sebuah lingkungan masyarakat dengan ciri umum yang dibentuk oleh **penderitaan** umumnya... sebuah lingkungan, singkatnya, tempat kemanusiaan *hilang*

sama sekali dan hanya bisa menyelamatkan diri dengan *mengembalikan seluruh kemanusiaannya*. Formasi kelas tersebut bernama **ploretariat**.

Alienasi manusia, tegas Marx, menuntut pemecahan praktis. Menurutny, **pemecahan tersebut** berupa **revolusi sosial** yang digerakkan oleh sebuah kelas yang mampu mendorong sebagian besar masyarakat untuk bergabung di dalamnya dalam rangka melawan sistem yang lazim atau tengah berkuasa. Agar klaimnya diterima, kelas tersebut harus memperjuangkan dan bertindak dalam rangka keprihatinan seluruh orang. Marx beranggapan bahwa keprihatinan tersebut bernama **kemiskinan**. Kelas buruh yang tanpa kepemilikan, atau dia menyebut mereka '**proletar**', tak memiliki pamrih apa-apa dan tak bisa meraih apa-apa. Perkataannya yang kemudian menjadi semboyan banyak kaum revolusioner abad XX adalah: **Kaum proletar tak punya pamrih apa-apa selain pertalian mereka, dan mereka hanya punya sepatah kata untuk menang**. Kelas-kelas lain rentan untuk kehilangan kepemilikan pribadi dan status sosial, dan oleh karena itu tak bisa diajak untuk berbuat tanpa pamrih.

Namun Marx tak hanya menyalin kata-kata Hegel ke dalam istilah-istilah ekonomi. Marx memiliki pendekatan yang sangat berbeda terhadap sejarah:

Berbeda sekali dengan filsafat Jerman, yang bergerak dari langit ke bumi, di sini kami **bergerak dari bumi ke langit**. Dalam arti, kami tidak berangkat dari apa yang manusia katakan, bayangkan, atau tegaskan, atau pun dari manusia sebagai mana dikatakan, dipikirkan, dibayangkan, atau ditegaskan, untuk sampai pada manusia, manusianya sendiri. **Kami berangkat dari manusia yang real dan aktif, dan atas dasar proses kehidupan real mereka, kami menggambarkan perkembangan ideologi yang memantul dan menggema dari proses kehidupan tersebut**. Momok yang terbentuk dalam pikiran manusia juga, terutama adalah sublimasi dari proses kehidupan material tersebut, yang secara empiris bisa diverifikasi dan terikat dengan premis-premis material. Moralitas agama, metafisika, dan seluruh ideologi lain dan seluruh penekanan mereka terhadap kesadaran tak lagi bisa berdiri sendiri. Mereka tak punya sejarah atau perkembangan, bahkan, manusia yang mengembangkan produksi material dan hubungan material mereka mengubah pemikiran dan produk pemikiran mereka seturut perubahan eksistensi real mereka. **Kesadaran tidak menentukan kehidupan, namun kehidupan menentukan kesadaran** (*The German Ideology, Selected Writings*, hlm. 164).

C. Pemikiran Karl Marx

1. Mode Produksi

Hegel berangkat dari filsafat, sedangkan Marx berangkat dari pengalaman manusia. **Kondisi material kehidupan menentukan bentuk kesadaran manusia dan masyarakat**, ketimbang sebaliknya. Ide ini, yang membentuk konsepsi **sejarah yang materialistis**, dijelaskan secara lebih rinci dalam pengantar *A Critique of Political Economy*:

Dalam proses produksi yang dijalankan manusia, mereka masuk ke dalam relasi-relasi definitif tak terelakkan dan di luar kehendak mereka; relasi-relasi produksi ini sejalan dengan tahap perkembangan definitif kekuatan-kekuatan produksi material mereka. Total hitungan relasi-relasi produksi ini menentukan struktur ekonomi masyarakat --pondasi real, di atasnya berdiri superstruktur hukum dan politik dan dengannya pula bentuk-bentuk definitif kesadaran masyarakat berkesusaian. **Mode produksi kehidupan material menentukan karakter umum proses-proses kehidupan politik, sosial, dan spiritual. Bukan kesadaran manusia yang menentukan eksistensi mereka, namun sebaliknya, eksistensi sosial merekalah yang menentukan kesadaran mereka.** Pada taraf tertentu perkembangan manusia kekuatan-kekuatan produksi material dalam masyarakat bersitegang dengan relasi-relasi produksi yang ada atau --lebih pas buat dikatakan-- dengan relasi-relasi kepemilikan di dalamnya mereka telah bekerja sebelumnya. Melewati tahap demi tahap perkembangan kekuatan produksi relasi-relasi ini akhirnya berubah menjadi belenggu-belenggu. Kemudian datang masa revolusi masyarakat (*Selected Writings*, hlm. 389).

Di sini Marx membagi masyarakat ke dalam **tiga** bagian. **Pertama**, **'kekuatan-kekuatan produksi'**, yang terdiri dari mesin-mesin, bahan-bahan mentah, dan keterampilan-keterampilan yang dijalankan orang demi menghidupi diri mereka. **Kedua**, kekuatan-kekuatan produksi memunculkan **'relasi-relasi produksi'**. **Ketiga**, relasi-relasi ini menentukan **'struktur ekonomi masyarakat'**, dan struktur ini, pada gilirannya membentuk **'superstruktur'** atau lembaga-lembaga hukum dan politik sebuah masyarakat dan cara-cara di mana anggota-anggota masyarakat tersebut memahami diri mereka dan relasi-relasi mereka. Oleh karena itu untuk memahami lembaga, hukum, seni, dan moralitas sebuah masyarakat dan perubahan-perubahan yang dialami oleh masyarakat tersebut, **penting untuk memahami bentuk dan karakter kekuatan-kekuatan dan relasi-relasi produksinya.**

Menurut Marx **studi sejarah** mengungkapkan bahwa masyarakat telah melalui sejumlah '**mode produksi**' yang berbeda: bentuk-bentuk atau tahap-tahap pengorganisasian ekonomi, yang ditandai oleh kekhasan bentuk-bentuk relasi-relasi produksi. Bentuk-bentuk pengorganisasian ekonomi tersebut adalah **mode komunal primitif, mode kuno, feodalisme, dan kapitalisme**. Dalam **masyarakat komunal primitif**, kepemilikan bersifat **komunal** ketimbang pribadi. Kerja bersifat komunal atau dilakukan oleh keluarga-keluarga tertentu, dan tak ada pembagian kerja yang tegas antara keterampilan perkotaan dan pertanian pedesaan dan antara kerja spesialis dan kerja non-spesialis. Bentuk pengorganisasian masyarakat seperti ini, menurut Marx, berkembang di awal sejarah Eropa (Capital, vol. 3, hlm. 333-334).

Meskipun bentuk pengorganisasian masyarakat seperti itu bisa berlangsung sampai kapan pun, Marx yakin bahwa migrasi dan perang telah mendorong kehancuran komunisme primitif di Eropa. Menggantikan komunisme primitif muncullah untuk pertama kali di Yunani, Romawi, dan beberapa bagian Timur Tengah **mode masyarakat kuno**. Dalam masyarakat seperti ini, **kerja dipisahkan antara kota seperti kerajinan dan perdagangan dipandang sebelah mata** dan kewarganegaraan penuh tidak diindahkan oleh mereka yang terlibat dalam pekerjaan tersebut. Penjajahan menghasilkan tanah baru dan budak, namun sebagian besar harta rampasan tersebut diberikan kepada para pemimpin sosial dan militer masyarakat tersebut. Ketergantungan yang tengah tumbuh pada **tenaga kerja budak mendorong munculnya 'gembel proletar' perkotaan tanpa hak milik**, gerombolan orang yang tidak bisa memberikan apa-apa buat negara selain *proles* atau keturunan mereka (*The German Ideology, Selected Writings*, hlm. 162). Meskipun kaum proletariat tidak bisa 'menghapus keterikatan mereka' dengan Yunani dan Romawi, mereka membiarkan Romawi diserang oleh orang-orang Barbar.

Jatuhnya Romawi, tegas Marx, memicu tumbuhnya **lembaga feodal perbudakan**. Meskipun para budak adalah 'aksesoris organik ladang', mereka tidak bisa dijual. Namun mereka bisa diusir dari ladang jika mereka tidak bisa membayar pajak, menyewa, dan memberi makan diri mereka sendiri. Mereka yang terusir dari ladang selama 'masa feodalisme' jelas Marx, berduyun-duyun pergi ke kota. Perdagangan urban tumbuh, dan menuntut regulasi perdagangan. Meskipun para buruh biasa kadang-kadang berusaha memberontak, mereka tetap tak kuasa menghadapi kekuatan terorganisir 'para bapak kota' (*Selected Writings*, hlm. 30, 162-163; *The Communist Manifesto*, hlm. 34-35).

Dalam pandangan Marx, di akhir Abad Pertengahan ada **tiga kondisi awal** yang menumbuhkan kapitalisme industri. **Pertama**, ada banyak sekali buruh yang 'bebas' dalam pengertian ganda bahwa 'mereka bukan (merupakan) bagian dari unsur alat-alat produksi, sebagaimana dalam kasus budak, orang

jaminan, dan sebagainya, dan bukan pula bagian dari unsur-unsur alat-alat produksi mereka sendiri, sebagaimana dalam kasus para petani-pemilik ladang' (*Capital*, vol. 1, hlm. 714). Ketika perdagangan antara desa dan kota tumbuh, para budak seringkali bisa menebus diri (membebaskan diri dengan membayar) dari beragam tugas-tugas ladang. Ini memunculkan komunitas para petani pemilik ladang independen dan semi independen. Namun pada abad XVII mereka dipaksa meninggalkan ladang. Dalam kasus Inggris dan Skotlandia, yang Marx jelaskan secara detail di bab 27 sampai 29 dalam *Capital* jilid 1, pengusiran para petani ini disebabkan oleh kebutuhan menghasilkan lebih banyak bulu domba untuk 'pabrik-pabrik' yang baru dibangun.

Datangnya Reformasi juga mempercepat proses pelucutan kepemilikan ladang, ketika tanah-tanah Katolik yang diambil alih sebagian besar 'diberikan kepada pembesar-pembesar kerajaan yang tamak, atau dijual dengan harga murah kepada para penduduk dan petani spekulatif, yang mengusir, secara massal, para penyewa turun temurun' (*Capital*, vol. 1, hlm. 721). Menjelang tahun 1750, para petani independen nyaris tidak ada lagi. Banyak di antara mereka yang terusir dari ladang tak punya pilihan lain selain meminta-minta atau terlibat dalam tindakan kriminal untuk bisa bertahan hidup. Para pemerintah di seluruh Eropa merespons dengan legislasi kejam. Proletariat baru ini tidak punya banyak pilihan selain bekerja untuk mencari upah.

Kedua, ada penumpukan besar kapital dagang (kekayaan pribadi). Kekayaan pribadi ini terkumpul lewat perluasan pasar domestik dan luar negeri. **Ketiga**, kerja perkotaan mengalahkan sistem serikat kerja. Perkembangan ini dimulai dengan pembagian produksi di antara kota-kota tertentu. Hasil dari pembagian semacam itu adalah 'pabrik', yang dibangun di banyak bagian Eropa menjelang abad XVI. Dalam sistem ini tenaga kerja dibuat lebih efisien lewat sentralisasi --sejumlah besar pekerja dikumpulkan di suatu tempat-- dan peningkatan pembagian tenaga kerja (spesialisasi). Para tenaga kerja dengan keahlian yang berbeda menjalankan kerja sesuai dengan keahlian mereka. Kerja bareng sejumlah besar pekerja cenderung mengurangi biaya yang dikeluarkan baik untuk tempat kerja, pelatihan, dan peralatan, maupun untuk mengatasi perbedaan inefisiensi di antara para pekerja. Pembagian baru tenaga kerja juga memungkinkan pekerja menguasai keahlian terbatas sampai pada taraf yang tak terbayangkan sebelumnya.

Kebiasaan mengerjakan hanya satu hal mengubah (si pekerja) menjadi sebuah alat yang tak pernah gagal, sedangkan hubungannya dengan keseluruhan mekanisme memaksanya bekerja secara ajek layaknya bagian-bagian dari sebuah mesin (*Capital*, vol. 1, hlm. 339).

Mesin, yang muncul pertama kali dalam jumlah besar di Inggris selama abad XVIII, membawa banyak perubahan baik pada pengorganisasian produksi maupun sifat produksi itu sendiri. Mesin membuat tenaga manusia kurang

diperlukan buat beragam pekerjaan. Ini memicu naiknya permintaan terhadap buruh perempuan dan anak yang dibayar murah. Namun, keluarga-keluarga tidak makin baik kondisinya sebab upah buruh menurun sepadan dengan naiknya ketergantungan pada mesin. Mesin juga memungkinkan para 'kapitalis' menambah jumlah jam kerja dan menghasilkan lebih banyak barang dalam jumlah jam kerja yang sama (*Capital*, bab 15).

Pertumbuhan usaha kapitalis juga menyingkirkan para pesaing yang lebih kecil dan lebih lemah. Sebagian pekerja yang tersingkir oleh keberadaan mesin tersebut juga dipekerjakan kembali dalam bidang usaha lain yang sedang berkembang, namun biasanya dengan upah rendah. Namun, mereka, seperti para pekerja yang lain, harus menerima kondisi itu lantaran mereka takut tersingkir oleh 'pasukan cadangan industri' (*Capital*, bab 25, bagian 4-5). Dalam masyarakat kapitalis, Marx menyimpulkan, para **pekerja berada dalam keadaan teralienasi**. Mereka terasing dari aktivitas produksi mereka, tidak bisa menentukan apa yang akan mereka kerjakan dan bagaimana mereka mengerjakannya; dari hasil aktivitas itu, tak punya kekuasaan atas apa yang mereka hasilkan dan atas apa yang akan diperbuat oleh pemodal terhadapnya; dari manusia lain, lantaran kompetisi menggeser kerjasama; dan dari alam, tak bisa ikut serta memiliki apa pun yang telah menjadi milik pribadi (*Selected Writings*, hlm. 77-87).

Kapitalisme, tegas Marx, muncul ke dunia 'mengucurkan darah dan daki dari setiap pori-pori, dari ujung rambut sampai ujung kaki', dan demikian pula halnya, menebarkan benih-benih kehancurannya sendiri. Siklus abadi kebesaran dan kebangkrutan dan **dehumanisasi** para pekerja sebagai komoditas yang ia jalankan menumbuhkan **kebutuhan unuk menjadi bebas** pada diri si pekerja. Tidak lama lagi, mereka akan menyadari manusia, mereka harus mengakhiri kondisi-kondisi yang membentuk masyarakat kapitalis.

Kaum kapitalis akan diusir paksa, dan setelah masa transisi **di mana para pekerja menjadi kelas penguasa**, bentuk baru masyarakat akan muncul. Dalam bentuk baru ini, Marx menyebutnya '**komunisme**', orang-orang akan bertindak sesuai rencana-rencana yang dibuat demi kebaikan seluruh orang (*The Communist Manifesto, Selected Writings*, hlm. 564-570).

Bahkan sebelum Marx meninggal, beragamnya penafsiran terhadap pemikirannya membuat Marx sendiri menegaskan bahwa dia paling banter yakin bahwa dia bukan seorang Marxis. Sejumlah Marxis awal mengaku anti-inelektual, dan menegaskan bahwa Marx menuntut solusi praktis atas masalah-masalah yang dia nyatakan. Sementara yang lain menyatakan bahwa tulisan-tulisan Marx kurang memiliki landasan filosofis yang kuat, dan menimba dari para pemikir lain untuk menopang ide-idenya. Misalnya Karl Kautsky menimba ke Darwin; Eduard Bernstein dan Max Alder ke Kant; Plekhanov dan Lenin ke Feuerbach; Henri de Man ke Freud; George Lukacs, Karl

Mannheim, Herbert Marcuse, dan Jean-Paul Satre ke Hegel dan Antonio Gramsci dan Giovanni Gentile ke para neo-Hegelian Italia.

Hasilnya adalah berkembang pesatnya varian-varian Marxisme. Ini mendorong para pemikir dan pemimpin politik seperti Rosa Luxemburg, Lenin, Trotsky, Stalin, Mao Zedong, Khrushchev, dan Ernesto Che Guevara untuk menegaskan dan menjalankan versi doktriner tertentu dari Marxisme yang berjudul 'Marxisme Ortodoks'. Marxisme ortodoks digugat oleh para 'Marxisme Barat', yang angkatan pertamanya terdiri dari Lukacs, Karl Korsch, Bela Forgarasi, dan Josef Reval. Tulisan-tulisan mereka memengaruhi aliran teori kritis Frankfurt, yang mencakup para penulis seperti Theodor Adorno. Tulisan-tulisan mazhab Frankfurt, dan tulisan-tulisan Marxis Prancis Louis Althusser, pada gilirannya, telah merespons banyak perkembangan pemikiran posmodern. Lebih ke belakang, ambuknya Uni Soviet, munculnya gerakan-gerakan sosial dan politik berbasis jender, ras, dan kebangsaan, dan tumbuhnya gerakan lingkungan hidup telah mendorong telaah ulang mendalam terhadap Marxisme.

2. Materialisme Historis

Para sejarawan dan historiografer yang tak terbilang jumlahnya juga telah mengadopsi, dan mengkritik pemikiran Marx. Perdebatan mereka menjangkau banyak isu, di antaranya seputar peran etika dalam **materialisme historis**, gagasan bahwa tindakan orang ditentukan oleh keberadaan mereka sebagai pembuat barang, apakah Marx mendasarkan teori sejarahnya pada sebuah pandangan yang sangat selektif tentang masa lalu, apakah revolusi sebaiknya diterangkan dengan konflik kelas, peran Asia dan negara-negara sedan berkembang dalam aktivitas-aktivitas revolusi, dan apakah kekuatan produksi merupakan penentu utama karakter masyarakat.

Materialisme historis ini merupakan pusat teori Marx. Apakah yang dimaksudkan Marx dengan materialisme historis? Marx mengartikan materialisme dalam versinya sebagai materialisme baru untuk menunjukkan semua fungsi awal kata materialisme. Seperti telah di bahas pada bab yang lain, materialisme merupakan nama konvensional yang diberikan dalam filsafat untuk teori metafisika yang mengklaim bahwa kenyataan adalah material.

Materialisme memiliki pengaruh terbesarnya dalam perjalanan sejarah pemikiran dalam bentuk materialisme mekanistik, yang dirumuskan pada abad ke-17 oleh Rene Descartes (1596-1650) dan Thomas Hobbes (1588-1679). Materialisme mekanistik mengatakan bahwa kenyataan tersusun atas partikel-partikel fisik yang bergerak sesuai hukum-hukum mekanis; hukum-hukum tersebut diverifikasi secara ilmiah dan disistematiskan oleh ilmu mekanik

arahan Newton, yang menjelaskan tiga hukum gerak bumi dan gerak astronomi (Lavine, 2002:275).

Karena hukum-hukum di atas berkaitan dan terikat dengan benda-benda gerak, dengan sendirinya materialisme mekanistik menolak adanya pendapat bahwa ‘pikiran’ atau ‘kesadaran’ merupakan sesuatu yang nyata. Namun demikian, Marx yang memahami materialisme Yunani kuno dan materialisme mekanistik Eropa modern abad ke-17 dan ke-18, tidak memakai filsafat materialisme seperti itu, karena satu-satunya signifikansi yang mereka berikan pada ‘kesadaran’ dan kegiatan manusia merupakan hasil pasif dari benda-benda gerak. Menurut Lavine (2002:275), tidak satu pun dari para teoretisi materialis yang memahaminya seperti Marx. Menurut Marx, ‘kesadaran’ manusia dari ‘buruh’ yang visioner bukanlah pasif namun kreatif dan produktif dalam mengubah sifat dunia dan dalam proses mengubah esensi diri manusia.

Marx meyakini materialisme miliknya berbeda dari semua tipe materialisme yang terdahulu bahwa **realitas obyek material bukan manusia sendiri, namun sebenarnya suatu realitas yang telah diubah oleh buruh pada lintasan sejarah**. Marx menampilkan konsepsi dirinya tentang **materialisme historis** sebagai suatu materialisme baru yang radikal dan **sebagai sebuah jalan baru untuk pemahaman sejarah**.

Materialisme historis Marx menjelaskan sejarah dengan memposisikan produksi material manusia sebagai dasar sejarah dan memandang produksi mental, intelektual seseorang dan kehidupan budaya sebagai efeknya. Marx menyatakan bahwa ‘dalam keseluruhan konsepsi sejarah sampai pada basis nyata sejarah sekarang’ produksi material belumlah dipahami.

Apakah yang dimaksud Marx dengan pandangannya bahwa produksi material merupakan basis nyata sejarah dan pemikiran manusia beserta budaya hanyalah efeknya?. Seperti halnya Hegel, Marx berusaha mencari kunci yang akan menjelaskan karakteristik masyarakat individu manusia dan perubahan yang ada dalam masyarakat manusia pada lintasan sejarah. Dengan memandang penjelasan karakteristik masyarakat individual, Hegel telah menemukan kunci dalam **‘jiwa manusia yang diekspresikan dalam budaya sebagai suatu totalitas politik organik, agama, seni, filsafat, musik, dan hukum’**. Totalitas organik budaya merupakan contoh teori organisisme Hegel yang memiliki dominasi besar. Pandangannya mengatakan bahwa **tidak satu pun aspek kehidupan manusia bisa dipahami dalam isolasi namun sebagai bagian dari totalitas organik asalnya**.

Marx mengikuti Hegel dalam organisismenya. Setidaknya bagi Hegel, setiap masyarakat individual merupakan suatu totalitas organik yang saling berkaitan, tidak ada bagian yang dipahami dalam sebuah isolasi. Bagi Hegel, penjelasan mengenai **kesatuan organik masyarakat tertentu berada dalam**

jiwa manusia yang mewujudkan jiwa absolut. Sementara bagi **materialisme Marx, penjelasan kesatuan organik sebuah masyarakat tertentu berada dalam fondasi ekonomi materialnya.**

Konsep **struktur ekonomi** atau **fondasi ekonomi** masyarakat merupakan hal penting bagi pandangan sosial dan sejarah Marx. Marx memulainya dengan sebuah **titik pijak mendasar tentang sejarah produksi manusia.** Karena binatang memuaskan kebutuhan mereka dengan apa yang diberikan oleh alam, manusia harus memproduksi makanan dan pakaian serta tempat perlindungan sendiri untuk memenuhi kebutuhannya. Oleh sebab itu, manusia harus menghasilkan alat-alat untuk mengubah apa yang diberikan alam hingga menjadi baran-barang yang tepat untuk kebutuhannya.

Seiring percepatan manusia memenuhi kebutuhan-kebutuhan utamanya, dia memiliki kebutuhan baru, yang juga secara meningkat bisa memenuhi kebutuhan-kebutuhannya dengan kegiatan produktivitasnya. **Titik pijak Marx adalah ‘manusia kemudian menjadi penghasil materi kehidupannya yang semakin meluas’.** Manusia tidaklah terbatas dalam kebutuhannya, dia memiliki kekuatan untuk menciptakan alat-alat dalam memenuhi kebutuhannya. Sifat manusia diekspresikan dalam kegiatan produktif yang sedang berlangsung dalam dalam kekuatan kreatif, yang secara terus menerus mengubah dunia material dan mengubah dirinya (Lavine, 2002:277).

Dalam analisis Marx, proses produksi material manusia berisi tiga komponen atau faktor. Produksi manusia dihubungkan *pertama* pada kondisi produksi yang ada dalam masyarakat tertentu yang disebutnya **kondisi produksi.** Marx menyebutnya bahwa kondisi dasar seperti itu mempengaruhi produksi manusia: iklim yang ada, lokasi fisik geografis masyarakat, pasokan barang mentak, dan populasi total.

Komponen produksi *kedua* adalah **kekuatan produksi,** yang meliputi pembagian tipe-tipe kemampuan, peralatan, dan teknologi sebagaimana jenis dan ukuran pasokan buruh yang tersedia di masyarakat. Selanjutnya yang *ketiga* dan merupakan komponen terpenting ialah **hubungan produksi.** Hubungan produksi yaitu hubungan hak milik dalam masyarakat --hubungan sosial sesuai apa yang telah diatur masyarakat tentang kondisi kekuatan produksi dan menyalurkan hasil produksi kepada anggota masyarakat.

Ketiga faktor produksi dengan mudah bisa dilihat untuk mengangkat sebuah dialektika Hegel, di mana **kondisi produksi** membentuk *tesis*, **kekuatan produksi** membentuk *antithesis*, dan **hubungan produksi** membentuk *sintesis*. Totalitas ketiga komponen produksi tersebut dalam masyarakat mana pun oleh Marx disebut **fondasi ekonomi** atau **substruktur ekonomi** masyarakat. Kadang-kadang juga disebut **mode produksi** --salah satu konsep yang paling berpengaruh dalam Marxisme.

Berkaitan dengan **substruktur ekonomi** ini dalam kaitannya dengan budaya sebuah masyarakat, Marx menyatakan bahwa '**ekonomi masyarakat' mengkondisikan atau menentukan keseluruhan budaya**'. Menurutnya, budaya manusia tidaklah diperintah oleh ide-ide, filsafat atau kepercayaan keagamaan yang mereka anut, seperti yang dikatakan Hegel. **Budaya manusia adalah sebuah superstruktur yang ditentukan oleh substruktur yang ada yaitu mode produksi ekonomi.**

Semua ide --semua pemikiran manusia dalam bidang agama, filsafat, politik, hukum, dan etika-- dikondisikan oleh dasar ekonomi masyarakat, khususnya oleh pembagian kelas di dalamnya. Pandangan dominan dalam moral, politik, agama, hukum, filsafat, dan seni dari setiap masyarakat merupakan ide-ide kelas ekonomi dominan. Dengan tegas dikatakannya bahwa **kehidupan mental manusia hanyalah superstruktur yang ditentukan oleh dasar ekonomi dalam masyarakat, dan bahwa di setiap masyarakat ide-ide dominan dan nilai budaya merupakan ide dan nilai yang mencerminkan kepentingan kelas dominan** (Levine, 2002:280).

3. Perubahan Sejarah

Teori perubahan sejarah disusun berdasarkan model yang diberikan filsafat sejarah Hegel. Sejarah merupakan suatu proses perkembangan tunggal yang penuh arti; sejarah merupakan struktur rasional yang trungkap dalam waktu menurut hukum dialektika. Namun bagi Hegel, unit individu perjalanan sejarah dialektika adalah Negara-bangsa yang besar, setiap dari mereka mewujudkan sebuah tingkat dalam memajukan kesadaran kebebasan. Bagi Marx, sebaliknya, **unit individu sejarah dialektika adalah mode produksi ekonomi.**

Seperi Hegel, Marx terikat pada historisisme: dia percaya bahwa seseorang tidak bisa mengerti mode produksi ekonomi secara abstrak, namun hanya dalam konteks situasi dan perkembangan sejarah mereka. Hegel telah mempertimbangkan struktur masyarakat dan proses dialektika perubahan sejarah dngan kecerdasan akal, agen absolute, yang menggunakan hasrat manusia, negara-bangsa, individu sejarah dunia untuk mengubah ide-ide, untuk membawa jiwa terbatas sampai pada sebuah kesadaran penuh akan kebebasan.

Namun demikian, Marx menolak teori idealistis Hegel tentang teori perubahan sejarah sebagai sejarah perkembangan dialektika ide kebebasan. Bagi Marx, ide-ide tidak bisa menjelaskan apa pun; ide-ide hanyalah efek basis ekonomi masyarakat; ide-ide sekedar suprastruktur yang hancur mengiringi dasar ekonomi masyarakat yang juga mulai pecah. **Bagi Marx, kekuatan ekonomi yang cukup kuatlah yang dapat menghasilkan perubahan sejarah.**

Bagaimana dialektika materialisme sejarah Marx menjelaskan perubahan sejarah?. Menurutnya, perubahan sejarah terjadi melalui konflik atau kontradiksi dalam tiga fondasi ekonomi masyarakat. Konflik ini muncul di antara kekuatan-kekuatan produksi yang berkembang secara konstan (kemampuan, teknologi, penemuan) dan hubungan produksi yang ada atau hubungan hak milik.

Marx mengklaim dirinya telah menemukan **hukum dialektika** mengenai sejarah yang bekerja dengan 'kepentingan kuat terhadap hasil yang tidak bisa dielakkan', seperti hukum ilmu alamiah. Marx mengeluarkan postulat bahwa pastilah ada tahapan pertama sejarah di mana **mode produksi** merupakan suatu tipe **komunisme primitif**, yaitu tidak ada pembagian buruh, tidak ada pembagian terpisah antara pemilik dan buruh, tidak ada batasan produksi mental dari buruh fisik, dan yang ada hanyalah pekerjaan spontan serta pemilikan bersama atas semua properti.

Setelah tahapan pertama, komunisme primitif ini, semua tahapan sejarah yang menggantinya merupakan mode produksi yang didasarkan pada pembagian buruh, kepemilikan material utama dan peralatan-peralatan produksi oleh sebuah kelas yang berkuasa, konflik kelas dan superstruktur ideologis yang mencerminkan kepentingan kelas yang berkuasa. Mode-mode produksi yang mengikuti komunisme primitif ialah Asia, Yunani kuno dan Romawi, Feodalisme Eropa, dan kapitalisme modern.

Mode produksi orang-orang Asia hanya bercirikan kelaliman oriental, proyek irigasi besar dan tidak adanya hak milik pribadi atas tanah. Masyarakat Yunani kuno dan Romawi mengembangkan mode produksi yang di dalamnya tidak terdapat hak milik pribadi atau pun hak milik bersama serta kelas produsen berisikan budak secara besar-besaran. Gambaran Marx mengenai mode produksi feodalisme Eropa berada dalam kerangka yang luas.

Mode produksi feodal didasarkan pada hubungan pemilik tanah dengan pengelola tanah sebagai kelas penghasil yang berkaitan dengan tanah tersebut, namun, di sana mulai dikembangkan pengrajin individu dalam kota yang bergabung dalam serikat kerja. Keningratan feodal yang membentuk kelas dominan, menciptakan sebuah budaya, filsafat, agama, seni, dan moralitas yang ditentukan oleh kepentingan ekonomi mereka sendiri.

Namun demikian, ekonomi feodal hancur ketika kekuatan mesin produksi baru muncul dan berekspansi dalam hubungan produksi feodal, yang telah menjadi belenggu pada perkembangan baru. Munculnya kelas baru yang revolusioner dan mengubah mode produksi feodal menjadi kapitalisme, memegang kekuatan politik dan menciptakan ideologi superstruktur mereka sendiri.

Namun, kapitalisme dihancurkan oleh konflik sama yang mengizinkan kelas kapitalis yang muncul untuk menggulingkan feodalisme. **Kekuatan**

produksi yang meningkat secara konstan, juga teknologi, kemampuan-kemampuan, dan penemuan-penemuan menjadi konflik dengan **hubungan produksi** kapitalis dan sistem kepemilikan pribadinya atas material-material dan alat-alat produksi serta keuntungan pribadi dari proses produksi.

Perkembangan perdagangan dan teknologi yang cepat, pertumbuhan populasi yang telah mendorong revolusi industri dengan mesin produksi barang-barang dan menciptakan kelas kapitalis internasional. Namun, kelas kapitalis internasional yang berkuasa secara dominant telah memberikan kenaikan pada kelas lawannya yaitu kelas proletar yang berhubungan secara internasional. ‘Kaum borjuis’, demikian kata Marx, ‘hanya menggali kuburnya sendiri’. Kaum proletar kini menyadari penderitaan ekonominya bahwa kaum kapitalis merupakan sandungan untuk perluasan **kekuatan produksi**; bahwa kaum kapitalis takut pada kemungkinan over-produksi, menenggelamkan pasaran dunia dan menurunkan keuntungan.

Pada konteks teori perubahan sejarah, Marx secara tegas berbeda dengan Hegel dan memperkirakan **revolusi kaum proletar**. Hegel memandang dialektika sebagai sebuah metode interpretasi perubahan konsep. Metode seperti itu hanya bisa menginterpretasikan masa lalu, di mana pola-pola perubahan menjadi tampak. Bagi Hegel, kebijakan mengenai sejarah datang terlambat untuk memperkirakan atau mengubah benda-benda, burung hantu dewi kebijakan hanya terbang ketika kegelapan turun dalam masyarakat; dan jiwa orang-orang mendefinisikan dan membatasi prospek untuk perubahan, dalam hal apa pun.

Namun tidak demikian bagi Marx. Kini untuk pertama kalinya, menurut Marx, untuk bisa memahami dialektika sejarah universal, masa depan seperti halnya masa lalu. Konflik **dialektika** antara **hubungan produksi dan kekuatan produksi** yang secara konstan meluas memberikan sebuah hukum kuat sejarah yang diperlukan, di mana dengannya bisa memperkirakan masa depan. Tahapan perkembangan sejarah selanjutnya tidak bisa dihindarkan lagi: **kaum proletar akan berubah menjadi revolusioner**, mereka akan muncul melalui hubungan produksi kapitalis, mereka akan menghancurkan basis ekonomikaum kapitalis seperti saat munculnya kaum kapitalis dahulu menghancurkan dasar ekonomi feodalisme.

Kaum proletar akan mengenalkan sebuah mode produksi ekonomi, mereka akan memegang kekuasaan politis dan membangun kediktatoran kaum proletar yang akan menjadi suatu tahapan sementara sebelum lahirnya masyarakat tanpa kelas. Dalam dunia komunis yang akan datang, tidak akan ada hak milik pribadi, pembagian kerja, konflik kelas, eksploitasi manusia, alienasi dalam institusi pembudakan keluarga, moralitas, hukum-hukum, dan negara; bahkan tidak ada ideologi (Lavine, 2001:287).

4. Teori Revolusi

Marx menjelaskan konflik **kekuatan produksi** yang secara konstan berkembang dan **hubungan produksi** statis sebagai berikut: sebagai manusia, sang produsen kreatif bekerja di dalam alam, dia mengubah produksi dengan mengembangkan metode baru atau peralatan atau teknologi produksi. Dalam tahapan awal metode produksi, **hubungan produksi** dan distribusi hak milik membantu perkembangan kemampuan-kemampuan produktivitas baru. Namun dalam tahapan berikutnya, mode produksi, pertumbuhan kekuatan produksi baru terhalang konflik dengan hubungan antara produksi yang ada dengan distribusi hak milik mereka.

Kepentingan-kepentingan kelas yang berkuasa mendorong mereka untuk menolak perubahan dan menjaga distribusi hak milik yang ada sehingga tidak berubah, karena posisi dominan mereka dalam masyarakat tergantung pada hal tersebut. Kelas berkuasa yang telah terlebih dahulu berperan mengembangkan teknologi-teknologi baru dan kekuatan produksi kini membelenggu dan merantai mereka agar tidak berkembang lebih jauh untuk mencegah kelebihan produksi sehingga melindungi keuntungan dan kepentingan mereka.

Hubungan-hubungan produksi pastilah hancur oleh sebuah revolusi yang membiarkan **kekuatan produktif manusia** terus berkembang. Marx merumuskan konflik yang menghancurkan dunia ini: “dari bentuk-bentuk perkembangan kekuatan produktif, hubungan-hubungan ini berubah menjadi membelenggu mereka. Kemudian tibalah periode **revolusi sosial**” (Lavine, 2001: 284).

Mengapa revolusi social mengikuti konflik antara **kekuatan produksi** dan **hubungan produksi**? Apakah kelas produsen, buruh yang menderita, pengangguran, buruh rendahan, akan kehilangan tipe pekerjaan baru kare pembelengguan dan pengikatan **kekuatan produksi** baru. Mereka adalah kelas produsen yang muncul untuk memperoleh keuntungan melalui perluasan dan perkembangan teknologi produktif dan perubahan dalam distribusi yang ada.

Sebagai sebuah kelas, sang produsen beraksi mendobrak kekuatan kelas dominan dengan revolusi dan mereka sendiri hingga pada suatu saat berubah menjadi kelas dominan baru, mendapatkan kekuatan politik dan membangkitkan mode produksi mereka sendiri, yang kemudian akan menentukan bentuk-bentuk pemikiran mereka sendiri (Lavine, 2001: 284).

Tulisan G.A. Cohen *Karl Marx's Theory of History: a Defence* (1978) menyatakan bahwa **kekuatan produksi** itu sendiri menentukan **hubungan produksi**, dan **supersrtuktur** masyarakat. Menurut Cohen, determinasi yang berlangsung bersifat fungsional: keberadaan struktur ekonomi tertentu dijelaskan (tampak) oleh keberhasilannya, pada waktu itu, dalam

mengembangkan kekuatan produksi. Dia menyebutkan beberapa bagian dalam tulisan-tulisan Marx yang dia klaim menyatakan bahwa kekuatan-kekuatan produksi itu sendiri menentukan sifa masyarakat. Para pemikir lain seperti Ricahrd Miller, John Ester, Melvin Rader, dan J. Roemer telah menunjukkan bahwa ada beberapa tulisan di mana Marx mengakui peran **hubungan produksi** maupun **superstruktur** dalam membentuk masyarakat.

BAB XI

BENEDETTO CROCE (1886-1952)

A. Pendahuluan

Bukanlah pekerjaan yang mudah untuk mengurai pandangan filosofis seorang sejarawan pemikir dan sekaligus filosof kontemporer seperti Benedetto Croce, demikian komentar Syafii Maarif, dalam pendahuluan bukunya yang berjudul *Benedetto Croce dan Gagasannya tentang Sejarah* (Maarif, 2003: 11). Menurutnya, Croce merupakan seorang pemikir sejarah idealis neo-Hegelian, dan ide-idenya memuat ungkapan-ungkapan yang sering mengagetkan karena sifatnya yang berani dan tak terduga.

B. Riwayat Hidup

Benedetto Croce (1886-1952) merupakan salah seorang pemikir Italia abad XX yang paling inovatif dan radikal. Di sebuah era yang mencari stabilitas dalam ide-ide pondasional atau **transendental ahistoris**, Croce berani menyatakan bahwa meskipun **tidak ada dunia selain dunia yang telah kita bentuk sendiri ini**, masih ada tindakan moral, pengetahuan yang benar dan berguna, koherensi, serta makna.

Terlahir di desa Pescasseroli di wilayah Abruzzi Italia selatan, Benedetto Croce merupakan bagian dari sebuah keluarga tuan tanah yang kaya. Ayahnya, Pesquale Croce, menghabiskan sebagian besar hidupnya untuk mengurus administrasi kekayaan keluarganya. Sementara itu, ibunya, Luisa Sipari Croce, membagi waktunya antara mengurus keluarga dan belajar seni, sastra, dan peninggalan-peninggalan klasik. Ketika berumur sembilan tahun, Croce mulai belajar di Collegio della Carita, sebuah sekolah Katolik di Napoli. Dia relatif bahagia di sekolah, namun ketika ketertarikannya terhadap sastra tumbuh, keyakinannya meluntur.

Croce menghabiskan sisa studinya di Liceo Genovese di Napoli. Pada masa ini, dia terpengaruh oleh ide-ide Francisco De Sanctis dan Giosue Carducci, para penulis dan seni. Pada 28 Juni 1883, dia beruntung dapat selamat dari gempa bumi di Casamicciola (di pulau Ischia, dekat Napoli) yang mengambil nyawa kedua orang tua dan adiknya, Maria. Croce terjebak direruntuhan selama berjam-jam dan mendengar jerit kematian ayahnya menandai awal sebuah 'mimpi buruk' darinya sehingga dia tidak pernah sepenuhnya pulih.

Benedetto Croce pergi untuk tinggal bersama pamannya Silvio Spaventa (kakak filsuf Hegelian Bertrando Spaventa) di Roma. Ketika di Roma dia menghadiri kuliah-kuliah Antonio Labriola, seorang filsuf moral dan

mantan murid Bertrando Spaventa. Labriola mengenalkan padanya ide-ide Jerman Friedrich Herbart, seorang **Kantian** yang berpandangan bahwa **konsep dan ideal adalah transenden**, dan oleh karena itu kebal terhadap perubahan sejarah.

Pada tahun 1885, sebelum dia lulus pendidikan universitasnya, Croce kembali ke Napoli untuk mengurus tanah-tanah keluarganya. Antara tahun 1886 dan 1891, Croce larut dalam tugas administrasi dan penelitian mengenai sejarah dan budaya Napoli. Croce menerbitkan sejumlah esei tentang sejarah lokal dan beberapa darinya tercantum dalam sebuah buku tentang revolusi Neapolita 1799. Meskipun dia mendapat banyak pujian karena publikasi-publikasi tersebut, dia tidak puas dan memutuskan untuk menulis karya yang 'lebih serius' dan 'dalam' (*Autobiography*, hlm. 15).

Croce memutuskan untuk menulis sejarah tentang pengaruh budaya Spanyol pada kehidupan Italia sejak Rennaisans. Ketika dia mulai menulis soal itu, dia berketetapan bahwa dia butuh untuk memperdalam pemahamannya tentang hakikat sejarah dan pengetahuan. Dia membaca sejumlah karya penulis Jerman dan Italia yang membahas topik-topik ini, termasuk Giambattista Vico. Investigasinya tersebut membuahkan esei filsafatnya yang pertama *'History Subsumed under the General Concept of Art'* (1893).

Pada tahun 1895 Labriola meminta bantuan Croce dalam rangka publikasi esei-eseinya mengenai Marx. Croce menyanggupi, dan segera mempelajari karya-karya penting Marx, Engels, dan sejumlah ahli ekonomi. Croce menyukai banyak hal yang dia baca dari Marx. Sebagaimana Marx, dia berpandangan bahwa **pemikiran muncul dari kebutuhan-kebutuhan praktis di dunia dan menjadi instrumen untuk bertindak di dunia**. Namun, dia berpikir bahwa **Marx terlalu menekankan pengaruh ekonomi dalam tindakan manusia dan terlalu condong pada 'filsafat sejarah' Hegelian**. Ketika sedang mengerjakan karya yang berjudul *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* (1900), dia mulai berkorespondensi dengan Giovanni Gentile, dan pada tahun 1902 mereka mengumumkan terbitnya jurnal dua bulanan *La Critica*. *La Critica* difokuskan untuk mengulas buku-buku Eropa mengenai humaniora dan survei-survei terhadap pemikiran dan sastra Italia sejak masa penyatuan.

Pada masa ketika Croce mulai mengerjakan *La Critica*, dia juga menerbitkan karya penting pertamanya tentang estetika berjudul *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic* (1902). Namun, dia tidak puas dengan karyanya, dan dalam usahanya untuk menjawab sejumlah pertanyaan, dia terbawa ide-ide Hegel. Meskipun Croce berpandangan bahwa Hegel salah ketika memaksakan partikular-partikular sejarah masuk ke dalam skema filosofis, dia setidaknya telah membedakan antara yang 'hidup' dan yang 'mati' dalam filsafatnya.

Hegel berpendapat bahwa **aspek negatif dan positif ide adalah sumber pergerakan dan perubahan**. Namun Croce merasa bahwa Hegel telah larut dan menerapkan dialektika secara tanpa pandang bulu pada sesuatu yang tidak benar-benar berlawanan namun hanya berbeda saja. Menurut Croce, hanya konsep-konsep seperti '**keindahan**' dan '**keburukan**' yang bisa berlawanan dan oleh karena itu bisa dikenai logika dialektika. Fenomena-fenomena empiris, di sisi lain, hanya berbeda satu sama lain. **Karena sejarah menjelaskan fenomena empirik, maka dialektika tidak berlaku dalam sejarah**. Dia pun tidak berpandangan, sebagaimana Hegel berpandangan, bahwa dialektika meliputi perwujudan bertahap dari kebebasan. Hegel, tegas Croce, hanya memerhatikan hal-hal yang dianggapnya sebagai perwujudan kebebasan dalam sejarah. Sebaliknya, **Croce menyatakan bahwa segala hal adalah historis**.

C. Pemikiran-pemikiran Croce

1. Imanensi Radikal, Idealisme Filosofis, dan Historisitas Radikal

Idealisme absolut menyatukan empat jilid filsafat **spirit-nya Croce**. Bentuk historisisme ini, menurut **D.D. Roberts**, memiliki **tiga** karakteristik penting: **imanensi radikal, idealisme filosofis, dan penekanan terhadap historisitas radikal dunia manusia**. Dalam buku *Logic as the Science of the Pure Concept*, Croce menegaskan bahwa '**tidak ada dunia selain dunia manusia**' (*Logic*, hlm. 104-105). Kita di sini sendiri dan **tidak ada ranah referensi eksternal**. Alam semesta pun, yang umumnya dipahami sebagai sesuatu yang **independen** dari dunia manusia, dihilangkan oleh **imanensi radikal** Croce. Ide tentang **alam semesta yang independen**, tegas Croce, telah lama membutakan kita dari melihat bahwa ketika kita memperhatikan alam, kita hanya mendapati konsep dan kategori manusia yang berasal dari rancangan manusia.

Untuk menjelaskan dunia **imenen** ini, Croce menggunakan bahasa para filsosuf idealis seperti Hegel, termasuk istilah '*spirit*'. Namun, '*spirit*' yang Croce maksud bukanlah sebuah entitas Hegelian yang digunakan sejarah untuk mewujudkan dirinya. Sebaliknya, Croce memakai '*spirit*' **hanya untuk menunjuk diri kita: 'individu kongkret yang terikat dengan sejarah'**. Kita tidak menyakiti individualitas kita, tegas Croce, jika kita mengakui bahwa sebagai individu kita merupakan bagian dari sesuatu yang lebih besar. Oleh karena itu, '*spirit*' **hanya sebuah term yang merujuk pada keutuhan yang lebih besar di mana individu hanya bagiannya dan di mana eksistensinya hanya ada dalam individu** (*Logica*, hlm. 243-244).

Menurut Croce, **fakta sejarah** tidak merujuk pada kebenaran abadi, natur manusia yang tidak berubah, atau sebuah Tuhan (*Logic*, hlm. 126-128, 136, 222, 226-227, 276; *History as the Story of Liberty*, hlm. 103-104, 270-271). Cara di mana kita berkomunikasi mengenai kehidupan tidak pernah pasti (*exact*), karena kita terus-menerus menemui situasi di mana **konsep dan definisi yang ada butuh diubah**. Misalnya, **orang yang berbeda akan memandang sebuah bukti sejarah secara berbeda karena perubahan-perubahan dalam 'spirit'**. Maka setiap **pemikiran**, karya seni, sains, filsafat, dan sejarah, terkondisikan secara historis dalam arti ia adalah **respons terhadap problema-problema yang secara historis spesifik dan mencerminkan pergulatan-pergulatan dari sebuah momen tertentu**. Namun, dunia dari beragam partikularitas tersebut sama sekali tidak kacau (*chaotic*) karena logika yang Croce sebut, mengenai Kant dan Hegel, **'universal konkret'** (*the concrete universal*).

Croce menegaskan bahwa **setiap definisi secara historis adalah spesifik: ia mencerminkan nalar tertentu dan merespons kondisi tertentu**. Konsep dan definisi oleh karena itu **selalu berubah**. Namun, keniscayaan ini tidak berujung pada kondisi di mana **'apa pun diperkenankan'** (*anything goes' situation*), karena konsep yang digunakan pada dasarnya bersifat sosial. Dalam arti, kita cukup **memiliki pengetahuan yang sama tentang aturan-aturan penggunaan konsep** untuk memahami satu sama lain ketika kita berkomunikasi. Pengetahuan kita oleh karena itu **'konkret'** karena ia secara historis terikat, namun juga **'universal'** karena ia pada dasarnya sosial.

Selain itu, Croce berpandangan bahwa ada **'lingkaran' yang lumayan tetap** cara-cara di mana manusia merespons dan mengubah dunia (*Philosophical of the Practical*, hlm. 211-213, 231-248). Manusia pertama kali memahami situasi dalam kekhususannya, lewat **intuisi dan seni**; mereka kemudian memahaminya dengan menghubungkannya dengan yang lain-lain lewat konsep-konsep, dan akhirnya, berdasarkan pemahaman itu, mereka merespons lewat bentuk-bentuk tindakan yang bisa didasarkan kalau tidak pada **prinsip kegunaan** ('tindakan ekonomi') ya pada **prinsip moralitas** ('tindakan moral'). Tidak satu pun dari bentuk-bentuk ini yang lebih tinggi ketimbang yang lain dan tidak satu pun didapati dalam sebuah keadaan yang murni (*a pure state*) di dunia (*Philosophical of the Practical*, hlm. 205-206). **'Universal-universal konkret'** dan **'lingkaran spirit'** memungkinkan pemahaman (termasuk pemahaman sejarah) (M W-H, 2008:98).

Sebuah pandangan dunia yang seperti itu memiliki implikasi radikal terhadap status beragam bentuk pengetahuan. Menurut Croce, ilmu alam dan ilmu sosial menggerogoti sejarah, dan filsafat sangat tidak memadai (*History as the Story of Liberty*, hlm. 34-35, 280, 148). Sains tidak bisa berbuat apa-apa selain memberi 'konsep-konsep semu' (*pseudo concept*) (ringkasan-ringkasan

artifisial tentang estetika dan pengalaman historis), dan filsafat hanya mengelaborasi dan menjelaskan konsep-konsep melalui mereka kita memahami sejarah. Peran filsafat yang sangat tidak memadai ini tersirat dalam klaim kontroversialnya bahwa **'filsafat tidak lebih dari sekedar metodologi sejarah'** (*History as the Story of Liberty*, hlm. 138-139).

2. Sejarah sebagai Seni

Soal **status pengetahuan sejarah** telah banyak ditekuni oleh para penulis Jerman seperti Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, dan Wilhelm Dilthey. Para sejarawan, tegas mereka, menggunakan metode **'ilmiah'** khusus untuk memahami fenomena **unik** dan **partikular** dalam kehidupan manusia. Croce setuju dengan banyak ide mereka tetapi dia **menolak pendapat bahwa sejarah adalah 'sains'**. Menurutnya, **sejarah adalah seni**. Sains, tegas Croce, adalah pengetahuan tentang sesuatu yang **umum** (*the general*), sedangkan **seni** adalah **intuisi** tentang sesuatu yang **khusus** (*the particular*).

Mengikuti De Sanctis, Croce menganggap intuisi sebagai bentuk **pengetahuan nonkonseptual**; sebagai kesadaran seketika terhadap imaji khusus dari *sense internal* (misalnya, sebuah emosi, sebuah perasaan) maupun *sense eksternal* (seperti manusia dan binatang). **Karena sejarah bergelut dengan fenomena konkret partikular, maka ia adalah se bentuk seni**. Namun, ia adalah se bentuk seni yang khusus, karena, ketimbang menampilkan yang mungkin, ia lebih menampilkan yang aktual. Dalam dirinya, sejarawan, tidak seperti penyair, harus meyakinkan dirinya sendiri bahwa liputannya tentang masa lalu adalah benar (M W-H, 2008: 94).

Dalam bukunya yang berjudul *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic* (1902), Croce menegaskan bahwa **seni merupakan sumber dari semua pengetahuan**. Mengamini Vico, Croce menyatakan bahwa **bahasa adalah atribut dan aktivitas sentral manusia** (*Aesthetic*, hlm. 30 dan 485). Karena **intuisi** terkait erat dengan bahasa, maka **seni membentuk dasar bagi seluruh pengetahuan** (*Aesthetic*, hlm.11, 20-21, 26-27, 31). Pandangan Groce tentang **dunia yang didominasi oleh seni** segera populer di kalangan intelektual muda.

3. Empat Doktrin

Selanjutnya, Syafii Maarif mengidentifikasi adanya **empat doktrin inti** dari Croce, yaitu: (1) **sejarah dan filsafat**; (2) **sejarah sebagai sejarah kontemporer**; (3) **liberti (kemerdekaan, kebebasan) sebagai penjelasan sejarah**; dan (4) **pesimisme dalam sejarah**.

Pertama, sejarah dan filsafat. Ketika membahas doktrin ini, Syafii Maarif mengawalinya dengan memperhatikan definisi sejarah yang dirumuskan oleh Croce. Menurutnya, definisi sejarah yang dikemukakan Croce merupakan salah satu bentuk proses dari pembebasan filsafat pada umumnya dari tirani ilmu kealaman yang begitu dominan pada abad ke-19. Menurut Croce “**Sejarah** adalah rekaman tentang kreasi jiwa manusia di semua bidang, baik teoritikal maupun praktikal. **Kreasi spiritual** ini senantiasa lahir dalam hati atau pikiran manusia jenius, para artis, pemikir, manusia yang mengutamakan tindakan (*men of action*), para pembaru moral atau pembaru agama) (Maarif, 1999:2; 2003: 14).

Definisi di atas terasa berbeda sekali dari sejarah yang selama ini dikenal, yaitu ‘studi tentang masa lampau’. Untuk mempermudah pemahaman atas definisi sejarah Croce di atas, ada baiknya disandingkan dengan definisi yang disampaikan Carr, sehingga bisa menjembatani definisi sejarah yang dirumuskan Croce. Menurut Carr, sejarah adalah ‘suatu proses interaksi berkelanjutan antara sejarawan dan fakta-faktanya, suatu dialog tanpa henti antara masa sekarang dan masa lampau’ (Maarif, 2003: 14).

Dalam ungkapan lain, demikian Maarif, dapat dikatakan bahwa sejarah adalah ‘hasil rekaman interaksi dan dialog jiwa dan pikiran sejarawan dengan realitas kehidupan yang berlangsung secara dinamis dan kreatif dalam ruang dan waktu’. Interaksi dan dialog manusia dengan realitas selalu menyangkut proses berpikir kritis-filosofis dari tingkat yang paling sederhana sampai tingkat yang paling tinggi dan kompleks. Rekonstruksi kritis-filosofis tentang masa lampau yang selalu bercorak interpretatif adalah tindakan berpikir kreatif-imajinatif-logis. Itulah sejarah dalam perspektif Croce. Oleh sebab itu, sejarah jangan disamakan dengan ilmu (Maarif, 2003: 14).

Sejarah merupakan bentuk tertinggi dari filsafat. Perbuatan berpikir adalah filsafat dan sekaligus sejarah pada waktu yang bersamaan. Sejarah oleh karena itu identik dengan tindakan berpikir itu sendiri. Dalam paradigma ini, maka lahirlah rumusan tentang identiknya sejarah dengan filsafat. Carr menafsirkan pandangan Croce: “Sejarah tidaklah mungkin tanpa unsur logika, dan unsur logika itu adalah filsafat yang mengondisikan sejarah; tetapi juga filsafat tidaklah mungkin tanpa unsur intuitif, dan unsur intuitif itu adalah sejarah yang mengondisikan filsafat” (Maarif, 1999: 2; 2003: 36).

Sejarah adalah **segala-galanya**: “... tidak ada pertimbangan yang sejati dan konkrit apa pun selain daripada pertimbangan historikal, dengan begitu solusi dan definisi filsafat adalah historikal”. Dalam hal **hubungan fakta dan interpretasi fakta** dapat dijelaskan bahwa “semua fakta adalah historikal; semua interpretasi adalah filosofikal”. Rupanya karena interpretasi selalu melibatkan kegiatan berpikir, maka pastilah ia berswifat filosofikal. Bagi Croce “... tidak ada masalah sejarah yang dapat dipahami tanpa menunjuk

kepada konsep-konsep filsafat, begitu juga tidak ada masalah filsafat dapat dipecahkan kecuali dalam hubungannya dengan fakta”(Maarif, 1999: 3).

Terkait dengan pernyataan di atas, bagi Croce penulisan sejarah “berarti menghidupkan kembali sebuah tindakan atau perbuatan, yang dengan begitu dia menjadi bagian dari pengalaman kita sendiri. Oleh karena itu dalam sejarah orang tidak dapat berbicara tentang sebab-akibat, karena ini semua adalah produk ilmu pengetahuan”. Sejarah menurut Croce tidak pernah menjadi sebuah ilmu, karena ia adalah kreasi jiwa manusia (Maarif, 1999: 3; 2003:39).

Sebagaimana telah ditegaskan di atas, Croce **menolak pendapat bahwa sejarah adalah 'sains'**. Menurutnya, **sejarah adalah seni**. **Sains** merupakan pengetahuan tentang sesuatu yang **umum** (*the general*), sedangkan **seni** adalah **intuisi** tentang sesuatu yang **khusus** (*the particular*). Karena **sejarah** bergelut dengan **fenomena konkret partikular**, maka ia adalah sebetulnya **seni**. Sejarah sebagai **seni** yang khusus, karena, ketimbang menampilkan yang mungkin, ia lebih menampilkan yang **aktual**.

Croce menegaskan bahwa **seni merupakan sumber dari semua pengetahuan**. Sependapat dengan Vico, Croce menyatakan bahwa **bahasa adalah atribut dan aktivitas sentral manusia** (*Aesthetic*, hlm. 30 dan 485). Karena **intuisi** terkait erat dengan **bahasa**, maka **seni membentuk dasar bagi seluruh pengetahuan** (*Aesthetic*, hlm.11, 20-21, 26-27, 31). Pandangan Croce tentang **dunia yang didominasi oleh seni** segera populer di kalangan intelektual muda.

Masih terkait dengan konsepnya mengenai sejarah dan filsafat, adalah doktrin ‘masa kini yang abadi’ (*the eternal present*). Dalam *My Philosophy*, Croce mengkritik kecenderungan semua filsafat sejarah yang menghasilkan system tertutup, baik karena memperlakukan sejarah sebagai sebuah perkembangan yang telah mencapai titik akhir atau yang kesimpulannya sama dengan itu, sambil menarik kesimpulan sejarah tentang masa depan.

Perbedaan masa lampau dan masa sekarang bagi Croce bukanlah perbedaan tentang apa yang pernah ada dan apa yang sedang ada. Baginya **masa lampau ada dalam masa sekarang**. Menurutnya, tidak ada masa kini yang tidak dilahirkan oleh masa lampau dan sekaligus melahirkan masa depan. Masa sekarang itu sendiri adalah proses lanjut dari sebuah kreasi baru, evolusi tanpa henti dalam bentuk-bentuk baru. Dengan kata lain, konsep sejarah menurut Croce adalah konsep **realitas sebagai masa kini yang abadi**.

Dalam perspektif praktis, orang dapat mengatakan bahwa untuk mengenal secara tepat persoalan-persoalan masa kini ia harus mengenal secara tepat pula persoalan-persoalan masa lampau. Sebuah pekerjaan yang memang tidak mudah karena informasi tentang masa lampau itu tidak pernah lengkap. Andai pun lengkap, tafsiran terhadapnya akan bersifat individual dan tidak

pernah bersifat monolitik. Kerja sejarah memanglah sebuah *tricky business* (Maarif, 2003: 40).

Masih terkait dengan pernyataan di atas adalah pendapat Croce tentang tugas pengeritik historikal dan pengeritik filosofikal. Menurut Croce, tugas kritik historikal dan kritik filosofikal adalah untuk memahami kualitas dan menangkap makna tempat dan hubungan-hubungan kreasi spiritual dalam konteks sejarah. Dalam kasus ini, Croce dengan keras mengeritik para psikolog, positivis, dan kaum materialis karena semuanya tersesat jalan pada saat mereka mencoba memahami metode ini. Ujung kerja mereka hanyalah sampai pada tingkat melukiskan metode itu sebagai ‘penyebab’ kreasi-kreasi spiritual.

Mereka, menurut Croce, berpendapat bahwa kreasi itu terjadi melalui serangkaian kebetulan yang menguntungkan, dan arena itu bersifat serba kebetulan. ‘Inilah’, yang menurut Croce, ‘dasar yang terendah dari pemahaman filosofikal dan historikal’. Sebagaimana telah dikenal secara luas, Croce adalah lawan berat dari kaum positivis dan materialis. Posisi ini tidak pernah ditinggalkan sampai akhir hidupnya (Maarif, 2003: 40).

Kesimpulannya, bagi Croce, tindakan berpikir pada saat yang sama pasti bercorak filosofikal dan historikal. Dengan demikian, sejarah dan filsafat tidak saja saling melengkapi, tetapi keduanya identik. Inilah doktrin Croce yang krusial dan mendasar tentang hubungan sejarah dan filsafat, yang sampai batas-batas tertentu berbeda dengan doktrin Hegel. Bahkan para pengikutnya menyatakan bahwa merupakan orang yang bersikap kritis terhadap pemikiran Hegel.

Kedua, sejarah sebagai sejarah kontemporer. Doktrin “**masa kini yang abadi (*the eternal present*)**” Croce menyatakan bahwa: “... masa lampau ada dalam masa sekarang; ... tidak ada masa kini yang tidak dilahirkan oleh masa lampau dan (sekaligus) melahirkan masa depan”. Masa sekarang adalah proses lanjut dari sebuah kreasi baru, evolusi tanpa henti dalam bentuk-bentuk baru. Konsep sejarah adalah konsep realitas sebagai **masa kini yang abadi** (Maarif, 1999: 3).

Dalam doktrin ini terkandung prinsip “**imanen**”, dalam arti tidak ada peristiwa yang bersifat eksternal terhadap sejarah atau dalam ungkapan lain “tidak ada fakta yang tanpa makna dapat dibubuhi makna oleh pikiran”. Bagi Croce, semua fakta mestilah bercorak historikal yang mengandung makna, dan makna ini hanya mungkin ditangkap oleh pikiran manusia melalui tafsirannya terhadap fakta. **Bangunan pikiran manusia pasti dicoraki oleh suasana kontemporer** yang mengondisikan pikiran itu. Dengan begitu sebuah peristiwa yang tidak terkait dengan kehidupan kontemporer tidak punya nilai sejarah (Maarif, 1999: 4).

Pendapat Croce tersebut dengan sendirinya membawa kepada pemahaman tentang sumber-sumber sejarah yang berguna dan yang tidak, baik yang primer, sekunder, dan tersier. Hanya sumber-sumber yang memiliki nilai sejarah sajalah yang patut diperhatikan, sedangkan selain itu cukup diabaikan saja. Untuk menentukan sumber-sumber yang bernilai sejarah atau tidak, tidaklah mudah. Hal ini dengan sendirinya menyangkut kecenderungan subyektivitas manusia.

Dalam perspektif di atas, seleksi sumber tidak pernah lepas dari kecenderungan subyektif itu. Namun, betapapun subyektivitas seseorang, seleksi itu harus dilakukan, sebab tanpa itu, kerja rekonstruksi masa lampau tidak akan pernah terpusat kepada suatu titik perhatian. Selanjutnya, biarlah peneliti lain yang akan menilainya, apakah subyektivitas itu sudah melampaui batas fakta yang harus dihormati oleh setiap sejarawan.

Masih terkait dengan subyektivitas sejarah yang mendapat perhatian khusus oleh Croce, Croce menyatakan bahwa “sejarah pada esensinya adalah individualitas”. Oleh karena itu, sejarah tidak boleh tidak, pasti memuat unsur subyektif. Croce menegaskan: “Sejarah harus selalu menimbang dengan penuh semangat dan harus bercorak subyektif secara energik”. Sebagaimana diulanginya bahwa sejarah adalah buah dari perbuatan pikiran, lahir dalam hati manusia. Kaitannya dengan sejarah sebagai sejarah kontemporer: “**kepentingan masa sekaranglah**, bukan kepentingan masa lampau, yang mendorong manusia untuk menulis sejarah” (Maarif, 1999: 4; 2003:42).

Sepereti telah dinyatakan di depan, bagi Croce, masa lampau ada dalam masa sekarang, dan waktu yang abadi. Masa sekarang mengandung sebuah keabadian, di samping meliputi semua waktu dalam dirinya. Menurut pandangan ini, obyek sejarah dari pikiran kita senantiasa bercorak kontemporer dengan pikiran itu. Croce menyatakan “sejarah lahir karena sebuah keperluan, ditentukan oleh keinginan-keinginan khusus kita...”. Baginya tidak ada dari sebuah pikiran sejarah bertujuan untuk memenuhi keperluan dan keinginan kontemporer manusia. Oleh karena itu, setiap pertimbangan sejarah itu...dibatasi...oleh keperluan yang merupakan motifnya. Pandangan inilah yang secara logis memberi watak kepada sejarah sebagai sejarah kontemporer.

Selanjutnya dinyatakan Croce: “... sejarah sesungguhnya senantiasa bersifat responsif terhadap keperluan dan situasi sekarang, yang kepadanya peristiwa-peristiwa itu menyampaikan gaungnya”. Dia juga menyatakan bahwa tujuan kajian sejarah yaitu “... untuk menyinari masa lampau agar jelas tindakan apa yang harus dilaksanakan” (Maarif, 1999: 5). Di sini memang terlihat bahwa sejarah memang memiliki nilai praktis sebagai pedoman bertindak dalam menghadapi situasi kekinian. Dalam pernyataan lain, menurut Maarif (2003:44) sejarah mengandung dua unsur penting, yaitu (1) peristiwa,

dan (2) pemaknaan. Sebagai peristiwa berarti menunjuk masa lampau; sebagai pemaknaan berarti selalu dalam kekinian.

Ketiga, kebebasan sebagai penjelasan sejarah. Istilah *liberti* sebagai eksplanasi sejarah dipinjam Croce dari Hegel. Bagi Hegel, ungkapan *the history of liberty* bermakna bahwa sejarah merupakan proses kelahiran *liberti*, pertumbuhannya, pendewasaannya yang sempurna dan kelanjutannya yang statis pada tahap tertentu pada saat ia tidak mungkin lagi berkembang. *Liberti* berfungsi sebagai penunjuk jalan bagi eksplanasi sejarah. Ungkapan Hegel digunakan Croce tetapi diberi isi dan tujuan lain, yaitu bahwa *liberti* adalah pewarta abadi dan merupakan subyek semua sejarah. Dengan demikian, ungkap Maarif (2003:44), *liberti* seperti digunakan Croce di sini, mengandung prinsip penjasar penjelasan sejarah, disamping juga memuat makna cita-cita moral manusia. Perbedaannya, Croce tidak pernah percaya bahwa *liberti*, sebagai cita-cita moral, akan kandas atau mengalami kekalahan.

Liberti di mata Croce tidak akan pernah mati; memproklamasikan kepada kematian *liberti* sama artinya dengan memproklamasikan kematian kepada kehidupan. Sebuah ungkapan yang patut dijadikan catatan penting dalam perjalanan kehidupan seseorang; bukankah jika tanpa kebebasan, hidup manusia kehilangan makna dan hakekat? Hidup tanpa kebebasan dan kemerdekaan adalah hidup dalam perbudakan.

Dari sudut pandang ini, penjajahan manusia oleh manusia atau penindasan bangsa oleh bangsa adalah pengkhianatan terhadap cita-cita moral. Sejarah melaju dan melaju adalah untuk merealisasikan kebebasan ini. Croce yakin betul akan adanya kekuatan kebenaran berupa kebebasan dalam perjalanan sejarah manusia. Suatu saat dapat saja *liberti* mengalami kekalahan, tetapi tidaklah pernah menyerah, karena ia merupakan kekuatan langgeng dan permanen dalam gerak sejarah. Sebagai ilustrasinya, berakhirnya penjajahan politik dan militer Barat atas berbagai belahan dunia adalah bukti dari kekuatan *liberti*.

Croce mengakui bahwa *liberti* mungkin saja ditindas pada masa-masa tertentu, tetapi tidak akan pernah lenyap. Adapun pertanyaan, bagaimana kita memahami penderitaan yang dialami manusia karena hilangnya *liberti*, kekecewaan yang diderita manusia dalam berbagai periode sejarah? Terhadap keluhan itu, dengan tenang Croce menjawab: ‘semuanya itu bukanlah kebenaran filsafat atau kebenaran sejarah; juga bukan kesalahan atau impian. Semuanya itu adalah gerakan-gerakan suara batin moral, sejarah dalam proses pembentukan (*history in the making*)’ (Maarif, 2003: 47).

Bagi Croce, *liberti* mengandung makna optimism terhadap hidup dan masa depan umat manusia, betapapun orang sering dihadapkan kepada persoalan-persoalan rumit dan penuh bahaya. *Liberti* juga berarti perbaikan terus menerus terhadap kualitas hidup, yaitu ‘dalam penciptaan bentuk-bentuk

kehidupan baru dan lebih kaya'. Proses perbaikan itu berlangsung sepenuhnya secara dialektis di dalam rahim sejarah, tidak di luarnya. Tidak ada perbaikan yang mungkin diwujudkan, kecuali dalam sejarah. Di atas panggung sejarahlah umat manusia member makna atau tidak memberi makna kepada eksistensinya (Maarif, 2003: 48).

Doktrin liberti Croce dapat dibaca dalam perspektif Pembukaan UUD 1945 alinea pertama yang menegaskan '... kemerdekaan itu ialah hak segala bangsa dan oleh sebab itu, maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan perikeadilan'. Penghapusan segala bentuk penjajahan adalah realisasi liberti dalam sejarah. Liberti adalah sebuah kerinduan abadi dari setiap manusia yang berpikiran normal. Sebaliknya mereka yang menderita mentalitas budak, liberti tidak banyak berbicara dalam kehidupannya, demikian menurut Syafii Maarif (2003:48).

Keempat, pesimisme dalam sejarah. Croce adalah seorang pemikir sejarah yang optimis. Ia percaya pada masa depan yang cerah dari cita-cita moral dan kebaikan manusia, sekalipun realitas sejarah sering menunjukkan fenomena yang sebaliknya (Maarif, 1999: 6). Croce percaya sepenuhnya kepada "kebebasan" sebagai kekuatan abadi dalam sejarah. Kehidupan adalah juga sejarah itu sendiri yang memerlukan suatu cita-cita demi mengagungkan kebebasan.

Untuk mewujudkan "kebebasan"lah sebenarnya sejarah itu bergerak dan melaju tanpa henti sampai Sang Pencipta Kehidupan menghentikannya. Bagi Croce "segala sesuatu (yang buruk) dapat saja terjadi, tetapi dalam kesegalaan itu terkandung pula kebalikannya". Dengan kata lain, kejadian baik dan buruk akan terus berlangsung secara dialektik dalam sejarah, tetapi kebaikan tidak akan terkalahkan oleh keburukan.

Grice mengeritik pandangan sejarawan yang pesimistik. Baginya liberti sebagaimana ditegaskan di depan tidak pernah mati. Kematian liberti berarti kematian kehidupan, suatu pandangan yang keliru di mata Croce. Dengan demikian, pesimisme historis tidak punya tempat dalam pemikiran Italia ini. Memang Croce tidak diragukan lagi adalah seorang sejarawan yang optimis, dan optimisme ini ingin diwariskannya kepada manusia seluruhnya. Hidup tanpa optimisme adalah hidup tanpa cita-cita moral (Maarif, 2003:51).

4. Groce: Pengaruh dan Karir Politikanya

'Filsafat spirit' Croce meneguhkan reputasinya sebagai filsuf inovatif dan menjadikannya senator pada tahun 1911. Ketika Giovanni Gioliti menjadi Perdana Menteri pada tahun 1920, dia meminta Groce untuk menjadi Menteri Pendidikannya. Croce menerima tawaran tersebut, namun masa jabatannya

sebentar. Pada tahun 1921, Giolitti diganti oleh Musolini, yang memilih Gentile menjadi Menteri Pendidikannya.

Awalnya, Croce tidak banyak berkomentar tentang naiknya Musolini, karena Croce berpandangan bahwa Fasisme akan melapangkan jalan bagi sebuah rezim yang liberal. Namun, diamnya Croce berubah menjadi oposisi, ketika Musolini menyatakan kediktatorannya pada pidatonya 2 Januari 1925. Pada masa yang sama, Musolini meminta Gentile untuk menyusun 'manifesto intelektual fasis'. Dalam manifesto tersebut, Gentile bermaksud menunjukkan akar-akar sejarah dan budaya fasisme di Italia dan menunjukkan bahwa fasisme merupakan kekuatan iovatif dalam politik.

Croce sangat terkejut dengan klaim-klaim Gentile tersebut dan berusaha untuk melumpuhkan mereka dalam sebuah manifesto tandingan. Gentile oleh karena itu menjadi juru bicara intelektual pemerintahan fasis dan Croce adalah penentangannya yang paling gigih. Misalnya, pidatonya adalah satu-satunya pidato menentang Pakta Lateran 1929, yang menciptakan Negara Kota Vatikan, dan menegaskan kekatolikan negara Italia. Meskipun Musolini menetapkan kontrol keras terhadap press selama dua puluh tahun, *La Critica* luput dari sensor. Croce mengundang kontribusi dari sejumlah intelektual ternama, termasuk Einstein, Thomas Mann, Andre Gide, dan Julius von Schosser. Dia juga bisa ke luar negeri dengan bebas.

Meskipun Musolini tidak senang dengan pernyataan-pernyataan Croce, dia mungkin lebih mencemaskan reputasi internasionalnya jika dia mengabaikan aktivitas-aktivitas Croce. Meskipun karya-karya Croce tidak dilarang, buku-bukunya dipindahkan ke rak belakang perpustakaan dan di toko-toko diganti dengan karya-karya Gentile. Musolini juga membuat Croce dalam pengawasan rutin polisi, namun menghentikannya setelah muncul komplain terkait dengan biaya.

Selama masa pemerintahan fasis, Croce menulis banyak karya. Dia semakin menegaskan bahwa **sejarah merupakan cerita tentang kebebasan**. Di sini dia tampak bergerak kembali ke Hegel untuk mencari kebebasan dalam sejarah dunia. Tema ini tampak jelas dalam empat karya sejarah 'politik etika'nya (*La storia del regno di Napoli*, 1925; *The History of Baroque Era in Italy*, 1925; *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, 1928; *The History of Italy 187-1915*, 1927; *Storia d'Europe nel secolo XIX*, 1932).

Setelah tumbangannya fasisme pada tahun 1943, Croce berpartisipasi dalam pembentukan pemerintahan baru. Di Salerno selama bulan April 1944 Croce menjadi Menteri tanpa portofolio pemerintahan baru yang demokratik dan pada bulan Juli dia bergabung dengan kabinet yang dibentuk oleh Ivanoe Bononi. Bahkan setelah meninggalkan pemerintahan pada tahun 1947, dia tetap menjabat sebagai pemimpin Partai Liberal, sebuah posisi yang telah dia jabat pasca runtuhnya pemerintahan fasis. Meskipun Croce berperan aktif

dalam politik, banyak orang beranggapan bahwa dia bukan pemimpin yang sungguh-sungguh, karena ide-idenya terlalu elitis, dan tradisonal untuk membawa Italia ke arah baru.

Pada suatu ketika para pendukungnya, seperti Guido de Ruggiero, mulai meragukan ide-idenya. Ruggiero merasa bahwa Croce, dengan **menghistoriskan apa saja, menumbuhkan relativisme dan nihilisme**. Ini dianggap berbahaya di era fasisme dan nazisme. Banyak juga intelektual muda yang juga tertarik dengan ide-ide Antonio Gramsci, yang catatannya selama di penjara yang terbit setelah dia meninggal memuat kritik tajam terhadap Croce. Dibanding dengan Gramsci, Croce tampak mencari perlindungan di masa lalu. Menyalahkan Croce dan pengaruhnya menjadi tren lantaran dia membawa kebudayaan Italia ke belakang. Meskipun dia masih sangat dihormati, menjelang kematiannya pada tahun 1952 dia tidak lagi mendominasi pemikiran Italia. Bahkan sampai kini masih ada yang menyangsikan signifikansi ide-idenya.

Meskipun penulis seperti Bernard Bosanquet, J.A. Smith, H.W. Carr, G.R.G. Mure, R.G. Collingwood, Joel Springarm, John Dewey, Charles Beard, Carl Becker, dan Maurice Mandelbaum telah mengakui kedalaman dan kebaruan pemikiran Croce, dia tetap tampak tidak dikenal di dunia Anglo-Amerika. Menurut banyak para pemikir kontemporer, **Croce hanya seorang 'neo-idealis' atau 'neo-Hegelian'**, dan oleh karena itu tidak layak buat disimak secara serius. Penggambaran terhadap dia sebagai relativis, romantis, ekspresionis, pesimistis, dan pembela imajinasi juga menurunkan minat akademik terhadapnya.

Selain itu, banyak sejarawan menyamakan Croce dengan Collingwood. Sementara Collingwood lebih mudah dipahami, dia dianggap hanya memberi pernyataan definitif tentang kesamaan keduanya. Beragamnya kualitas penerjemahan karya-karyanya juga membuat sulit untuk memahami apa yang sebenarnya yang dia maksudkan. Namun, barangkali problem yang sebenarnya adalah bahwa kita, sebagaimana para orang buta mengenali gajah, tidak bisa merengkuh keseluruhan keluasan intelektual Croce (Hughes-Warrington, 2008: 102).

BAB XII

JOSE ORTEGA y GASSET (1883-1955)

A. Pendahuluan

Munculnya kesadaran sejarah merupakan salah satu revolusi terpenting setelah jaman modern. Pengaruhnya yang luas barangkali melampauai pengaruh revolusi yang ditimbulkan oleh ilmu-ilmu alam yang secara nyata telah mengubah permukaan bumi. Kesadaran sejarah yang menandai manusia masa kini, merupakan keistimewaan yang belum pernah dialami oleh generasi yang mendahulinya. Ketika manusia muncul dari waktu, menemukan temporalitasnya, dan membebaskan dirinya dari kekinian, hubungannya dengan dunia dipenuhi dengan konsekuensi-konsekuensi. Peranan manusia di dalam dan bersama dengan dunia tidaklah pasif. Oleh karena itu, ia tidak terbatas pada lingkungan kodrati (biologis) tetapi berpartisipasi juga di dalam dimensi yang kreatif, manusia dapat campur tangan dalam kenyataan dunia dan mengubahnya. Dengan mewarisi pengalaman yang telah terbentuk, dengan mencipta dan mencipta kembali, dengan mengintegrasikan diri dalam konteks, dengan menjawab tantangan-tantangan, dengan mengobyektifikasi diri, membedakan diri, mengatasi diri, manusia masuk ke dalam wilayah yang secara eksklusif merupakan wilayahnya, yaitu wilayah sejarah, demikian dinyatakan Ortega y. Gasset (Sastrapratedja, 1982: xiii).

B. Riwayat Hidup

Jose Ortega y Gasset (1883-1955) adalah filosof dan esais Spanyol, lahir di Madrid dari keluarga ningrat dan meraih gelar doctor di Universitas Madrid pada tahun 1904. Selama lima tahun berikutnya Ortega menimba ilmu pengetahuan di universitas-universitas Jerman, yakni di Berlin dan Leipzig serta di universitas Marburg di mana ia belajar pada seorang filosof Neo-Kantian, Herman Cohen. Pada tahun 1910, Ortega diangkat menjadi Professor Metafisika di Universitas Madrid, yang dijabatnya sampai terjadinya Perang Saudara pada tahun 1936.

Selain aktif sebagai mahaguru, Ortega juga aktif berkecimpung di bidang jurnalistik dan politik. Sebagai redaktur, penerbit sekaligus penulis, Ortega berjasa besar dalam memperkenalkan pemikiran-pemikiran yang berkembang di Negara-negara Eropa lain, khususnya Jerman, kepada rekan-rekannya di Spanyol.

Pengaruhnya di Spanyol terutama dihadirkan melalui kuliah-kuliahnya, sebagian lain dihadirkan melalui karangan-karangan pendek di pelbagai majalah dan surat kabar. Itulah memang gaya ekspresi Ortega, menuangkan

gagasan dalam karangan-karangan pendek yang jernih namun sekaligus menggetarkan. Di balik percikan-percikan permenungan itu, begitu tutur sahabatnya yang bernama Julian Marias, bersembunyi pemikirannya yang sistematis dan mendasar. Buku yang dianggap merupakan karya utamanya adalah *The Revolt of the Masses*, di mana ia memperingatkan bahwa timbulnya ‘**manusia massa**’ akan mengancam kemanusiaan itu sendiri.

Sebagai politikus, Ortega adalah seorang republican yang anati monarki. Ortega pernah pula memimpin kaum cendekiawan beroposisi terhadap pemerintahan diktatur Jenderal Primo Rivera (1923-1930). Ia pun mempunyai andil dalam menjatuhkan Raja Alfonso XIII pada tahun 1931. Di lain pihak, seperti tercermin dalam *The Revolt of the Masses*, memandang ‘komunisme’ sebagai bahaya bagi kemanusiaan.

Kegiatannya di bidang politik itulah yang menyebabkan Ortega harus meninggalkan Spanyol ketika terjadi Perang Saudara (1936-1939) mulai berkecamuk di Spanyol. Ortega menjalani masa pembuangan di Belanda, Prancis, dan Argentina. Pada tahun 1945 Ortega mulai menetap di Portugis dari mana ia sesekali menjenguk tanah airnya. Pada tahun 1948 akhirnya ia kembali ke Madrid dan bersama Julian Marias mendirikan Lembaga Ilmu Kemanusiaan. Pada tahun 1955 Ortega meninggal dunia dan mewarisi Spanyol dengan banyak pemikir hasil didikannya.

C. Pemikiran-pemikiran Jose Ortega y Gasset

1. Filsafat Rasio Vitalisme

Sumbangan Ortega yang dipandang penting dalam bidang filsafat adalah pengertiannya tentang ‘persona’ --‘aku’ atau ‘diri’-- beserta keterlibatannya sehubungan dengan ‘hidup’ dan ‘rasio-vital’. Ortega menyebut filsafatnya dengan istilah ‘metafisika dari rasio-vital’ atau ‘rasio-vitalisme’.

Apa yang dimaksudkan Ortega dengan metafisika adalah pencarian suatu realitas dasariah yang menjadi akar dari semua realitas lain. Menurut Ortega, realitas dasariah itu adalah ‘hidup’ itu sendiri. Kata ‘hidup’ ini semula diartikan oleh Ortega secara biologis seperti halnya para penganut **vitalisme** pada umumnya. Namun kemudian, Ortega melihat betapa hidup **manusia mempunyai keunikan** yang membedakannya dengan kehidupan binatang. Hidup manusia tidak hanya bersifat organis, oleh karena itu, ‘rasio-vitalisme’ Ortega semakin meninggalkan **vitalisme** dan semakin **mendekati aliran eksistensialisme dan fenomenologi**.

Bagi Ortega, dunia manusia bukan sekedar suatu dunia vital seperti pada hewan-hewan. Manusia tidak identik dengan sebuah organisme. Kehidupan manusia lebih dari sekedar peristiwa biologis semata-mata. Berbeda dengan kehidupan binatang, manusia menghayati **hidup itu sebagai ‘hidupku’ dan ‘hidupmu’** --sebagai tugas bagi sang ‘aku’ dalam masyarakat tertentu

pada kurun sejarah tertentu. **Keunikan hidup manusia ini tercermin dalam keunikan setiap biografi dan sejarah.**

Namun demikian, seperti dinyatakan Alois A, Nuhroho (2001:107), pandangannya tentang manusia tidak ‘terkucil’ seperti pada filsafat Descartes. Bagi Ortega, ‘aku’ adalah ‘aku-bersama-dengan-lingkungan-duniaku’. Ungkapan Ortega yang terkenal berkaitan dengan hal ini adalah ‘*Yo soy yo y mi circunstancia*’ (*I am I and my circumstances*). Ortega sudah melihat adanya hubungan timbal-balik antara manusia dengan dunia seperti dicatat oleh van Peursen: “tanpa dunia luar tak ada pengalaman batin, kita tidak dapat berbicara mengenai makna dunia atau ‘ada’nya”. **Dunia adalah dunia dalam keakrabannya dengan sang ‘aku’. Dunia adalah dunia yang memperoleh makna dalam kesejarahan manusia.**

2. Tentang Persona

Ortega membedakan pengertian ‘persona’ (‘diri’ atau ‘aku’) dengan ‘kepribadian’ atau ‘personalitas’. **Kepribadian** adalah pola perilaku seseorang di dalam dunia. **Persona** adalah **akar struktural dari kepribadian itu, suatu inti identitas yang ‘terletak di bawah’ pelbagai fakta pengalaman yang berbeda-beda bahkan sering tidak berhubungan satu sama lain.**

Hidup **manusia** akan menjadi **hidup otentik** atau **hidup sejati apabila kepribadian sesuai dengan persona**. Hidup **manusia** akan menjadi semu atau tidak otentik apabila kepribadian mengabaikan persona. Ini misalnya terjadi apabila seseorang secara teoritis menolak pendapat bahwa manusia itu persona, atau apabila orang secara praktis membiarkan diri terseret arus ‘massa’, ikut-ikutan atau membiarkan kebebasannya dirampas. Menurut Ortega, hidup tidak otentik tidak hanya mengabaikan keakuan manusia, tetapi juga menggoyahkan sendi-sendi kehidupan bersama manusia dalam masyarakat.

Ada **delapan** kategori untuk memahami pengertian ‘persona’ dalam filsafat Ortega yang satu sama lain saling berkaitan. **Pertama**, ia tidak bisa diobyektivasi secara tuntas karena selalu berkembang dan tumbuh. **Kedua**, ia bukan sesuatu yang selesai, bukan dalam arti Aristotelian sebagai potensi yang sudah ada yang harus terus-menerus dijadikan actual, melainkan sang ‘aku’ oleh keterlibatannya dalam sejarah sendirinya menciptakan potensi-potensinya yang baru.

Ketiga, ia tidak terselami sampai ke dasar-dasarnya, bukan karena jauhnya, melainkan justru karena intimnya dengan kita. Seperti keintiman dua orang yang sedang bercinta juga sulit diselami dan dijelaskan bahkan oleh orang yang terlibat itu. **Keempat**, ia tidak bisa ditunjuk dengan nomor-nomor dan hanya bisa terungkap apabila seseorang menceritakan otobiografinya kepada orang lain. **Kelima**, ia sulit dikuantifikasi atau diperangkakan secara fisik-matematis. Dengan ini Ortega menyentuh bidang filsafat ilmu pengetahuan, khususnya ilmu pengetahuan kemanusiaan. Menurut Ortega, ilmu

modern gagal memahami manusia sebagai persona dan gagal pula memahami hubungan antar-persona, karena kecenderungan fisik-matematis. Penalaran fisik-matematis untuk memahami manusia ditolak oleh Ortega. Ia mengusulkan ‘**rasio-vital**’ atau ‘**penalaran vital**’ yang juga disebutnya ‘**penalaran naratif**’, seperti apabila orang menceritakan otobiografinya untuk memahami manusia sebagai persona.

Keenam, persona tidak memiliki eksterioritas tetapi mengungkapkan diri dalam kedirian orang lain secara serta merta. **Ketujuh**, ia pun tidak bisa didekati dengan teori kemungkinan atau probabilitas karena persona ditandai oleh kebebasan. **Kedelapan**, hadirnya sang diri bagi orang lain tidak pernah netral, tetapi selalu efektif, selalu menggugah orang lain itu tidak hanya terhadap satu atau beberapa fungsi saja, melainkan secara menyeluruh.

Dari uraian di atas dapat diketahui gambaran Ortega mengenai manusia sebagai **persona**, sebagai **inti identitas**, dan **akar kepribadian** serta **prinsip pemersatu dari dunia lingkungan** yang tanpa hadirnya persona akan tetap tinggal seonggok fakta yang berkeping-keping tanpa kebertautan satu sama lain. Untuk memahami persona dikemukakan delapan kategori yang mencirikan keunikan persona dan menunjukkan perlunya metode khusus untuk memahaminya.

Manusia sebagai ‘persona’ hanya dapat dipahami ‘dari dalam’, manusia tidak mungkin dipahami hanya dengan pendekatan ‘dari luar’ seperti dalam pengukuran kuantitatif dari penalaran fisik-matematis --yang perlu dalam ilmu alam seperti ditunjukkan oleh Galileo Galilei-- tidak lagi memadai. **Untuk memahami manusia sebagai persona harus digunakan penalaran naratif**. Hidup sendiri harus dibiarkan mengungkapkan dirinya sendiri ‘dari dalam’ melalui pengungkapan ‘riwayat hidup’. Cara ini oleh Ortega dipakai juga **untuk memahami masyarakat dan sejarah** sehingga **penalaran historis pada hakekatnya adalah penalaran vital**.

Atas dasar cara berpikir ini, Ortega mengkritik ilmu sejarah dan ilmu-ilmu kemanusiaan lain --yang mau memahami manusia melalui penalaran fisik-matematis semata-mata. Ilmu sejarah harus bertolak ‘dari dalam’ manusia sendiri dengan menggunakan ‘penalaran vital’. Salah satu pengertian penting dari pendekatan Ortega ini, yang digunakannya untuk menerangkan perubahan yang terus menerus terjadi dalam sejarah, adalah pengertian ‘**generasi**’ (Alois A. Nugroho, 2001: 108).

3. Manusia, Generasi, dan Perubahan Sejarah

Ortega memulai penalaran historisnya dengan merenungkan riwayat hidup Galileo Galilaei (1564-1642), ilmuwan yang pada usia 70 tahun harus berlutut di depan Pengadilan Gereja di Roma dan dipaksa mengutuk teori Copernicus, padahal teori itulah yang memungkinkan ilmu alam berkembang secara modern. Renungan itu diawali dengan pertanyaan Ortega: ‘mengapa

tokoh Galileo masih sedemikian menarik, padahal dia bukan tokoh kontemporer, bukan tokoh yang hidup sewaktu dengan Ortega?

Menurut Ortega, hal itu disebabkan karena Galileo dan juga tokoh-tokoh lain seperti Descartes, termuat dalam hidup Ortega sendiri. Galileo begitu dekat dengannya, akan tetapi bukan dalam perjumpaan di tengah-tengah kerumunan massa, melainkan dalam perjumpaan yang intim, dalam perjumpaan muka lawan muka. Dengan itu, Ortega mau mengungkapkan bahwa Abad Modern yang ditandai oleh ilmu pengetahuan alam dan teknologi dilatarbelakangi dan diresapi oleh Galileo.

Abad Modern memuat Galileo dalam dirinya. Ini perlu disadari mengingat bahwa peradaban yang telah diprakarsai oleh Galileo dan kawan-kawannya sejaman kini sedang terancam krisis, meski krisis terbesar -- setidaknya dialami di Eropa-- adalah krisis yang berakhir dengan Galileo. Bersamaan dengan Galileo, Eropa sekaligus memasuki babak baru yaitu Abad Modern, sehingga, demikian menurut Ortega, Galileo patut disamakan dengan Aboena, dewa dari segala hal yang keluar, sekaligus Adoena, dewa dari segala hal yang masuk.

Apa yang sesungguhnya terjadi pada masa krisis abad ke-14 sampai dengan abad ke-16 itu sedikit saja dipahami, padahal sudah tersedia banyak fakta dan data. Dari kenyataan ini sampailah Ortega pada pendapat bahwa **fakta dan data sendiri ternyata tidak menampilkan realitas**. Fakta dan data diibaratkannya sebagai tulisan '*hieroglyph*'. Makna tulisan '*hieroglyph*' baru muncul kalau ditafsirkan oleh manusia. Demikian juga **realitas adalah hasil interpretasi manusia terhadap fakta dan data**.

Hal yang sama juga terjadi dalam ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan adalah interpretasi fakta. Fakta pada dirinya sendiri tidaklah menampilkan problem atau teka-teki. Kata Yunani untuk '**kebenaran**' adalah '*aletheia*', yang berarti '**menyingkapkan selubung**'. Demikianlah realitas baru tercapai apabila selubung data dan fakta disisihkan. Dengan pikirannya manusia harus menyusun realitas imajiner. Dari realitas-imajiner itu diimajinasikan fakta apa yang kiranya akan dihasilkannya. Fakta imajiner itu kemudian dicocokkan dengan fakta nyata. Apabila keduanya cocok, maka realitas terpahami; sebaliknya, apabila tidak, maka realitas sekali lagi harus diimajinasikan.

Oleh karena itu, ilmu pengetahuan terdiri atas dua langkah, yaitu: **pertama**, semata-mata kreatif imajinatif; dan **kedua**, menghadapi apa saja yang bukan-aku dan melingkungi aku, yakni fakta dan data. Inilah juga yang telah dilakukan oleh Galileo dalam uraiannya tentang 'ilmu baru'. Dalam 'ilmu baru' yang tidak lain adalah ilmu alam itu, Galileo mulai dengan menyusun realitas imajiner. Demikian Galileo memprakarsai dan meresapi jaman modern yang ditandai oleh ilmu pengetahuan alam dan teknologi.

Menurut Ortega, apa yang telah ditempuh oleh Galileo itu **mutatis mutandis dapat ditempuh pula oleh ilmu sejarah**. Sejarah adalah ilmu dan **ilmu adalah suatu proses kontruksi**. Memang sifat imajinatif dari ilmu membuatnya dekat dengan puisi, meski dalam banyak hal lain berbeda.

Perbedaan itu cukup jelas pada imajinasi Galileo; berbeda dengan puisi, imajinasi Galileo diungkapkan dalam bahasa yang eksak, jelas, matematis. Lalu bagaimana dengan ilmu sejarah --yang tidak ada kaitannya dengan matematika?

Ada pertanyaan yang sangat menarik, bukankah sejaraha itu adalah puisi?. Lepold de Ranke, seorang sejarawan besar, dalam sebuah pernyataannya menegaskan *'history proposes to find out how things actually happened'*. Rumusan itu menurut Ortega, meski dia sangat mengagumi dan menaruh hormat pada Ranke, kurang memuaskan. Apakah gerhana matahari begitu saja harus dibicarakan oleh ilmu sejarah? Jawabannya tentu: tidak. Maka rumusan itu harus ditambah: 'kejadian yang dialami atau yang mengena pada manusia'. Apakah 'mengena' itu seperti genting jatuh menimpa seseorang yang sedang berjalan? **Rumusan Ranke itu menurut Ortega menjurus ke empirisme.** Secara mendasar, masa lalu manusia akan kehilangan kontinuitas, tanpa struktur, tanpa bentuk, hanya fakta dan data yang berserakan.

Menurut Ortega, jelaslah bahwa apa saja yang terjadi dan menimpa seseorang, terjadi dan menimpanya dalam masa hidupnya. Ia menjadi fakta dari kehidupan manusia yang menempatkannya dalam kesatuan, sehingga fakta yang manusiawi tidak pernah merupakan kejadian lepas, melainkan menjadi fungsi dari seluruh kehidupan, individual maupun kolektif. Paham 'fakta kasar' dari Ranke harus dikembalikan kepada kesatuan hidup yang menghidupkan fakta-fakta. Maka **tugas mendasar dan utama dari ilmu sejarah adalah hermeneutik: suatu kejadian tidak boleh dipahami secara sepotong-sepotong, melainkan dalam seluruh konteksnya yakni kehidupan manusia.**

Akan tetapi masalah yang kemudian muncul adalah masalah yang sama dengan yang dihadapi oleh Galileo. Galileo menghadapi pelbagai macam gerak benda-benda, demikian juga **ilmu sejarah menghadapi pelbagai macam kehidupan manusia.** Apa yang dilakukan Galileo adalah menyusun secara imajiner suatu skema diagram 'gerak murni' yang dapat diterapkan pada semua gerak konkret, pada semua gerak yang terjadi di sekeliling Galileo. Dengan kata lain, Galileo mencoba menyusun suatu *'identical basic structure'* (**struktur identitas dasariah**).

Kalau demikiian, maka **sejarah** --betapa pun ia berusaha berbeda dengan filsafat-- **harus menghadapi kemanusiaan itu sendiri sebagai struktur identitas dasariah,** yang dengannya **ilmu sejarah akan dapat memahami pelbagai macam kehidupan manusia.**

4. Struktur Kehidupan, Substansi Sejarah

Kalau cara kerja Galileo dalam fisika mau diikuti oleh ilmu sejarah, maka kesamaannya hanya terletak pada satu hal yaitu **rekonstruksi.** Akan tetapi sejarah tidak mungkin eksak-matematis seperti fisika. Karena kalau demikian, manusia dianggap tidak lebih dari benda fisio-khemis seperti halnya batu. Padahal, demikian menurut Ortega, ada perbedaan yang mendasar antara

benda fisio-khemis dengan manusia. Batu misalnya, untuk menjadi batu tidak perlu mempersoalkan ‘apa itu batu’. Batu adalah sesuatu yang selesai, sekali untuk selamanya. Tidak demikian dengan manusia; **untuk menjadi manusia, manusia mau tidak mau harus mempersoalkan dirinya, harus mempersoalkan ‘apa itu menjadi manusia’?** Kecerdasan bagi manusia adalah sesuatu yang intrinsik dan tidak berlebihan.

Dalam bersoal jawab tentang dirinya itu manusia mau tidak mau harus mempersoalkan juga lingkungan yang mengitari dia. Ini tidak terelakkan. Manusia karenanya tidak bersoal jawab oleh sebab memiliki bakat dan kecerdasan seperti tercermin dalam ungkapan ‘**homo sapiens**’. Sebaliknya, hanya karena untuk hidup manusia tidak punya pilihan lain selain mempersoalkan diri dan lingkungannya, maka manusia harus terus menerus menggali, menggiatkan, dan mengembangkan semua bakat yang ada padanya. Tugas tak terelakkan ini adalah hidup.

Hakekat hidup adalah sudah berada dalam waktu tertentu di lingkungan tertentu dimana manusia menemukan dirinya ada. Semua itu harus dipersoalkan, ditafsirkan, dan diartikan. Di sini terlihat adanya dua dimensi dari hidup. Dimensi ‘aku’ atau ‘persona’ yang semata-mata problematik dan dimensi ‘lingkungan’ yang merupakan usaha untuk memecahkan problem itu. Maka pada manusia selalu terdapat keyakinan fundamental tertentu tentang apa itu dunia dan siapa itu manusia yang berdiam di tengah-tengahnya. Keyakinan fundamental ini membuat lingkungan yang semula tanpa kebertautan menjadi ‘dunia’ yang berkesatuan, yang semula ‘khaos’ menjadi ‘kosmos’.

Keyakinan fundamental tentang dunia ini penting, karena tanpa itu manusia sendiri menjadi tidak dapat dipahami. Kalau dikaji secara mendalam, maka kaum skeptic juga memiliki keyakinan fundamental itu, yakni keyakinan fundamental bahwa dunia itu ‘penuh kesangsian’ (*doubtful*). Keyakinan mereka terhadap adanya dunia semacam itu sama teguhnya dengan keyakinan kaum dogmatis akan adanya dunia yang tak tergoyahkan.

Akan tetapi, tidak semua orang menyadari bahwa ia telah membuat keyakinan fundamental atau menafsirkan dunia. Kenyataannya memang tidak semua orang menyusunnya bagi diri sendiri. Masyarakat di mana seseorang hidup sudah memiliki interpretasi itu, yang dapat disebut dengan ‘**pikiran zaman**’ (*the thought of time*), ‘**semangat zaman**’ (*spirit of time*), atau juga *the world in force*.

Pikiran zaman menyelubungi, meresapi, dan membawa seseorang sejak awal hidupnya melalui keluarga, sekolah, bacaan, pergaulan, dan sebagainya. Orang yang secara sadar mau mencari sendiri jawaban-jawaban orisinal pun harus memperhitungkan adanya pengaruh dari ‘**semangat zaman**’ itu. Pengaruh itu bahkan sudah terlihat pada bahasa yang dipakainya.

Secara singkat, Ortega juga menandakan bahwa dalam bersoal-jawab tentang lingkungan, manusia juga menerapkan hasilnya dalam rupa-rupa alat teknik. Teknik pada gilirannya menjadi satu unsure dari lingkungan manusia. Lingkungan orang-seorang berbeda-beda sesuai dengan tingkat peralatan teknis

yang dijumpainya sewaktu hidup. Dengan uraian singkat itu, **Ortega mau menunjukkan bahwa dalam kehidupan manusia ada dua fungsi permanen**, dua faktor hakiki yang sedang mempengaruhi, yaitu ‘ideologi’ -- atau keyakinan fundamental-- dan ‘teknologi’. **Ideologi dan teknologi sekurang-kurangnya menunjukkan bahwa hidup manusia itu berstruktur.**

Maka ilmu sejarah tidak selayaknya mempelajari manusia yang terisolasi, manusia sebagai ia yang terpencil, memusatkan perhatian pada psikologi manusia. Ilmu sejarah selayaknya menelaah struktur atau plot drama yang dilakoni oleh manusia dan dunia. Perbedaan psikologi antar perorangan pun, perbedaan kepribadian, menurut Ortega untuk sebagian besar ditentukan oleh struktur drama tersebut.

Seorang periang dan seorang pemurung yang sama-sama berasal dari masyarakat bertuhan menunjukkan kesamaan kehidupan jauh lebih banyak daripada seorang periang dari masyarakat bertuhan dan seorang periang lain dari masyarakat berteknik tinggi dan tidak mengenal Tuhan. Masalah ilmu sejarah bukan lagi bagaimana manusia-manusia satu sama lain berbeda-beda melainkan bagaimana **pertanyaan paling mendasar berbunyi: bagaimana, kapan, dan kenapa kehidupan berubah?.**

5. Konsep Generasi

Kalau dikatakan bahwa sejarah mempelajari kehidupan manusia, maka pengertian ‘**kehidupan manusia**’ menurut Ortega y Gasset biasanya didekati dari luar, sehingga pengertian itu kosong tanpa isi. Ada kata-kata, tetapi apa yang mau diacunya tidak jelas. Padahal, demikian Ortega, realitas kehidupan adalah realitas di dalam diri manusia sendiri, di mana realitas-realitas lain menjadi bermakna. Semua realitas lain hanya menjadi realitas apabila hadir dalam dan dihadiri oleh kehidupan manusia. Kehidupan manusia adalah realitas dari realitas-realitas. Maka realitas kehidupan tidak mungkin didekati dari luar, dia harus dimengerti dari dalam kehidupan itu sendiri.

Hanya jika kehidupan dimengerti dari dalam kehidupan itu sendiri, maka orang dapat mengungkapkan dinamikanya. Pendekatan dari luar hanya akan melihat hidup sebagai sesuatu yang statis, yang berhenti. Dalam hal ini bukan sekedar kiasan apabila **Ortega menyebut hidup sebagai ‘drama’** karena drama bukanlah sesuatu benda yang statis, drama adalah suatu yang sedang berlangsung. Drama kehidupan bukan juga kejadian-kejadian yang mengenai kehidupan. **Hidup bukan sekedar pentas; hidup adalah drama.** Tanpa hidup, tidak ada drama, tidak ada kejadian-kejadian.

Aksi hakiki dalam drama itu adalah kehendak untuk terus hidup; kehausan untuk mengada. Sebagai **kehausan untuk terus mengada**, manusia **ditandai oleh dua hal**: di satu pihak **manusia sudah berada**; di lain pihak **adanya itu secara hakiki tidak aman**. Dengan demikian, manusia harus terus menerus berjuang untuk terus mengada, harus terus menerus mempertahankan keberadaannya. **Hidup memang pada awalnya tidak kita pilih, hanya kita**

terima begitu saja. Namun sesudah itu, **hidup hanya terus berlangsung sebagai hasil keputusan-keputusan terus menerus untuk tidak meniadakannya**, bahkan untuk mempertahankannya dari kemungkinan tiada (binasa). Untuk mempertahankan keberdaannya itu, untuk menjamin kelangsungan hidupnya, manusia menginterpretasikan lingkungan, harus menentukan '**horison vital**' atau dunia dalam bentuk keyakinan fundamental.

Menurut Ortega, daripada merumuskan manusia sebagai '*homo sapiens*', lebih cenderung merumuskan manusia sebagai '*homo faber*' atau '*animal instrumentificum*' atau '*the being that fabricates*', karena setiap pekerjaan mengandaikan adanya dunia. Rumusan '*homo faber*' akan tetap berlaku juga meski manusia tidak lagi membuat dan tidak lagi bekerja dengan alat-alat dalam arti sempit, karena dunia adalah alat utama yang member makna kepada alat-alat lain. Dunia adalah alat '*par-excellence*'.

Namun demikian, selain memberikan rasa aman, suatu dunia juga menghadirkan masalah-masalah yang tak terpecahkan. Misalnya, suatu saat gejala alamiah tiba-tiba melawan hokum-hukum alam yang terumus dalam fisika, maka dunia manusia akan terguncang. Initenttu saja bukan sekedar kemungkinan khayali, kegoncangan sungguh-sungguh, misalnya pernah menimpa ilmu ekonomi pada perempat pertama abad ke-20. Usaha untuk memecahkan masalah-masalah ini menyebabkan orang harus melakukan modifikasi pada dunia, harus menyusun suatu dunia yang baru. Padahal setiap perubahan dalam dunia, dalam **horizon vital**, mengubah struktur drama kehidupan.

Dua prinsip dasar inilah yang memungkinkan dinamika sejarah. **Pertama**, kenyataan bahwa manusia selalu menyusun dunia. **Kedua**, kenyataan bahwa **setiap perubahan pada dunia, setiap modifikasi pada horizon vital, membawa perubahan pada struktur drama kehidupan.** Tentu saja modifikasi itu hanya berarti bila menyentuh unsur-unsur pokok dari dunia sebagai **semangat jaman** atau **pikiran jaman**. Perubahan **semangat jaman** atau **pikiran jaman** atau **keyakinan fundamental kolektif** inilah yang menurut Ortega **harus dijadikan obyek sejarah.**

Selanjutnya, Ortega menunjukkan bahwa **perubahan sejarah terjadi secara otomatis dan niscaya** setiap jangka waktu tertentu. Ia mendasarkan pendapatnya itu pada kenyataan bahwa setiap saat ada orang yang lahir sementara yang lain mati. Sifat hidup manusia sendiri yang berlangsung dalam usia, dalam batas waktu itulah yang mempengaruhi modifikasi dunia dan pada gilirannya mendorong perubahan sejarah.

Dengan usia, kekinian bermakna berbeda-beda bagi setiap manusia. Kekinian seorang anak berbeda dengan dengan kekinian seorang pemuda, berbeda dengan kekinian seorang dewasa, berbeda dengan kekinian orang tua. Bagi mereka masing-masing hari ini memiliki makna yang berbeda-beda sesuai dengan tahapan usia mereka, sehingga manusia dapat digolong-golongkan ke dalam kelompok-kelompok.

Memperhatikan kenyataan itu, Ortega menegaskan perlunya dibuat pembedaan di antara mereka yang hidup **'sewaktu'** (*contemporaries*) dengan mereka yang **'sebaya'** (*coevals*). Mereka yang hidup **sewaktu** adalah mereka yang tinggal bersama dalam waktu kronologis tertentu, namun tidak menghadapi dunia yang sama. Mereka yang **sebaya** adalah mereka yang selain hidup dalam waktu yang sama, juga menyusun serta menghadapi dunia dengan cara yang sama. Nyatalah bahwa mereka yang hidup sewaktu tidak semuanya terdiri dari mereka yang sebaya. Inilah yang oleh Ortega disebut **'anakronisme hakiki dalam sejarah'**. Hari ini mempunyai makna berbeda-beda tergantung pada berapa usia manusia yang mengartikannya. Menurut Ortega **anakronisme inilah yang menggerak-kan sejarah**.

Dengan itu, sampailah Ortega pada pengertian **'generasi'**. **Generasi adalah kelompok manusia sebaya yang tinggal bersama-sama** (*the group of those who are coevals in the circle of modern living together*). Sifat pokok dari sebuah generasi adalah **kebersamaan ruang dan waktu**, mereka hidup **sebaya dan saling melakukan kontak vital** sehingga bersama-sama mengalami perjalanan hidup yang sama. Kesamaan itu sedikit banyak menghadirkan keseragaman pada gaya hidup mereka.

Ortega menyadari bahwa orang lain mungkin akan menolak konsep generasi ini dengan alasan bahwa setiap hari ada anak lahir sehingga generasi berarti mereka yang lahir pada hari yang sama, kalau demikian maka konsep generasi hanyalah ilusi saja. Menanggapi hal ini, Ortega mengatakan bahwa keberatan itu mengandaikan agar sejarah bersifat eksak-matematis --pandangan yang ditolaknya. Kalau mau lebih eksak, demikian Ortega, para akritikus itu harus menganggap sebaya hanyalah mereka yang lahir pada jam yang sama, menit yang sama, bahkan detik yang sama pula, Usia menurut Ortega bukanlah tanggal, melainkan *'a zone of dates'* (suatu wilayah tanggal-tanggal).

Selanjutnya, Ortega menunjuk kenyataan bahwa pelbagai pendapat tentang usia manusia sudah muncul dan berkembang jauh sebelum metematika berkembang. Dalam pelbagai pendapat itu, manusia digolong-golongkan ke dalam sepuluh kelompok usia, tujuh kelompok usia, lima kelompok usia, empat kelompok usia, atau tiga kelompok usia. Namun demikian, pendapat-pendapat itu hanya menyoroti usia dari sudut individual saja, belum dari sudut sejarah.

6. Generasi sebagai Metode Sejarah

Faktor utama yang menentukan sejarah adalah **'semangat jaman'** atau **'keyakinan fundamental kolektif'** beserta modifikasinya. Menurut Ortega, setiap generasi melakukan modifikasi terhadap **'semangat jaman'** itu sehingga dunia ketika mereka pergi menjadi berbeda dengan dunia ketika mereka tiba. Pada waktu itu, konsep generasi sebenarnya sudah dipinjam oleh beberapa pengarang lain, namun ternyata konsep Ortega itu belum dimengerti sepenuhnya. Mereka tidak menangkap pembedaan antara pengertian **'sewaktu'**

dengan ‘sebaya’. Hari ini membuat beberapa kelompok usia. Mereka yang ‘sewaktu’ terdiri atas kelompok-kelompok orang sebaya. Anakronisme hakiki ini bukan pertama-tama masalah suksesi, bukan pertama-tama masalah pewarisan. Sebaliknya, ia menciptakan kontroversi dan pertentangan.. **Kontroversi ini tidak perlu diartikan negatif, karena ia justru membangun dan menggerakkan sejarah.** Kontroversi ini tidak terlihat oleh para pengarang lain itu karena mereka masih dipengaruhi oleh pandangan genealogis tentang generasi --belum historis.

Terhadap pandangan genealogis tentang generasi, Ortega mengajukan beberapa keberatan. *Pertama*, anggapan itu hanya mampu memperhatikan faktor suksesi, perubahan-perubahan ‘semangat jaman’ yang dihadirkan oleh pergantian generasi menjadi luput dari perhatian. *Kedua*, generasi hanya dilihat dari sudut individual bukan historis. *Ketiga*, usia dimengerti sebagai keadaan badan dan jiwa yang berbeda dari keadaan badan dan jiwa manusia pada usia yang lain. *Keempat*, lebih mendasar lagi, anggapan itu mengandaikan bahwa manusia pada hakekatnya adalah badan dan jiwa. Padahal bagi Ortega, **hakekat manusia adalah hidup** --trayek tertentu dari sejumlah tahun--, sementara usia adalah tahap-tahap pada trayek itu, jadi bukan keadaan badan dan jiwa.

Selanjutnya, Ortega sampai pada pembagian *contemporaries* menjadi beberapa *coevals*. Sampai **usia 30 tahun** adalah tahap di mana manusia belajar mengenal dunia tempat hidupnya. Sebenarnya tahap ini masih bisa dibagi menjadi tahap kanak-kanak dan tahap kaum muda, namun dalam kedua tahap itu sebagian besar waktu masih dipergunakan untuk belajar, sehingga mereka hamper tidak mempengaruhi semangat jaman atau pikiran jaman sama sekali. Kalaupun ada, itu hanyalah satu dua kekecualian dan biasanya pun tidak efektif.

Pada **usia 30-45 tahun**, manusia mulai bereaksi terhadap **dunia** atau ‘pikiran jaman’, menemukan gagasan-gagasan baru, menyebarluaskan penemuan-penemuan itu serta menggabungkannya dengan penemuan-penemuan rekan sebaya yang sama-sama bereaksi terhadap dunia. Pada **usia 45-60 tahun**, manusia memiliki dunia yang sudah jadi, **mereka menguasai ‘semangat dan pikiran jaman’**, mereka menjadi penguasa di pelbagai bidang, tetapi sekaligus mereka harus **berjaga-jaga dan mempertahankan diri terhadap reaksi generasi 30-45 tahun.**

Di samping pembagian di atas, masih ada generasi usia 60 tahun. Generasi yang terakhir ini tidak lagi memainkan peranan berarti dalam sejarah, tidak hanya karena mereka tinggal memamah biak dunia masa lalu yang umumnya dibangga-banggakan, tetapi juga jumlah teman sebaya mereka tinggal sedikit dan dari yang sedikit itu jauh lebih sedikit lagi yang masih sehat.

Maka realitas sejarah tersusun oleh mereka yang berusia 30-40 tahun berhadapan dengan mereka yang berusia 45-60 tahun. Hubungan antar dua generasi ini adalah kontroversi: yang satu mendominasi, yang lain bereaksi. Ini terjadi dalam pelbagai bidang: sejak ilmu pengetahuan, sampai ideology; sejak politik sampai seni; sejak bidang agama sampai bidang seksual. Masalahnya

kemudian adalah bagaimana menentukan tahun patokan agar generasi-generasi dalam sejarah dapat digolong-golongkan.

Cara yang diusulkan oleh Ortega adalah pertama-tama **menentukan lebih dahulu generasi desisif** atau **generasi patokan**. Ini dikerjakan dengan mengamati sejarah secara seksama. Misalnya dalam bidang pemikiran di Eropa, mula-mula dapat diamati suatu **masa yang amat tenang**, yakni Abad Pertengahan; sesudah itu **masa yang serba tidak menentu**, kemudian kembali dating **masa tenang baru** yang tak lain adalah masa modern. Generasi patokan adalah generasi yang menghadirkan masa tenang baru itu, mereka bukan lagi perintis tetapi juga bukan sekedar pengikut.

Sesudah generasi patokan ditentukan, maka kemudian dicari seorang tokoh desisif, tokoh patokan, dicari sebuah nama yang bisa mewakili generasi itu, sebuah 'eponym'. Masih dalam bidang pemikiran dan ilmu di Eropa, Ortega mengajukan contoh nama **Descartes** (1596-1650) sebagai tokoh patokan, karena **Descartes** dianggapnya sebagai seorang pembaharu yang karyanya matang, penuh kesadaran diri dan dirumuskan secara sempurna.

Descartes mulai memasuki gelanggang sejarah pada tahun 1626 pada saat ia berusia 30 tahun. Maka tahun 1626 dijadikan tahun patokan. Generasi patokan bagi Abad Modern di bidang pemikiran dan ilmu di Eropa adalah generasi 1626. Berdasarkan patokan ini, generasi-generasi sebelum dan sesudahnya diberi nama dengan selang waktu satu sama lain 15 tahun, sehingga ada generasi 1611 (Thomas Hobbes, Hugo Grotius), ada generasi 1596 (Kepler, Galileo, dan Bacon), dan seterusnya.

Akan tetapi orang-orang tidak semuanya lahir pada tahun yang sama, apalagi pada tahun-tahun yang dipakai untuk menamai generesi-generasi tersebut. Maka untuk menentukan seseorang masuk generasi mana, masuk '*zone of dates*' mana, mesti diketahui dulu pada tahun berapa ia lahir, kemudian pada tahun berapa ia memasuki gelanggang sejarah atau kapan ia melakukan ulang tahun ke-30. Seseorang dianggap menjadi warga suatu generasi apabila ia berusia 30 tahun antara 7 tahun sebelum tahun generasi an 7 tahun sesudah tahun generasi. Jelasnya, seseorang dianggap masuk 'generasi x' apabila ia berusia 30 tahun pada tahun ' $x-7$ ' atau ' $x+7$ ' atau salah satu tahun di antara kedua batas itu. Mereka yang berusia 30 tahun pada 1633 termasuk generasi 1626, sedang mereka yang berusia 30 tahun pada 1634 sudah termasuk generasi 1641.

Namun demikian, seluruh perhitungan itu menurut Ortega hanyalah usul tentative belaka. Adapun yang boleh dijadikan pegangan hanyalah **prinsip umum bahwa wajah dunia berubah setiap 15 tahun**, bahwa sejarah berubah setiap 15 tahun, **karena setiap 15 tahun muncul generasi baru dan setiap generasi baru memodifikasi wajah dunia**.

BAB XIII

ARNOLD JOSEPH TOYNBEE (1889-1975)

A. Pendahuluan

Mengenai tumbuh dan runtuhnya masyarakat adalah sebagai petunjuk dari apa yang mungkin terjadi selanjutnya pada masyarakat tersebut. Tetapi di belakang petunjuk tersebut, yang sering hanya dalam bentuk gejala, ada penyebab-penyebab yang lebih mendasar yang berperan dan berasal dari sifat manusia sebagai individu dan anggota kelompok. Rumus tentang perkembangan dan pertumbuhan akan merupakan tantangan yang membangkitkan tanggapan yang berhasil, yang kemudian akan melahirkan tantangan baru yang segar, yang akan membangkitkan tanggapan lain lagi, dan seterusnya, menunda keruntuhan. Sedangkan rumus untuk laju-keruntuhan adalah sebuah tantangan yang membangkitkan tanggapan yang berhasil, yang melahirkan usaha lain, dan menghasilkan kegagalan lain, dan seterusnya, sampai mencapai kemacetan, demikian kata Toynbee (Siddiqi, 2003:189)

B. Riwayat Hidup

Arnold Joseph Toynbee merupakan penulis besar, yang telah menghasilkan karya yang luar biasa tentang agama, sejarah kuno dan modern, peristiwa kontemporer, dan hakekat sejarah. Toynbee berpikiran besar, dan banyak orang yang terkesan karena dia berusaha menyatukan seluruh tempat dan masa dalam satu jaringan. Ia lebih menekankan pada masyarakat atau peradaban sebagai unit studinya ketimbang bangsa atau periode waktu. Menurutnya, studi mengenai satu bangsa tertentu tak dapat dipahami sebagai 'sesuatu di dalam dirinya sendiri'; bangsa tertentu harus dilihat sebagai bagian dari suatu proses yang lebih besar' (Robert H. Lauer, 2001: 50).

Toynbee lahir pada 14 April 1889 di London. Arnold Joseph Toynbee adalah anak dari Henry Valpy Toynbee, seorang pengimpor teh yang beralih menjadi pekerja sosial, dan Sarah Edith Marshall, sarjana *unofficial* di bidang sejarah dari Universitas Cambridge. Semasa kecil, Toynbee dididik oleh ibunya dan seorang guru privat perempuan. Kemudian dia meneruskan ke Wotton Court di Kent dan Winchester College. Dia cemerlang dalam studinya, dan mendapatkan beasiswa untuk disiplin sastra Yunani dan Romawi Kuno ke Balliol College, Oxford. Ketika menggeluti sastra Yunani dan Romawi kuno, Toynbee berambisi menjadi 'sejarawan besar dan masyhur –bukan semi popularitas lantaran banyak tugas di dunia yang mesti dituntaskan, dan saya

ingin sekali menunaikannya sebanyak yang saya bisa' (Marnie Hughes-Warrington, 2008: 612).

Setelah menamatkan studinya pada tahun 1912, Toynbee menjelajahi situs-situs sejarah di Yunani dan Itali. Meskipun Toynbee menikmati perjalanannya, namun dia harus memperpendek kunjungannya untuk mengobati disentrinya. Setelah keluar dari rumah sakit dia mulai bekerja sebagai tutor sejarah kuno di Baliol. Meskipun dia mempunyai harapan mampu membantu murid-muridnya 'mengenal keragaman kehidupan dan peradaban', tak seorang pun dari mereka mampu memenuhi harapan sang guru. Dia kemudian mengalihkan energinya untuk melakukan sesuatu yang kemudian menjadi pekerjaan seumur hidupnya: menulis. Dia mulai menulis sebuah buku tentang sejarah Yunani dari masa prasejarah sampai masa Bizantium, namun sebelum buku tersebut selesai dia terganggu oleh peristiwa yang terjadi di masanya, seperti Perang Balkan pada 1912 dan 1913.

Ketika banyak teman Toynbee dimiliskan saat Perang Dunia I meletus dan pada akhirnya meninggal, dia dibebaskan dari wajib militer lantaran kondisi kesehatannya yang buruk. Entah lantaran merasa bersalah atau bersyukur sebab tidak meninggal bersama-sama temannya, dia memutuskan membantu mewujudkan perdamaian sejati yang langgeng dengan memberi informasi kepada khalayak tentang kejadian-kejadian masa lalu dan politik perang. Dalam *Nationality and the War*, misalnya, Toynbee berusaha membeberkan ide dan kejadian yang ada di balik pembunuhan Archduke Franz Ferdinand di Sarajevo dan menunjukkan bahwa penyelesaian konflik dengan Jerman yang telah kalah akan menjauhkan orang-orang Eropa dari nasionalisme dan mendekatkan mereka kepada kerjasama.

Pada tahun 1915, Toynbee menerima tawaran bekerja di unit propaganda pemerintah yang baru berdiri di London. Di situ dia bekerja dengan Lord Bryce untuk menarik perhatian internasional terhadap pembantaian orang-orang Armenia oleh orang-orang Turki. Toynbee bersusah payah mencari data yang bisa dipercaya, namun lantas bermasalah dengan laporan-laporan dia dan Bryce yang berat sebelah. Bryce dan Toynbee lantas diminta untuk menyelidiki laporan-laporan tentang kekejaman Jerman pada pihak lain.

Pada bulan Mei 1917, Toynbee kembali bertugas di Political Intelligen Departemet, yang didirikan untuk merancang kebijakan luar negeri Inggris selama fase akhir perang dan pada konferensi damai Versailles. Toynbee menghadiri konferensi Versailles selaku penasehat Kerajaan Ottoman dan The Muslims of The Central Asia (Persaudaraan Muslim Asia Tengah). Setelah kembali ke Inggris dia menerima tawaran mengajar dalam bidang sejarah dan sastra Yunani dan Bizantium modern di Universitas London. Namun, Toynbee dipaksa meninggalkan posisi itu pada tahun 1942, sebab ketua donatur Yunani

tersinggung oleh laporan-laporan korannya mengenai perang antara Yunani dan Turki di Anatolia (1921-1922) yang memihak Turki. Tidak lama kemudian, dia ditugasi oleh British (kini Royal) Institute for International Affairs untuk menulis sebuah buku hasil riset lama dan mendalam tentang peristiwa-peristiwa penting yang terjadi sejak Perjanjian Versailles. Buku tersebut, *Surveys of International Affairs 1920-1923* (1925), menjadi buku hasil survey mendalam pertama yang dia hasilkan sampai dia pensiun pada tahun 1953.

Tiap tahun, Toynbee berusaha mengabadikan banyak informasi (kebanyakan dari sura kabar) lewat catatan-catatan tentang peristiwa kontemporer di seluruh dunia. Dia menulis penuh percaya diri bahkan tentang tempat yang tidak dikenal (terpencil) dan menghubungkan mereka dengan tempat-tempat lain dari masa-masa yang berbeda pula. Di waktu luangnya, dia memberi kuliah dan menulis artikel. Dia juga mulai mengumpulkan bahan-bahan buat karyanya yang kemudian terkenal: *A Study of History* (12 Jilid, 1934-1961).

Keilmuan sejarah kontemporer, menurut Toynbee, kurang sempurna sebab para sejarawan Eropasentris, meniru saintis, dan melakukan riset tentang topik-topik kecil yang sepele (*A Study of History*, vol. 9, hlm. 9). Menurut Toynbee, yang gagal mereka mengerti adalah bahwa 'alam semesta menjadi bisa dipahami sejauh kita memahaminya sebagai sebuah kesatuan' (*Civilisation on Trial*, hlm. 11). Dalam semangat itu, Toynbee bermaksud 'mempelajari seluruh peradaban yang dikenal, yang masih ada maupun yang sudah punah' (*Civilization on Trial*, hlm. 143). Dalam sejumlah besar detail sejarah, menurutnya, sebuah pola bisa diungkap dan diketahui.

Menurut Toynbee, ada 21 peradaban di dunia, misalnya peradaban Mesir kuno, India, Sumeria, Babilonia, dan peradaban Barat atau Kristen. Enam peradaban muncul serentak dari masyarakat primitive, seperti Mesir, Sumeria, Cina, Maya, Minoan (di Pulau Kreta), dan India. Masing-masing muncul secara terpisah dari yang lain, dan terlihat di kawasan luas yang terpisah. Semua peradaban yang lain, berasal dari enam peradaban ini.

C. Pemikiran-pemikiran Arnold Joseph Toynbee

1. Tanggapan dan Tantangan

Mengapa peradaban dapat lahir dari masyarakat primitif? Toynbee mula-mula mencari penjelasannya pada faktor ras dan lingkungan fisik, tetapi keduanya kemudian ditolaknya. Menurutnya, tidak ada ras yang superior dan tidak ada lingkungan fisik yang benar-benar menciptakan peradaban dengan sendirinya, karena ras dan lingkungan fisik hanya bersifat membantu

perkembangan peradaban. Peradaban muncul sebagai tanggapan atas tantangan. Mekanisme sebab-akibat bukanlah sesuatu yang benar-benar ada tetapi sekedar hubungan, dan hubungan itu dapat terjadi antara manusia dan alam atau antara manusia dan manusia. Sebagai contoh, peradaban Mesir muncul sebagai hasil tanggapan yang memadai atas tantangan yang berasal dari rawa dan lingkungan alam di lembah Nil, sedangkan peradaban lain muncul dari tantangan konflik antarkelompok.

Beragam jenis tantangan yang berbeda dapat menjadi tantangan yang diperlukan bagi kemunculan suatu peradaban. Toynbee menyebutkan adanya lima perangsang yang berbeda bagi kemunculan suatu peradaban, yaitu kawasan yang **ganas, baru, diperebutkan, ditindas, dan tempat pembuangan**. *Pertama*, kawasan ganas mengacu kepada lingkungan fisik yang sukar ditaklukkan, seperti kawasan yang menjadi tempat langganan terjadinya banjir bandang yang senantiasa mengancam di sepanjang lembah sungai Hoang Ho. *Kedua*, kawasan baru, mengacu kepada daerah yang belum pernah dihuni atau diolah. *Ketiga*, kawasan yang dipersengketakan, termasuk yang baru ditaklukkan dengan kekuatan militer. *Keempat*, kawasan tertindas menunjukkan suatu situasi ancaman dariluar yang berkepanjangan. *Kelima*, kawasan hukuman atau pembuangan mengacu pada kawasan tempat kelas dan ras yang secara historis telah menjadi sasaran penindasan, diskriminasi, dan eksploitasi (Robert H. Lauer, 2001: 51).

Menurut Toynbee, tantangan yang direspon oleh suatu masyarakat tidak selalu dapat melahirkan atau membangkitkan suatu peradaban. Tantangan itu boleh jadi demikian kuatnya, sehingga masyarakat tidak dapat melakukan tanggapan yang memadai. Oleh karena itu, tidak ada hubungan yang langsung antara tantangan dan tanggapan, tetapi hubungannya berbentuk kurva linear. Dengan kata lain, tingkat kesukaran yang sangat besar dapat membangkitkan tanggapan memadai, tetapi tantangan ekstrim dalam arti terlalu lemah dan terlalu keras, tidak mungkin membangkitkan tanggapan memadai. Jika tantangan terlalu keras, peradaban mungkin hancur atau terhambat perkembangannya. Dalam kasus seperti itu, tantangan mempunyai cukup kekuatan untuk mencegah perkembangan normal, meskipun tidak cukup keras sehingga menyebabkan kehancurannya (Robert H. Lauer, 2001: 51).

Selanjutnya dinyatakan Toynbee, kriteria pertama untuk terciptanya tanggapan memadai adalah keras-lunaknya tantangan. Kriteria kedua adalah **kehadiran elit** yang akan memimpin dalam memberikan tanggapan atas tantangan itu. Pertumbuhan peradaban sangat tergantung kepada perilaku minoritas (elit) kreatif. Seluruh tindakan sosial adalah karya individu-individu pencipta, atau yang terbanyak karya minoritas kreatif. Namun kebanyakan umat manusia cenderung tetap terperosok ke dalam cara-cara hidup lama. Oleh karena itu, tugas minoritas kreatif bukanlah semata-mata menciptakan bentuk-

bentuk dan proses-proses sosial baru, tetapi menciptakan cara-cara membawa pasukan atau masyarakat yang lemah tersebut untuk mencapai kemajuan. Dengan pimpinan elit kreatif, peradaban akan tumbuh melalui serangkaian tanggapan yang berhasil menghadapi tantangan yang berkelanjutan (Robert H. Lauer, 2001: 52).

Proses selanjutnya akan terjadi proses ‘penghalusa’ peradaban, yakni pergeseran penekanan dari alam kemanusiaan atau perilaku yang lebih rendah ke taraf yang lebih tinggi. Oleh karena itu, pada tahap ini, yang harus dihadapi adalah rintangan awal sehingga dengan demikian energi dapat disalurkan untuk menanggapi tantangan yang kini lebih bersifat internal. Pertumbuhan yang demikian berarti peningkatan penentuan nasib sendiri, dan keadaan ini akan menimbulkan diferensiasi di antara bagian-bagian masyarakat.

Diferensiasi ini terjadi karena sebagian masyarakat tertentu **berhasil** memberikan tanggapan yang memadai atas tantangan yang dihadapinya. Sementara itu, sebagian yang lain **berhasil** dengan jalan **meniru** bagian yang berhasil itu. Sebagian yang lain lagi **gagal**, baik dalam menciptakan maupun meniru, dan dengan demikian akan mendekati kahancurannya. Akibatnya adalah berkembangnya ciri khas tertentu di dalam setiap peradaban. Peradaban Yunani misalnya, mempunyai keunggulan pandangan estetika mengenai kehidupan sebagai suatu keseluruhan. Peradaban India dan Hindu cenderung menuju ke suatu pandangan hidup yang mengutamakan keagamaan (Robert H. Lauer, 2001: 52).

2. Pemimpin (Elit) Kreatif

Suatu peradaban tidak akan terus-menerus tumbuh dan melaju mencapai puncak kejayaannya tanpa kehadiran sekelompok kecil orang yang menjadi pengawalnya. Pengawal dari peradaban inilah yang menurut Toynbee diperankan dan dimainkan oleh **kreatifitas elit pemimpin**. Dalam masyarakat mana pun **orang-orang yang kreatif selalu dalam kelompok kecil**, dan tindakan para genius terhadap masyarakat umum terlaksana melalui semacam latihan sosial di kalangan orang kebanyakan dengan cara meniru-niru saja. Dengan demikian mayoritas yang tidak kreatif dapat memperoleh banyak hal dengan sekadar meniru-niru pemimpin yang berasal dari minoritas, dan bukan dengan melaksanakan gagasannya sendiri (Siddiqi, 2003: 190).

Mempersoalkan perbedaan antara suatu masyarakat yang sedang tumbuh dan masyarakat yang runtuh, Toynbee menunjukkan bahwa perbedaannya bukan pada masalah ada tidaknya kreatifitas. Toynbee (Siddiqi, 2003: 191) menyatakan:

Karena kalau sementara hal itu benar bahwa salah satu gejala kerusakan sosial dan penyebab-penyebab kerusakan sosial adalah **merosotnya minoritas yang memimpin**, karena kreatifitasnya menjadi minoritas yang memimpin berdasarkan kekuasaan fisik, kita juga telah melihat bahwa kemunduran kaum proletar –yang merupakan jawaban bahwa golongan kecil dominan yang bangkit dari masyarakat yang dilepaskannya kini merupakan kelompok yang tertutup dan memiliki hak istimewa-- dicapai di bawah kepemimpinan orang-orang kreatif yang kegiatannya hanya ada dalam oposisi terhdap kekuasaan yang kreatif.

Jadi perubahan dari pertumbuhan sosial ke kehancuran sosial tidak dibarengi dengan lenyapnya nyala kreatif dalam jiwa orang-seorang atau dengan suatu perubahan dari kepemimpinan kreatif ke tidak kreatif. Orang-orang kreatif terus-menerus dan senantiasa muncul dalam setiap keadaan. Suatu peradaban akan mengalami kehancuran apabila elit kreatifnya tidak lagi berfungsi secara memadai. Kebanyakan orang atau kelompok mayoritas tidak lagi memberikan kesetiaan kepada mereka, apalagi meniru semangat elitnya. Oleh karena itu, perpecahan, kemerosotan, dan kehancuran suatu peradaban tidak bisa lagi dihindarkan.

Apabila suatu peradaban mengalami kemerosotan dan diteruskan pada kehancurannya, menurut Toynbee akan diikuti oleh pola khas sebagai berikut. Terjadi perpecahan masyarakat yang diikuti dengan munculnya tiga kelompok yang saling berlawanan, yaitu (1) minoritas dominan, (2) proletariat internal, dan (3) proletariat eksternal. Masing-masing kelompok selanjutnya menciptakan institusi atau lembaga yang khas: suasana universal, gereja universal, dan peperangan biadab.

Penciptaan suasana universal berarti bahwa kaum elit memaksa massa rakyat dengan kekuatan. Kaum elit mengubah dirinya menjadi kelas penguasa. Hal ini dilakukan dengan sengaja untuk bersama-sama menghancurkan peradaban. Proletariat internal, mempersiapkan ‘orang dalam’ bukan ‘orang luar’ masyarakat, berbalik menentang elit dan membentuk suatu ‘gereja universal’. Proletariat eksternal, adalah orang-orang yang secara cultural dipengaruhi oleh pertumbuhan peradaban, tetapi tidak lagi terpengaruh ketika kehancuran terjadi, kemudian berhenti menirunya dan bahkan menjadi musuh peradaban itu.

Kelompok elit **pemimpin kreatif** dalam masyarakat yang berkembang menurut Toynbee (Siddiqi, 2003: 191) adalah memainkan peranan sebagai **penakluk** yang menghadapi tantangan dengan tanggapan yang memberikan harapan dan menjanjikan. Tetapi dalam masyarakat yang sedang runtuh dan mengalami kehancuran, ia diminta untuk memainkan sebagai **ratu adil** atau

jujur selamat yang turun untuk menyelamatkan masyarakat yang telah gagal menghadapi tantangannya. Kegagalan mereka dengan tantangan itu telah merusak minoritas yang tidak lagi kreatif dan telah bebrubah menjadi sekadar penguasa saja.

Para penyelamat ini, yang bangkit dari kalangan miskin dalam suatu masyarakat yang runtuh, memiliki **empat** macam pilihan untuk menyelamatkan masyarakatnya. **Pertama**, juru selamat dengan pedang, yaitu pencipta dan penegak keadaan universal. **Kedua**, juru selamat dengan mesin waktu. Juru selamat kedua ini dibagi menjadi dua kelompok, yaitu mereka yang mencoba mencari tempat pelarian ke masa silam, yang disebut dengan golongan **arkais**. Mereka berusaha untuk bercermin pada dan membanggakan kejayaan masa lampau. Kemudian, mereka yang membangun gambaran khayali ke masa depan dan berusaha menyelamatkan dari kondisi yang sekarang dengan membawanya ke arah masa depan yang ideal, disebut golongan **Futuris**. Mereka merasa akan selamat dengan melompat ke masa depan dengan cara revolusi dan memutuskan hubungan masyarakat dengan masa lalu.

Ketiga, mereka yang melarikan diri dari kenyataan sekarang dengan jalan pelepasan, yaitu berupa penyelesaian masalah tanpa menggunakan pedang dan mesin waktu. Penyelesaian ini mensyaratkan kesatuan filsafat dan kekuasaan politik, dalam bentuk seorang filosof yang menjadi raja atau raja harus menjadi filosof. Tampilnya kepemimpinan dari seorang filosof atau sebaliknya, raja yang filosof, menurut Toynbee akan mengalami kegagalan.

Keempat, ada penjelmaan Tuhan dalam diri manusia. Di sini tampaknya Toynbee membayangkan tokoh Jesus Kristus seperti yang digambarkan oleh para penulis keempat Injil. Dalam analisisnya yang terakhir, Toynbee mengatakan bahwa penyelamat yang menggunakan **pedang akan gagal**. Toynbee memberikan alasan atas dasar apa yang dikatakan dalam Injil: "Semua orang yang menggunakan pedang akan musnah bersama pedangnya" (Siddiqi, 2003: 192).

3. Perkembangan Fase Peradaban

Menurut Toynbee, peradaban cenderung menempuh dan melewati **empat fase: masa pertumbuhan, masa sukar, sebuah negeri bersama, dan peralihan atau kehancuran**. Faktor penting dalam peradaban pada 'masa pertumbuhan' adalah apa yang dia sebut dengan '**tantangan dan tanggapan**'. Secara singkat, jika sebuah 'masyarakat primitif' ingin tumbuh menjadi sebuah 'peradaban', ia harus tertantang. Ini serupa dengan 'seorang pemanjat yang belum mencapai titik di atasnya sedangkan dia ingin sekali mencapainya...

maka dia harus terus memanjat untuk mencapainya, kecuali kalau ajal keburu menjemputnya' (*A Study of History*, vol. 9, hlm. 373).

Tantangan pada fase ini, tegas Toynbee, datang dari **unsur-unsur eksternal** seperti **iklim** dan **kondisi daerah**. Setiap respon yang berhasil akan memperkuat peradaban. Namun, jika tantangan yang ada bukan main kerasnya, masyarakat jatuh ke masa kemandekan. Pada masa seperti itu, tegas Toynbee, masyarakat bisa diumpamakan seperti suku Eskimo yang hidup dalam iklim yang keras.

Kesulitan yang dihadapi peradaban pada '**masa sukar**', sebaliknya, disebabkan oleh **problem-problem internal** seperti perhatian yang berlebihan pada masa lalu atau masa depan, nasionalisme, peniruan terhadap respon yang diambil peradaban lain (*mimesis*), pengidolaan terhadap tokoh, teknik, atau lembaga, rasa puas diri terhadap prestasi atau capaian masa lalu, dan ketiadaan kreativitas secara umum. Inilah alasan mengapa Toynbee menegaskan bahwa **kematian sebuah peradaban** adalah soal kematian bunuh diri.

Pada fase ini, perang demi perang meletus dan sebuah negeri bersama didirikan oleh '**minoritas dominan**'. Perdamaian tercapai, begitu pula kesejahteraan jangka-pendek, namun harapan-harapan untuk menjadi peradaban suram. Pendirian sebuah negeri bersama adalah semata-mata tindakan penyelamatan dan selalu terbukti menjadi fase terakhir masyarakat sebelum kehancurannya (*A Study of History*, vol. 9, hlm. 54).

Toynbee memberikan perhatian yang besar terhadap kemungkinan perkembangan peradaban Barat. Ia mengemukakan sejumlah masalah mendasar yang dihadapi dan harus diselesaikan. *Pertama*, masalah **perang** yang telah menjadi penyebab utama perpecahan dan kehancuran peradaban di masa lalu. Dengan ditemukannya bom nuklir, pengendalian terjadinya perang menjadi sesuatu yang mendesak untuk dicarikan jalan keluarnya.

Kedua, masalah **pertentangan kelas**. Industrialisasi menyebabkan bagian terbesar barang kebutuhan material tidak lagi dimonopoli oleh segelintir orang yang mempunyai hak istimewa. Rakyat dan kaum buruh pada umumnya, tidak akan merasa senang, kecuali apabila mereka telah terbebas dari jerat kemiskinan. *Ketiga*, adalah masalah **pertambahan penduduk**. Masalah ini sangat terkait dengan masalah kesejahteraan masyarakat (Robert H. Lauer, 2001: 56).

Meskipun Toynbee tidak se yakin Oswald Spengler bahwa peradaban Barat tengah merosot, namun dia yakin bahwa ia sedang memperlihatkan sejumlah '**kecenderungan bunuh diri**'. Tanda-tandanya sudah demikian tampak, seperti pemujaan terhadap teknologi, proliferasi senjata nuklir, konflik terus-menerus, masalah nasionalisme, konsumerisme ekstrem, kerakusan

material, kurangnya perhatian pada negeri-negeri sedang berkembang, dan egosentrisme (*A Study of History*, ikhtisar, 1972, pendahuluan dan bab 1).

4. Kehancuran Peradaban

Toynbee juga menjelaskan dan memberikan deskripsinya tentang bagaimana suatu peradaban mengalami kemerosotan dan akhirnya sampai pada kehancuran. Menurutny, sebelum sampai pada kehancuran, suatu peradaban akan mengalami perpecahan. Namun demikian, perpecahan ini tidak sama pengaruhnya pada seluruh bagian-bagiannya. Dalam bahasa militer, iramanya dapat diungkapkan dengan istilah muncur teratur.

Sebagai contoh, keadaan universal yang dihasilkan dari usaha kelompok minoritas dominan, mencerminkan adanya konsolidasi sesudah mundur teratur ketika berada dalam keadaan sukar. Pada situasi peradaban mendekati kehancuran biasanya ditandai oleh adanya peningkatan standarisasi. Kaum '**minoritas dominan**' secara seragam menciptakan keadaan universal. Sementara itu kaum '**proletariat internal**' secara seragam memanfaatkan agama sebagai simbol universalnya, disebutkan Toynbee, yaitu melalui 'gereja universal'. Sedangkan kaum '**proletariat eksternal**', secara serentak menghimpun pasukan untuk melancarkan serangan terhadap peradaban.

Memburuknya peradaban adalah proses tiga tahap yang melibatkan **tiga kelompok orang: minoritas dominan, proletariat internal, dan proletariat eksternal**. '**Minoritas dominan**', tegas Toynbee, adalah para individu yang memperoleh kekuasaan pada '**masa pertumbuhan**' lantaran keberhasilan mereka merespon tantangan. Kaum proletariat internal yang dimaksudkan Toynbee adalah sebagai unsur atau kelompok yang lantaran beberapa kondisi '**berada di dalam**' namun '**bukan bagian**' masyarakat tertentu pada fase tertentu sejarah masyarakat tersebut (*A Study of History*, vol. 12, hlm. 1).

Kelompok **minoritas dominan**, pada 'masa sukar' berusaha memelihara kekuasaan mereka. Usaha untuk memelihara dominasi ini memicu beberapa individu untuk menarik diri dari masyarakat dan menjadi 'proletariat internal'. Pada saat yang sama, kelompok-kelompok di luar peradaban (proletariat eksternal) mulai mengancam 'minoritas dominan'. Pada akhirnya 'proletariat internal' kembali ke masyarakat untuk membujuk mayoritas tak kreatif agar mengikuti langkah-langkah yang telah mereka bentangkan (*A Study of History*, vol. 5, hlm. 29). Dalam kebanyakan kasus, menurut Toynbee, **agamalah** kontribusi yang ditawarkan oleh internal proletariat ketika mereka kembali ke masyarakat

5. Agama dan Peradaban

Toynbee, seperti yang disadarinya, telah membuat perubahan radikal berkaitan dengan hubungan antara agama dan peradaban. Menurutnya, agama tidak lagi dapat dianggap sebagai tanggapan manusia terhadap tantangan sosial. Tujuan utama agama tidak lagi untuk mendukacitakan kematian atau menolong kelahiran peradaban. Agama tidak dapat dijelaskan menurut peradaban; sebaliknya, **peradaban itu sendiri muncul, hadir, berdiri hanya untuk menghasilkan agama.** Lebih dari itu, cara memandang terhadap hubungan agama dan masyarakat seperti ini memang mengabaikan kenyataan penting bahwa kesempurnaan yang diusahakan oleh agama adalah kesempurnaan bagi setiap individu lewat masyarakat (Siddiqi, 2003: 193).

Individu dan masyarakat, keduanya sama penting untuk perkembangan masing-masing dan arena itu agama menyadari pentingnya keduanya. Tetapi agama tidak langsung memusatkan usaha penciptaan suatu peradaban, meskipun peradaban dipengaruhi oleh ajaran-ajaran agama, taraf-tarafnya terikat pada keluasan dan kedalamannya. Peradaban tidaklah terlalu perlu bagi agama, meskipun agama mungkin telah melahirkan peradaban. Ini menunjukkan bahwa peradaban bukanlah objek utama dari perhatian Tuhan (Siddiqi, 2003: 193).

'**Gereja Universal**', menurut Toynbee, menggantikan masyarakat dan peradaban primitif. Dalam jenis masyarakat ini --dicirikan oleh kasih sayang dan kemampuan berbagi-- para individu berhubungan erat dengan 'realitas spiritual mutlak', atau apa yang sebelumnya dia sebut Tuhan. Dalam sudut pandang baru sejarah sebagai kemajuan spiritual inilah Toynbee mengubah pandangannya tentang peradaban. Peradaban ini merupakan 'upaya untuk menciptakan kondisi masyarakat di mana seluruh manusia akan bisa hidup bersama secara harmonis, sebagai anggota dari sebuah keluarga yang benar-benar inklusif (*A Study of History*, vol. 12, hlm. 307-308).

6. Respon Terhadap Karya Toynbee

Penerimaan terhadap *A Study of History*, begitupun isi buku tersebut, berubah berkali-kali seiring berubahnya waktu. Jilid 1-3, dan pada taraf yang lebih rendah jilid 4-6, disambut baik oleh para akademikus Inggris. Namun, setelah penerbitan volume 7, popularitasnya di kalangan sarjana mulai memudar. Sungguhpun begitu, ini diikuti oleh tumbuhnya popularitas karya-karya Toynbee di kalangan khalayak luas, terutama di Amerika Serikat. Peringatan Toynbee akan gejala-gejala bunuh diri Barat dan seruannya pada Amerika Serikat untuk mengambil tindakan terhadap urusan-urusan internasional menimbulkan perhatian khalayak. Ringkasan pemikiran dan esei-

esei muncul di banyak koran dan majalah, dan Toynbee digembar-gemborkan sebagai nabi. Ide-idenya juga populer di kalangan para penulis fiksi-sains seperti Isaac Asimov, Charles Harness, dan Ray Bradbury. Bahkan ketika ide-idenya kehilangan popularitasnya di Amerika Serikat, reputasinya tumbuh di belahan dunia lain yang lain seperti Jepang.

Banyak sarjana berkesimpulan bahwa pernyataan-pernyataan Toynbee berpijak pada bukti yang tidak meyakinkan, dan bahkan keliru. Sarjana yang lain berpendapat bahwa konsep dia tentang '**peradaban**', '**tantangan dan respons**', dan sebagainya sangat tidak jelas dan tidak memadai jika harus diterapkan pada hampir seluruh keadaan. Namun yang lain lagi menganggapnya sebagai nabi, dan bukan sejarawan. Bahkan, banyak orang mungkin merasa tertarik dengan ide-ide Toynbee sebagaimana yang dirasakan oleh Peter Geyl, seorang pengritiknya yang paling getol:

Seseorang mengikuti Toynbee dengan penuh suka cita, dengannya orang-orang tersebut mengikuti sebuah tali penolong buat berjalan yang sangat kuat dan luwes. Orang tersebut spontan memekik: '*C'est magnifique, mais ce n'est pas ('histoire')*' (Marnie Hughes-Warrington, 2008: 627).

BAB XIV

IBN KHALDUN (1332-1406)

A. Pendahuluan

Ibn Khaldun (1332-1406) hidup pada masa ketika dunia Islam sedang mengalami perpecahan dalam bidang politik dan kemunduran dalam bidang ilmu pengetahuan. Pada masa kemunduran Islam ini, banyak terjadi kekacauan historis yang sangat serius, baik dalam kehidupan politik maupun intelektual. Situasi kehidupan politik dunia Islam pada masa Ibn Khaldun dapat dikatakan tidak stabil. Instabilitas politik ini telah membuat hidupnya selalu berpindah-pindah dari satu kota ke kota lainnya. Afrika Utara, tempat kelahiran Ibn Khaldun, pada pertengahan abad ke-14 Masehi merupakan medan pemberontakan dan kekacauan politik. Dinasti al-Muwahhidun, yang berkuasa ketika itu, telah mengalami kehancuran, dan digantikan oleh dinasti-dinasti kecil berikutnya, seperti Keamiran Bani Hafish di Tunisia, Keamiran Bani 'Abd al-Wad di Tilmisan, dan Keamiran Bani Marin di Fez (Toto Suharto, 2003: 25).

Sementara itu di Andalusia (Spanyol), pasukan Salib sedang bersiap-siap untuk menaklukkan kawan-kawasan yang berada di bawah kekuasaan Muslim. Toledo, Cordova, dan Sevilla yang merupakan pusat-pusat kebudayaan umat Islam di Andalusia telah jatuh ke tangan pasukan Kristen. Kaum Muslimin hanya mampu mempertahankan sebagian kawasan kecil di bagian Andalusia Selatan, yang meliputi kota Granada, Almeria, dan Giblar Tar. Wilayah-wilayah ini dikuasai oleh Bani Ahmar yang dipimpin oleh Muhammad Yusuf ibn Nashir (1230-1272 M) dengan Granada sebagai pusat pemerintahannya.

Adapun dalam bidang intelektual, kaum Muslimin pada abad ke empat belas masehi ini sedang mengalami stagnasi pemikiran yang memilukan. Gelombang Hellenisme yang muncul semenjak abad-abad sebelumnya telah mereda, akibat adanya pukulan Ibn Taimiyah terhadap pemikiran spekulatif dalam teologi dan filsafat. Abad ini merupakan masa yang relatif sunyi bagi dunia Intelektual Islam. Karya-karya yang muncul ketika itu pada umumnya hanya berupa *syarh* (penafsiran, penjelasan) atau *syarh* dari *syarh*. Oleh karena itu, masa ini ditinjau dari sejarah intelektual Islam dapat disebut *sebagai 'asr al-syuruh wa al-hawasyi* (masa pensarahan dan pemberian catatan pinggir). Tidak banyak karya pemikir Muslim yang lahir pada masa ini sebagai suatu usaha yang orisinal, kecuali *al-Muqaddimah*, karya monumental Ibn Khaldun.

B. Riwayat Hidup

Ibn Khaldun mempunyai nama lengkap 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn al-Khalid ibn 'Usman ibn Hani ibn al-Kathab ibn Kuraib ibn Ma'dikarib ibn Harish ibn Wail ibn Hujr. Nenek-moyang Ibn Khaldun adalah berasal dari Hadhramaut, Yaman Selatan, dan kemudian hijrah ke wilayah Hijaz sebelum datangnya Islam. Nama Ibn Khaldun, sebutan yang populer untuk dirinya, dinisbatkan kepada nama kakeknya yang ke sembilan, yaitu al-Khalid. Khalid ibn Usman adalah nenek-moyangnya yang pertama kali memasuki Andalusia bersama para penakluk berkebangsaan Arab lainnya pada abad ke-8 M. Ia menetap di Carmona, sebuah kota kecil yang terletak antara segitiga Cordova, Sevilla, dan Granada. Kemudian keturunan Khalid di Andalusia ini dikenal dengan sebutan Banu Khaldun yang di kemudian hari melahirkan sejarawan besar 'Abdurrahman ibn Khaldun.

Fase pertama Ibn Khaldun dihabiskan di Tunisia dalam jangka waktu 18 tahun, antara tahun 1332 sampai 1350. Pada waktu itu, ayah Ibn Khaldun adalah guru pertamanya yang telah mendidiknya secara tradisional mengajarkan dasar-dasar agama Islam. Muhammad ibn Muhammad, ayah Ibn Khaldun, adalah seorang yang berpengetahuan agama yang tinggi. Pendidikan Ibn Khaldun yang dilakukan ayahnya tidak berlangsung lama, karena ayahnya meninggal dunia pada tahun 1349. Semenjak kematian ayahnya, Ibn Khaldun mulai belajar mandiri dan bertanggung jawab. Dari sinilah Ibn Khaldun mulai hidup sebagai manusia dewasa yang tidak menggantungkan diri kepada keluarganya.

Selain dari ayahnya, Ibn Khaldun juga mempelajari berbagai disiplin ilmu keagamaan dari para gurunya di Tunis. Ibn Khaldun menyebutkan beberapa gurunya yang berjasa dalam perkembangan intelektualnya, di antaranya Abu 'Abdillah Muhammad ibn Sa'id al-Anshari dan Abu al-'Abas Ahmad ibn Muhammad al-Batharni dalam ilmu *qira'at*; Abu 'Abdillah ibn al-'Arabi al-Hashayiri dan Abu al-'Abbas Ahmad ibn al-Qashar dalam ilmu gramatika Arab; Abu 'Abdillah Muhammad ibn Bahr dan Abu 'Abdillah ibn Jabir al-Wadiyasi dalam ilmu sastra; Abu 'Abdillah ibn 'Abdillah al-Jayyani dan Abu 'Abdillah ibn 'Abd Salam dalam ilmu fiqh; Abu Muhammad ibn 'Abd Muhaimin al-Hadhrami dalam ilmu hadis; Abu al-'Abbas Ahmad al-Zawawi dalam ilmu tafsir; dan Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ibrahim al-Abili dalam bidang *'ulum 'aqliyyah*, seperti filsafat, logika, dan metafisika.

Pada fase kedua Ibn Khaldun berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya, seperti di Fez, Granada, Bougie, Biskara, dan lain-lain dalam jangka

waktu 32 tahun antara tahun 1350 sampai 1382 M. Pendidikan yang diterima Ibn Khaldun, baik dari orang tuanya sendiri maupun dari para gurunya, sangat mempengaruhi perkembangan intelektualnya. Oleh karena itu, mudah dipahami mengapa Ibn Khaldun mengalami kesedihan yang mendalam ketika terjadi wabah pes yang secara epidemik telah menyerang belahan dunia bagian Timur dan Barat. Semenjak peristiwa inilah Ibn Khaldun terpaksa menghentikan belajarnya dan mengalihkan pada bidang pemerintahan.

Karir pertama Ibn Khaldun dalam bidang politik pemerintahan adalah sebagai *Shabib al-'Allamah* (Penyimpan Tanda Tangan) pada pemerintahan Abu Muhammad ibn Tafrakin di Tunisia. Setelah itu, Ibn Khaldun menjadi Sekretaris Kesultanan di Fez, yaitu Abu 'Inan yang menjadi raja Maroko. Di kota inilah Ibn Khaldun memulai karirnya dalam dunia politik praktis pada tahun 1345. Selama delapan tahun tinggal di Fez, banyak perilaku politik yang telah dilakukan Ibn Khaldun. Ibn Khaldun pernah merasakan penjara selama 21 bulan yang disebabkan kecurigaan Sultan 'Inan, dan kemudian dibebaskan oleh Abu Salim saat menjabat sebagai Sultan Maroko. Karena kekacauan politik yang terjadi di Fez, Ibn Khaldun akhirnya memantapkan diri pergi dari Fez dan pergi ke Spanyol dan sampai di Granada pada tanggal 26 Desember 1362 M.

Setahun berikutnya, Ibn Khaldun ditunjuk oleh raja Granada, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Yusuf ibn Isma'il ibn Ahmar, sebagai duta ke istana raja Pedro El Cural, raja Kristen Castilla di Sevilla. Sebagai seorang diplomat yang ditugaskan untuk mengadakan perjanjian damai antara Granada dengan Sevilla. Karena keberhasilan yang luar biasa dalam menjalankan tugas diplomatiknya, Raja Muhammad memberikan kepada Ibn Khaldun tempat dan kedudukan yang semakin penting di Granada. Jabatan yang diduduki Ibn Khaldun ternyata telah menyebabkan rasa iri beberapa pihak, termasuk sahabatnya sendiri yang menjadi perdana menteri, Ibn al-Khathib. Melihat gelagat yang tidak menguntungkan, Ibn Khaldun akhirnya memutuskan untuk kembali ke Afrika Utara. Di Afrika Utara, beberapa kali Ibn Khaldun mendapat tawaran jabatan politik dari para Amir (Gubernur), dan untuk ke sekian kalinya Ibn Khaldun berpindah tangan dari satu penguasa ke penguasa lainnya.

Setelah sekian lama malang melintang dalam dunia politik praktis yang penuh resiko dan tantangan, Ibn Khaldun sampai pada suatu kesimpulan bahwa bergerak dalam dunia ini, meskipun memiliki dinamika sendiri, tidak membawa ketenteraman dan kebahagiaan bagi diri dan keluarga. Ibn Khaldun merasa jenuh dan lelah untuk terus terlibat dalam urusan politik. Naluri kesarjanaannya telah memaksanya untuk menjauhi kehidupan yang penuh gejolak dan tantangan. Pada kondisi jiwa seperti inilah Ibn Khaldun memasuki suatu tahapan dari kehidupannya dalam apa yang disebut dengan istilah *khalwat* Ibn Khaldun.

Masa khalwat ini dialami Ibn Khaldun dalam jangka empat tahun dari tahun 1374 sampai 1278 M. Ibn Khaldun mengasingkan diri di suatu tempat terpencil yang dikenal dengan sebutan Qal'at Ibnu Salamah. Di tempat ini Ibn Khaldun dapat terbebas dari kesusahan dan huru-hura politik. Dalam masa pengunduran diri inilah Ibn Khaldun berhasil merampungkan karyanya *al-Muqaddimah*, yang populer dengan sebutan *Muqaddimah Ibn Khaldun*.

Setelah *al-Muqaddimah* rampung ditulis, pada tahun 1378, Ibn Khaldun meninggalkan Qal'at Ibnu Salamah menuju Tunis. Ada beberapa alasan mengapa Ibn Khaldun kembali ke Tunis. Kebanyakan sejarawan menjelaskan bahwa kembalinya Ibn Khaldun ke Tunis adalah karena didorong oleh keinginannya untuk menyelesaikan *Kitab al-Ibar*-nya. Tunis dipandang oleh Ibn Khaldun sebagai kota paling tepat, karena memiliki banyak perpustakaan yang kaya akan referensi yang diperlukannya. Di samping itu, kerinduan Ibn Khaldun akan Tunis sebagai kota tempat kelahirannya dan kerinduannya akan kehidupan politik juga dapat dijadikan alasan lain dalam masalah ini.

Kerinduan Ibn Khaldun akan kota kelahirannya tidak dapat berlangsung lama, karena beberapa temannya memperlihatkan sikap bermusuhan kepadanya. Oleh karena itu, Ibn Khaldun memutuskan untuk pergi menunaikan ibadah haji. Ibn Khaldun meninggalkan Tunis pada 28 Oktober 1382 menuju kota Makkah. Dalam perjalanannya menuju Makkah, ia menyempatkan diri untuk singgah di Kairo. Dengan kepergiannya ke Kairo ini, maka berakhirilah petualangan Ibn Khaldun sebagai seorang politikus yang banyak terlibat dalam intrik politik.

Masa ini merupakan fase ketiga dari tahapan kehidupan Ibn Khaldun. Fase ini dihabiskan di Mesir selama kurang lebih 24 tahun, yaitu antara 1382 sampai 1406 M. Fase ini dapat dikatakan sebagai masa pengabdian Ibn Khaldun dalam bidang akademik dan pengadilan. Ibn Khaldun tiba di Kairo, Mesir, pada 6 Januari 1382 M. Mesir ketika itu berada dalam kekuasaan dinasti Mamluk. Pada masa ini telah dikembangkan hubungan perdagangan dengan raja-raja Kristen di Eropa. Oleh karena itu, wajar apabila Ibn Khaldun merasa kagum dengan kemajuan peradaban yang telah dicapai Kairo.

Selain berkarya dalam dunia akademik, Ibn Khaldun juga melakukan kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan reformasi hukum. Pada tanggal 8 Agustus 1384, Ibn Khaldun diangkat oleh Sultan Mesir, al-Zahir Barquq, sebagai Hakim Agung Mazhab Maliki pada Mahkamah Mesir. Jabatan yang dipangku dengan penuh tanggung jawab ini dimanfaatkan Ibn Khaldun untuk melakukan reformasi dalam bidang hukum. Akan tetapi, reformasi ini ternyata telah membuat banyak fihak yang dirugikan yang kemudian menjadi marah dan dengki kepadanya. Akibat fitnah yang dituduhkan kepadanya Ibn Khaldun pun, meskipun tidak terbukti bersalah, ia mengundurkan diri dari jabatan itu.

Pada tahun 1387, rencana Ibn Khaldun yang tertunda, yakni menunaikan ibadah haji baru dapat dilaksanakan. Sepulang dari ibadah haji, Ibn Khaldun diangkat lagi sebagai Hakim Agung Mahkamah Mesir. Sultan yang berkuasa di Mesir ketika itu adalah Nashir Faraj, putera Sultan Barquq. Pada masa ini, ia sempat berkunjung ke Damaskus dan Palestina menyertai Sultan dalam rangka kunjungan untuk mempertahankan kerajaannya dari serangan tentara Mongol. Ibn Khaldun wafat pada tanggal 16 Maret 1406 (26 Ramadhan 808 H.) dalam usia 74 tahun di Mesir. Jenazahnya dimakamkan di pemakaman para sufi di luar Bab al-Nashir, Kairo.

Pemikiran Ibn Khaldun

Ibn Khaldun adalah salah seorang cendekiawan Muslim yang hidup pada masa kegelapan Islam. Ia dipandang sebagai satu-satunya ilmuwan Muslim yang tetap kreatif menghidupkan khazanah intelektualisme Islam pada periode Pertengahan. Ibn Khaldun dalam lintasan sejarah tercatat sebagai ilmuwan Muslim pertama yang serius menggunakan pendekatan **sejarah** (historis) dalam wacana keilmuan Islam (Amin Abdullah, 1997: 87). Sejak al-Kindi, al-Farabi, sampai sekarang, pemikiran Islam hanya menyinggung masalah *manthiq, tabi'iyat* dan *illahiyyat*. Ilmu-ilmu kemanusiaan, termasuk sejarah, tidak atau belum pernah menjadi sudut bidik telaah keilmuan yang serius.

Perintisan Ibn Khaldun terhadap **metode historis yang murni ilmiah** tidak pernah mendapat tanggapan serius, dan bahkan tetap terlupakan hingga ditampilkannya kembali karyanya, *al-Muqaddimah* pada abad ke 19 (H.A.R. Gibb, 1978: 126). Padahal Ibn Khaldun sesungguhnya telah menobatkan **ilmu sejarah** sebagai '**mahkota ilmu pengetahuan**' (Munawwar-Rachman, 1995: xxvi). Dalam pandangan Gibb, penyebab utama terjadinya pembekuan pemikiran di kalangan kaum Muslimin pada periode Pertengahan sesungguhnya disebabkan karena kegagalan mereka dalam menggunakan pendekatan historis (H.A.R. Gibb, 1978: 124).

Dalam khazanah intelektual Islam, kaum Muslimin mempunyai **metode historis** tersendiri sebagaimana tekah digunakan dan dikembangkan oleh Ibn Khaldun. Bahkan Barat sendiri sebenarnya mengutip dan mengembangkan metode Ibn Khaldun, karena memang ia terkenal di Barat dengan metode sejarahnya (Poeradisastra, 1981: 48). Diakui oleh Philip K. Hitti bahwa 'tidak ada penulis Arab dan Eropa yang mempunyai pemikiran sejarah yang jelas seperti Ibn Khaldun yang telah mengulasnya secara filosofis. Semua orang sepakat bahwa Ibn Khaldun adalah ahli **filsafat sejarah terbesar** selama negara Islam terbentang dan salah seorang ahli filsafat sejarah terbesar selama dunia berkembang' (Philip K. Hitti, 1968: 568).

Reputasi Ibn Khaldun secara realitas memang diakui dan dikagumi oleh kaum intelektual, baik di kalangan Barat maupun Timur. Sungguh banyak predikat yang disandangkan kepadanya. Ibn Khaldun terkadang disebut sebagai sejarawan, ahli filsafat sejarah, sosiolog, ekonom, ahli geografi, ilmuwan politik, dan lain-lain. Banyaknya predikat yang disandangnya ini membuktikan bahwa Ibn Khaldun adalah seorang cendekiawan Muslim yang keilmuannya hampir menyentuh seluruh sendi-sendi kehidupan manusia. Akan tetapi, dalam bidang sejarah dan filsafat sejarah, Ibn Khaldun telah mendapat perhatian khusus daripada bidang-bidang lainnya. Hal ini terbukti dari banyaknya penghargaan yang diberikan kepadanya. Toynbee misalnya menyatakan bahwa Ibn Khaldun dengan kitab *al-Muqaddimah* bagian *Kitab al-Ibar-nya*, ia telah menciptakan dan menyusun filsafat sejarah yang tidak diragukan lagi merupakan karya terbesar dalam bidang itu yang pernah diciptakan manusia dalam waktu dan tempat manapun (Toto Suharto, 2003:6).

Robert Flint, seorang pakar sejarah filsafat berkebangsaan Inggris yang pendapatnya dikutip oleh Issawi, menyatakan bahwa dalam bidang filsafat sejarah, literatur Arab dihiasi oleh satu nama yang sangat cemerlang, yaitu Ibn Khaldun. Baik dunia Kristen klasik maupun Pertengahan, tidak sanggup menunjukkan seorang pun yang dapat mendekati kecemerlangannya. Plato, Aristoteles, dan Augustine bukanlahandingannya (Issawi, 1962: 19). Demikian pula George Sarton, seorang ahli sejarah ilmu pengetahuan dari Amerika telah memandang Ibn Khaldun sebagai **ahli sejarah, politik, sosiologi, dan ahli ekonomi**, seorang yang telah mendalami persoalan-persoalan manusia, meneliti kehidupan manusia sekarang dan masa mendatang. Ia adalah seorang ahli filsafat sejarah pertama yang menjadi pembuka jalan bagi Machiavelli, Bodin, Comte, dan Cournot (Saeed Shaikh, 1994: 184).

Ketenaran dan kemegahan Ibn Khaldun disebabkan karya monumentalnya, *al-Muqaddimah*. Di dalam *al-Muqaddimah*, Ibn Khaldun telah membangun teori-teorinya tentang sejarah, ilmu sosial, dan kebudayaan. Gaston Bouthoul secara anatomis telah mengkaji kandungan *al-Muqaddimah*. Menurutnya, ada tiga kajian besar yang terdapat dalam kitab *al-Muqaddimah*, yaitu **ilmu sejarah, sosiologi, dan ilmu politik** (Gaston Bouthoul, 1998: 35-36). Melihat kandungan *al-Muqaddimah* seperti itu, Cyril Glasse, telah menempatkan Ibn Khaldun sebagai **Bapak Historiografi**. Ibn Khaldun dalam pandangannya adalah seorang ahli sejarah yang bukan hanya mencatat peristiwa-peristiwa historis, tetapi lebih dari itu, ia telah berusaha mencermati sebab-sebab dan alasan-alasan yang menonjol yang menyebabkan terjadinya suatu proses sejarah (Cyril Glasse, 1996: 148-149).

1. Pengertian Sejarah.

Untuk memahami pengertian sejarah, Ibn Khaldun pada ungkapan pertama dan kedua menggunakan istilah *fann al-tarikh*. Adapun pada ungkapan yang ketiga, istilah tarikh disebutkan secara berdiri sendiri tanpa didahului dengan istilah *fann*. Dengan demikian, Ibn Khaldun menggunakan istilah *fann al-tarikh* dan *al-tarikh* untuk menunjuk pengertian sejarah. Secara bahasa kata *fann* berarti seni atau teknik, sedangkan secara istilah ia mengandung arti aplikasi praktis tentang teori-teori keilmuan yang diwujudkan melalui berbagai alat atau metode, dan dapat diperoleh melalui studi. Dengan demikian, istilah *fann* dapat dikatakan sebagai sesuatu yang mengarah pada penerapan teori-teori keilmuan. Adapun istilah *tarikh* dalam bahasa Arab mengandung arti rekaman suatu peristiwa tertentu pada masa tertentu yang sepadan dengan kata *history*. Dengan demikian, *fann al-trikh* berarti penerapan tentang teori-teori rekaman peristiwa masa lalu melalui metode sejarah (Toto Suharto, 2003: 80).

Fann al-tarikh dalam pandangan Ibn Khaldun mengandung dua pemahaman, yaitu **luar dan dalam**. Sejarah dalam pandangan Ibn Khaldun **bukan sekedar ceritera kronik tentang berbagai peristiwa masa lalu, tetapi sejarah juga berarti menyajikan kritik terhadap data dan berita yang ada, di samping analisis terhadap berbagai faktor yang menyebabkan terjadinya suatu peristiwa**. Pandangan inilah yang menyebabkan Ibn Khaldun dianggap sebagai puncak **sejarawan naratif interpretatif** di kalangan cendekiawan Arab. Oleh karena sejarah mengandung suatu penyelidikan kritis dan mencari kebenaran; suatu pengetahuan mendalam tentang '**bagaimana**' dan '**mengapa**' suatu peristiwa terjadi, maka sejarah menurut Ibn Khaldun dipandang sebagai bagian dari **hikmah** atau **filsafat**.

2. Penulisan Sejarah (Historiografi).

Menurut Ibn Khaldun (1986: 57-59), sejarah menurut wataknya memang bisa disusupi oleh kebohongan. Ada tujuh faktor yang menyebabkannya, yaitu:

(1) Adanya semangat **terlibat** (*tasyayyu'* atau *partisanship*) kepada pendapat-pendapat-pendapat dan mazhab tertentu. Apabila seorang sejarawan memiliki sikap ini, maka ia hanya akan menerima informasi sejarah yang menguntungkan pendapat mazhabnya. Semangat terlibat akan menutup mata seorang sejarawan untuk bertindak kritis. Ia hanya menerima segala informasi yang dapat memberinya keuntungan, walaupun informasi itu penuh dengan kebohongan.

(2) **Terlalu percaya kepada seseorang atau pihak penukil berita sejarah.** Padahal, sebelum berita itu diterima, sudah seharusnya terlebih dahulu dilakukan kritik ekstra berupa *ta'dil* dan *tarjih* atau *personality criticism*.

(3) **Tidak memiliki kemampuan untuk menangkap kebenaran dari apa yang dilihat atau didengar,** kemudian menyampaikan informasi diperolehnya atau observasi yang dilakukannya atas dasar perkiraan-perkiraan saja. Sejarawan dengan sikap ini tidak akan mampu menganalisa permasalahan dengan tepat. Hal ini mungkin saja terjadi karena kekurangan informasi atau karena kurang tajam pandangannya.

(4) Asumsi yang tidak beralasan terhadap kebenaran sesuatu. Sejarawan bersikap seperti ini biasanya disebabkan terlalu percaya kepada sumber informasi, sehingga ia tidak berpikir tentang kemungkinan kebenaran yang lainnya.

(5) Tidak mampu secara tepat menempatkan suatu peristiwa pada proporsi yang sebenarnya atau bagaimana kondisi-kondisi sesuai dengan realitas. Hal ini bisa terjadi karena adanya ambisi-ambisi, distorsi, atau kabur dan rumitnya peristiwa sejarah yang dihadapi. Sikap ini bisa menyebabkan terjadinya pemutarbalikan fakta sejarah, dan dengan tidak sengaja telah menyampaikan informasi yang tidak benar.

(6) Adanya fakta bahwa kebanyakan orang cenderung untuk mengambil hati orang-orang yang sedang berkuasa atau memiliki kekuasaan. Dengan memuji dan menyanjungnya, mereka hanya menyampaikan hal-hal yang baik-baik saja, sehingga informasi yang dipublikasikan menjadi tidak jujur dan menyimpang dari kebenaran. Sejarawan seperti ini biasanya ingin mencari muka, dengan tujuan mendapatkan keuntungan hanya untuk dirinya sendiri.

(7) Tidak mengetahui hukum-hukum dan watak-watak perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Setai peristiwa pada hakekatnya mempunyai watak khas dan kondisi-kondisi yang melebur di dalamnya. Apabila seorang sejarawan mengetahui hukum-hukum dan watak-watak suatu peristiwa, maka pengetahuan itu sesungguhnya dapat membantunya dalam membedakan yang benar dan yang salah. Pengetahuan ini lebih efektif dalam memeriksa informasi sejarah secara kritis. Oleh karena itu, sebab ketujuh ini merupakan sebab terpenting, meskipun diletakkan pada urutan terakhir.

Lebih lanjut, seperti dikatakan Zainab al-Khudairi (1987:48-49), masih ada dua sebab kesalahan sejarawan yang dikemukakan Ibn Khaldun dalam ketujuh urutan di atas, tetapi tidak terdapat dalam pendahuluan *al-Muqaddimah*. *Pertama*, seringkali para sejarawan terjatuh ke dalam kesalahan pada pemahaman berita dan peristiwa, karena mereka terlalu mendasarkan diri kepada penukilan semata (*isnad*), terlepas apakah berita itu benar atau salah. Mereka tidak mengembalikannya kepada asal-usulnya. Mereka juga tidak

mampu menganalogikannya dengan peristiwa-peristiwa yang serupa. Mereka juga tidak mengujinya dengan ukuran hikmahnya, dan berhenti pada watak-watak yang ada dan memperkuat penelitian dan pengkajian terhadap berita itu saja, sehingga mereka menyimpang dari kebenaran.

Sebab yang *kedua* adalah penganalogan secara mutlak masa lalu atas masa kini. Dalam kaitan ini Ibn Khaldun mengatakan bahwa kadang-kadang si pendengar mendengar banyak berita orang-orang masa lalu dan kurang memahami perubahan keadaan. Maka berita itupun ia serupakan dengan apa yang ia ketahui dan ia samakan dengan apa yang ia saksikan, padahal kadang-kadang perbedaan antara keduanya jauh sekali. Akibatnya ia pun terjatuh ke dalam jurang kekeliruan. Oleh karena itu, para sejarawan harus menyadari terjadinya perkembangan dan perubahan pada segala sesuatu yang ada dalam masa lalu. Apabila masa kini hendak dianalogikan dengan masa lalu, hendaknya disadari adanya perbedaan dan persamaan antara kedua masa itu. Pengabaian terhadap hal tersebut akan membuat orang terjatuh pada kesalahan yang fatal.

Beberapa kesalahan sejarawan seperti dikemukakan oleh Ibn Khaldun di atas, menurut 'Ashi (Toto Suharto, 2003: 160) sebenarnya dapat dikelompokkan ke dalam empat poin utama, yaitu:

(1) Tidak berpegang kepada prinsip **obyektifitas** (*maudhui'yyat*), baik dari sisi periwayat maupun dari sisi yang menyampaikannya kembali.

(2) Tidak memperhatikan **hukum-hukum alam** (*qawanin al-thabi'ah*). Seorang sejarawan seharusnya memiliki pertimbangan, apakah informasi yang disampaikan itu mungkin terjadi atau tidak mungkin.

(3) Tidak mengetahui **hukum-hukum perubahan sosial** (*laws of social change*) yang berkaitan dengan *thabai' al-'umran*.

(4) **Kebingungan** di dalam menentukan tujuan-tujuan sejarah. Seorang sejarawan hendaknya mengetahui situasi zamannya, sebab setiap karya sejarah pada intinya merupakan gambaran atau perspektif manusia terhadap sejarah pada waktu itu.

Dengan dikemukakannya beberapa kesalahan sejarawan oleh Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah*, sesungguhnya Ibn Khaldun telah merintis apa yang disebut sebagai sejarah ilmiah (*scientific history*). Sejarah seperti ini pernah dicetuskan oleh Leopold van Ranke (1795-1886) pada abad 19 di Jerman, dan dengan demikian berarti Ibn Khaldun telah mendahului Ranke. Di tangan Ibn Khaldun, sejarah menjadi sesuatu yang rasional, faktual, dan bebas dari unsur mitos dan takhyul. Ibn Khaldun telah menggambarkan manusia apa adanya. Ibn Khaldun mampu menahan diri untuk tidak melebih-lebihkan pihak yang disukainya, disamping juga tidak merendahkan pihak yang dibencinya (Maarif, 1996: 25-26).

Menurut wataknya, *sejarah* bisa memuat kebohongan disebabkan karena hal berikut: (1) adanya **semangat terlibat** (*tasyayyu'*, *partisanship*) kepada pendapat dan mazhab, (2) **terlalu percaya** kepada sumber (orang) tertentu, (3) **tidak memahami maksud yang sebenarnya**, (4) **asumsi yang tidak berasalan** terhadap kebenaran sesuatu hal, (5) **tidak memahami realitas yang sebenarnya**, (6) **adanya laporan yang abs** (asal bapak senang), dan (7) **ketidaktahuan akan watak yang muncul dalam setiap peradaban** (Ibn Khaldun, 1986: 58).

Metode sejarah yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun meliputi **empat** tahap. Menurutnya dalam penelitian sejarah membutuhkan: (1) **sumber** yang beragam, (2) **pengetahuan** yang bermacam-macam, (3) **perhitungan** yang tepat dan ketekunan, dan (4) **memeriksa** sumber-sumber yang dipakai secara teliti (Ibn Khaldun, 1986: 12-13).

Keempat persyaratan yang dikemukakan oleh Ibnu Khaldun tersebut sepadan dengan tahap-tahap penelitian yang dikemukakan oleh para ahli sejarah yang datang kemudian, yang disebut metode sejarah kritis, yang meliputi empat tahap, yaitu: heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan penulisan.

Pertama, heuristik, yaitu kegiatan mengumpulkan sumber-sumber sejarah yang berkaitan dengan peristiwa tertentu sebagai bahan studi. *Kedua*, kritik sumber, yaitu kegiatan untuk mengetahui otentisitas dan integritas suatu sumber, yang meliputi kritik eksternal dan internal. Kritik eksternal (otentisitas) adalah usaha untuk mengetahui keaslian suatu sumber dilihat dari sumber itu sendiri bukan dilihat dari isinya. Kritik internal (kredibilitas) adalah pengujian terhadap isi sumber. Untuk membantu tahap ini, seseorang harus mengetahui kompetensi yang dimiliki oleh penulis. *Ketiga*, interpretasi atau penafsiran, merupakan tahap sintesis atas temuan-temuan dari penelitian, atau merupakan seleksi atas bahan-bahan yang ditemukan dalam rangka rekonstruksi atas apa yang terjadi. *Keempat*, penulisan sejarah atau historiografi. Penulisan ini merupakan rekonstruksi yang imajinatif berdasarkan tiga langkah yang mendahuluinya.

3. Filsafat Sejarah

Filsafat sejarah dalam pengertian yang paling sederhana adalah tinjauan terhadap peristiwa-peristiwa sejarah secara filosofis untuk mengetahui faktor-faktor essensial yang mengendalikan perjalanan peristiwa-peristiwa historis itu, untuk kemudian mengikhtisarkan hukum-hukum umum yang tetap, yang mengarahkan perkembangan berbagai bangsa dan negara dalam berbagai masa dan generasi. Dalam kasus yang demikian, filsafat sejarah merupakan wawasan atau penilaian seorang sejarawan atau filosof terhadap sejarah. Menurut F.

Laurent, bahwa sejarah tidak mungkin hanya merupakan seperangkat rangkaian peristiwa yang terjadi tanpa tujuan atau makna. Laurent dalam hal ini memilih Allah sebagai pengendali jalannya sejarah (Zainab al-Khudhairi, 1987:54).

Sementara **W.H. Walsh** menyatakan bahwa sebelum mendefinisikan filsafat sejarah hendaknya lebih dahulu memperhatikan masalah penting, yaitu bahwa kata **sejarah** sendiri mengandung **dua makna**. Sejarah kadang-kadang diartikan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lalu, dan kadang-kadang diartikan pula dengan penuturan seseorang tentang peristiwa-peristiwa tersebut. Dengan demikian terdapat dua kemungkinan ruang lingkup filsafat sejarah: pertama, kajian sejarah dapat membahas bentuk tradisionalnya, yaitu perjalanan sejarah dan perkembangannya; dan kedua, dapat diartikan pula dengan pikiran filosofis tentang dirinya. Dalam kasus yang demikian ini filsafat sejarah mengandung dua perangkat problema filosofis, pertama yaitu aspek kontemplatif atau spekulatif, dan kedua yaitu aspek analitis.

Para ahli sejarah berbeda pendapat mengenai batasan faktor utama yang mengendalikan perjalanan sejarah. Beberapa di antara mereka ada yang mengatakan bahwa Allah-lah faktor satu-satunya yang mengendalikan perjalanan sejarah. Sementara sebagian lainnya mengatakan bahwa tokoh-tokoh yang pahlawanlah yang membuat dan menggerakkan sejarah, dan pemikir-pemikir lainnya berkata bahwa faktor utama yang menggerakkan sejarah adalah faktor ekonomi, dan faktor ini kadang-kadang merupakan faktor satu-satunya.

Apakah sejarah atau kondisi-kondisi historis merupakan realitas obyektif yang mandiri dari akal manusia, dari konsepsinya, dan dari tindakan-tindakannya? Ataukah dalam hal ini ada suatu determinisme sejarah yang paripurna dan memaksakan dirinya dari luar terhadap manusia yang membuat sejarah dan mengendalikan perjalanannya? Menurut Huwaidi kaum materialis mempercayai pendapat yang pertama. Mereka menunjukkan segala perubahan historis pada kondisi ekonomi dan bentuk serta sarana produksi dalam masyarakat. Lebih jauh lagi mereka menyatakan tentang adanya determinisme historis. Pendapat yang kedua yang dipegangi kaum idealis yang menolak determinisme sejarah dan menyatakan bahwa manusialah yang menggerakkan sejarah (al-Khudhairi, 1987:55).

Menurut **Ibn Khaldun**, masyarakat adalah makhluk historis yang hidup dan berkembang sesuai dengan hukum-hukum yang khusus berkenaan dengannya. Hukum-hukum tersebut dapat diamati dan dibatasi lewat pengkajian terhadap sejumlah fenomena sosial. Ibn Khaldun berpendapat bahwa '*ashabiyah*' merupakan **asas berdirinya suatu negara** dan **faktor ekonomi** adalah faktor **terpenting** yang menyebabkan terjadinya **perkembangan masyarakat**. Apabila ditinjau dari aspek ini, Ibn Khaldun

dapat dipandang sebagai salah seorang penyeru **materialisme sejarah** (al-Khudhairi, 1987:62).

Berkenaan dengan pendapatnya di atas, Ibn Khaldun bersesuaian dengan **aliran sejarah sosial** yang berpendapat bahwa fenomena-fenomena sosial dapat diinterpretasikan, dan teori-teorinya dapat diikhtisarkan dari fakta-fakta sejarah. Tokoh-tokoh aliran ini pada zaman modern di antaranya adalah Jean Bodin dan **Vico**. Selanjutnya, ia pun sefaham dengan aliran ekonomi, yang menginterpretasikan sejarah secara materialis dan menguraikan fenomena-fenomena sosial secara ekonomi serta merujukkan setiap perubahan dalam masyarakat dan fenomena-fenomenanya pada faktor-faktor ekonomi. Tokoh yang terkenal dari aliran ini adalah Karl Marx.

Meskipun dari aspek ini Ibn Khaldun dapat dipandang sebagai seorang tokoh dari se-aliran dengan faham materialis, namun ia tidak meninjau fenomena-fenomena sosial dan perubahan historis hanya dari aspek ekonomi saja. Ibn Khaldun pun meninjau dari sudut faktor-faktor lainnya dan lebih menekankan faktor-faktor lain ini. Ibn Khaldun pun sefaham dengan **aliran geografis** yang memandang manusia sebagai **putera alam** lingkungan dan kondisi-kondisi alam di sekitarnya. Menurut pendapat yang terakhir ini **lingkungan alamlah yang membentuk masyarakat-masyarakat dan kebiasaan-kebiasaan**. Namun pandangan ini kini tidak lagi diterima, sebab kini terbukti bahwa selain dipengaruhi oleh lingkungan, manusia juga mempengaruhi lingkungan. Jadi antara keduanya terjadi interaksi. Dari sini dapat dinyatakan bahwa Ibn Khaldun pun berafiliasi dengan aliran terakhir ini, karena ia menyatakan tentang adanya dampak alam kehidupan masyarakat, meski ia tidak menyatakan bahwa dampak alam tersebut merupakan faktor satu-satunya.

4. Teori Perkembangan

Menurut Ibn Khaldun **setiap fenomena sosial tunduk pada hukum perkembangan**, bahkan perkembangan dalam fenomena-fenomena sosial lebih gamblang tinimbang dalam fenomena-fenomena alam, serta segala sesuatu dalam masyarakat manusia selalu berubah (al-Khudhairi, 1987:79). **Gerak**, menurut Ibn Khaldun terkandung dalam watak segala sesuatu. Ibn Khaldun misalnya **menyerupakan umur negara dengan kehidupan manusia**. Di sini Ibn Khaldun bermaksud untuk menyatakan bahwa negara terus berkembang, sebab kehidupan itu sendiri berada dalam gerak dan perkembangan yang berkesinambungan. Peningkaran terhadap perkembangan berarti peningkaran terhadap kehidupan. **Perkembangan** menurut Ibn Khaldun mempunyai **corak dialektis, yakni bahwa sejak penciptaannya, dalam diri makhluk hidup telah terkandung benih-benih kematian dan**

perkembangan yang tidak dapat dihentikan, dan akan menuju pada kematian yang pasti (al-Khudhairi, 1987:79).

Perkembangan menurut Ibn Khaldun tidaklah berupa **lingkaran dan garis lurus, melainkan berbentuk spiral**. Sebagai contoh misalnya, adalah perkembangan negara. Negara mana pun, setiap kali mencapai puncak kejayaan dan kebudayaannya, akan memasuki masa senja dan mulai mengalami keruntuhan untuk digantikan negara baru. Negara baru ini **tidak bermula dari nol**, tetapi mengambil peninggalan negara yang lama, melengkapinya, menciptakan kebudayaan yang lebih maju yang berbeda dari kebudayaan negara sebelumnya, meski perbedaan ini tidak tampak sehingga sulit diamati. Namun dengan berulangkalnya daur ini berlangsung, perbedaan tersebut akan tampak makin jelas.

Sebagian para penulis berpendapat bahwa daur perkembangan versi Ibn Khaldun ini akan **mengakibatkan tiadanya kemajuan**. Karena hal ini berarti bahwa **pada waktu suatu masyarakat berbudaya mengalami kehancuran, maka daur perkembangan bermula lagi dari masyarakat primitif**, yakni kembali ke belakang yang lebih sederhana. Dalam menjawab pendapat di atas, M.A. Lahbabi menyatakan bahwa dalam kenyataannya, masyarakat maju yang lenyap, lebih maju dari segi materi saja dibanding masyarakat primitif. Oleh karena itu **kehidupan primitif bukanlah merupakan kehancuran atau kehilangan pencapaian-pencapaian kultural, melainkan merupakan pemurnian tradisi dan adat kebiasaan, dan ia merupakan gerak kembali pada keperwiraan, kedermawanan, dan keberanian**. Sesuai dengan interpretasi yang demikian ini, maka **kebudayaan perkotaan dengan segala kemewahan dan mewarnainya adalah pertanda keruntuhan masyarakat dari segi nilai-nilai** (al-Khudhairi, 1987:83).

Mengenai faktor-faktor apa saja yang **mengendalikan perkembangan**, Ibn Khaldun menempatkan **agama** sebagai salah satunya. Sejalan dengan pendapat ini, Vico, mengatakan bahwa agama adalah juga sebab perkembangan pada masa di mana agama memainkan peran yang dominan dalam kehidupan. Sedang Thomas Henry Buckle berpendapat bahwa pada abad ke-19, **ilmu pengetahuan**-lah yang dijadikan sebagai asas perkembangan sejarah. Selanjutnya terdapat pula para ahli yang mencoba mengkaji sejarah kenyataan-kenyataan ekonomi dan memandang kehidupan ekonomi sebagai faktor yang mengendalikan perkembangan sejarah.

Pertama, ekonomi. Ibn Khaldun berpendapat bahwa antara fenomena-fenomena sosial dengan fenomena lainnya saling berkaitan. Fenomena-fenomena ekonomi, memainkan peranan yang penting dalam perkembangan kebudayaan, dan mempunyai dampak yang besar atas eksistensi negara dan perkembangannya. Baginya faktor ekonomi sebagai faktor terpenting yang menggerakkan sejarah. Aspek ekonomilah yang menentukan watak kehidupan

sosial. Meskipun demikian, Ibn Khaldun tidak dapat dipandang sebagai seorang pemikir materialis murni, karena ia kadang-kadang menempatkan faktor-faktor mental lebih dominan dalam mempengaruhi perkembangan manusia (al-Khudhairi, 1987:119).

Kedua, alam. Ibn Khaldun juga menyatakan adanya dampak alam atas individu-individu dan masyarakat. Menurut Ibn Khaldun, lingkungan fisik besar dampaknya terhadap masyarakat manusia, sebab sampai ke batas tertentu watak masyarakat dipengaruhi bumi, posisinya, peringkat kesuburannya, jenis hasil bumi yang dihasilkannya dan bahan-bahan mentah yang dimilikinya. Ini berarti bahwa alam membatasi kegiatan manusia dan menciptakan batas-batas apa yang dilakukannya. Selain itu, alam juga mempengaruhi sifat-sifat fisik dan psikisnya, dan bahkan juga mempengaruhi kehidupan kulturalnya. Atas dasar itu, Ibn Khaldun menyimpulkan bahwa kebudayaan tidak mungkin ada kecuali di kawasan-kawasan tertentu, tidak yang lainnya (al-Khudhairi, 1987:89).

Ketiga, agama. Ibn Khaldun, demikian dikatakan Gaston Bouthoul, dalam kedudukannya sebagai seorang Muslim, berpendapat tentang adanya pengarahan Ilahi yang mengendalikan hukum-hukum yang mengarahkan berbagai fenomena. Hal ini tidak bertentangan dengan pengakuan tentang adanya berbagai faktor yang mengendalikan perjalanan dan perkembangan kehidupan sosial dan sejarah, misalnya saja faktor ekonomi, alam, dan hukum-hukum determinisme sejarah. Sebab pengarahan Ilahi berada pada segala sesuatu dan mampu menguak perjalanan segala sesuatu (al-Khudhairi, 1987:97).

Hubungan antara Allah dan alam manusia diuraikan Ibn Khaldun secara luas. Menurut Ibn Khaldun hubungan antara Allah dan alam manusia tampak pada setiap ruang dan waktu. Kata Ibn Khaldun 'Allah menjadikan segala sesuatu yang ada dalam alam untuk manusia dan sebagai anugerah kepadanya. Ia menjadikan segala sesuatu yang ada di antara langit dan bumi bagi manusia dan menundukkan laut dan segala hewan baginya pula. Kekuasaan manusia terentang di atas seluruh alam dan segala isinya sehingga Allah menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya' (al-Khudhairi, 1987:97).

Mengenai dampak agama atas kehidupan sosial dan perkembangannya Ibn Khaldun mengatakan sangat baik bagi perkembangan manusia. Menurutnya apabila hukum-hukum itu adalah hukum-hukum yang ditentukan oleh Allah dengan perantaraan seorang pembuat hukum agama (yakni nabi atau rasul), maka pemerintahan disebut berdasarkan agama. Pemerintahan yang demikian menurutnya sangat berguna sekali baik untuk kehidupan di dunia maupun untuk kehidupan di akhirat (al-Khudhairi, 1987:98). Meskipun kehidupan sosial bisa berlangsung tanpa ada agama, namun agama-agamalah

yang mendorong ke depan dan menjadikan kehidupan sosial menjadi lebih utama.

5. Hukum Determinisme Sejarah

Pertama, hukum **kausalitas**. Menurut Ibn Khaldun hukum kausalitas adalah salah satu dari tiga hukum determinisme sejarah. Dua hukum lainnya adalah hukum **peniruan** dan hukum **perbedaan**. Determinisme adalah keyakinan bahwa segala sesuatu terjadi karena suatu kausa atau berbagai kausa, dan semuanya itu tidak mungkin terjadi dalam bentuk yang berbeda, kecuali apabila terjadi perbedaan di dalam kausa-kausanya.

Pengkajian sejarah, seperti menurut Edward Carr dalam karyanya *What is history?* Adalah pengkajian kausa-kausanya. Sementara menurut Herodotus, tujuan pengkajian sejarah adalah untuk meneliti kausa-kausanya. Namun setelah Herodotus, Sang Bapak Sejarah itu, tidak ada lagi ahli yang mengambil hukum kausalitas dalam penelitian historis, sehingga sampai pada Thucydides pun tidak memiliki gambaran yang jelas tentang kausalitas. Hukum kausalitas ini diterapkan pada sejarah oleh seorang pemikir Prancis, yaitu Montesquieu. Ia berpendapat bahwa perilaku orang selalu mengikuti hukum-hukum tertentu (al-Khudhairi, 1987: 109).

Ibn Khaldun mengatakan: "Ketahuilah! Kiranya Allah menunjukkan kami dan anda ke jalan yang benar! Sesungguhnya kita melihat alam ini, dengan segala makhluk yang ada di dalamnya, dalam keadaan teratur, kukuh, dan terjalin antara sebab dan akibatnya. Kaitan antara satu makhluk ke makhluk lainnya dan perubahan sebagian wujud ke wujud yang lain tidaklah menyiratkan keajaiban-keajaibannya dan tidak mengakhiri tujuannya. Sementara dalam uraiannya bahwa bilamana ketuaan telah menimpa suatu negara maka ia tidak dapat dihindari, Ibn Khaldun berkata: "Di muka telah kami katakan satu persatu penyebab-penyebab yang mengantarkan pada ketuaan dan juga telah kami kemukakan bahwa yang demikian itu juga menimpa negara. Semuanya itu merupakan hal yang alamiah baginya. Ketuaan merupakan penyakit kronis yang tidak dapat disembuhkan dan dihilangkan, sebab ia merupakan hal yang alamiah dan hal-hal yang alamiah tidak dapat diganti (Zainab al-Khudhairi, 1987:109).

Kedua, **peniruan**. Menurut Ibn Khaldun, ada dua hukum dalam masyarakat yang selalu bertentangan yang dapat disebut hukum peniruan dan perbedaan. Ibn Khaldun mengatakan: "Berita-berita, bilamana semata-mata didasarkan pada penuturan dan tidak dikuatkan oleh pokok-pokok kebiasaan, prinsip-prinsip politik, watak kebudayaan, kondisi-kondisi masyarakat manusia, dan berita-berita yang dialami dan masa kini tidak diperbandingkan dengan berita-berita masa lalu, maka berita-berita tersebut kadang-kadang

tidak dapat dipercaya dan membuat kaki tergelincir... Seringkali para sejarawan, ahli tafsir, dan tokoh-tokoh penutur terjatuh dalam kesalahan pada berita dan peristiwa. Ini terjadi karena mereka hanya mendasarkan diri pada penukilan semata, baik yang salah maupun yang benar. Mereka tidak mengembalikannya pada asal-usulnya. Mereka juga tidak menganalogikannya dengan peristiwa-peristiwa yang serupa. Masa yang lampau adalah lebih menyerupai masa yang akan datang (al-Khudhairi, 1987:113).

Dengan demikian menurut Ibn Khaldun dari sebagian aspek semua masyarakat manusia adalah sama. Kesamaan ini ditunjukkan Ibn Khaldun pada kesatuan pikiran manusia, yaitu kesatuan seperti halnya telah diuraikan para filosof metafisika Yunani dan Arab. Jadi tidaklah ada perbedaan di antara jiwa manusia. Sedang apabila terjadi perbedaan, maka hal itu kadang-kadang terjadi karena keistimewaan yang dianugerahkan Allah kepada para nabi dan wali.

Peniruan menurut Ibn Khaldun merupakan suatu hukum yang umum. Peniruan ini mendorong gerak perkembangan ke depan, sebab kadang-kadang peniruan merupakan peniruan terhadap hal yang lebih baik. Apa yang disampaikan Ibn Khaldun mengingatkan pada hukum imitasi yang dikemukakan oleh seorang pemikir Prancis yang bernama Tarde (al-Khudhairi, 1987:114).

Ketiga, hukum perbedaan. Hukum perbedaan juga merupakan salah satu hukum determinisme sejarah. Hukum ini bersama-sama dengan hukum kausalitas dan hukum peniruan merupakan tiga serangkai yang menjadi dasar determinisme Ibn Khaldun. Masyarakat-masyarakat menurut Ibn Khaldun, tidaklah sama secara mutlak, tetapi di antara masyarakat itu terdapat perbedaan-perbedaan yang harus diketahui para sejarawan. Ia mengatakan: "Salah satu sumber kesalahan lagi yang samar-samar dalam penulisan sejarah ialah mengabaikan perubahan yang terjadi pada keadaan zaman dan manusia dengan berjalannya masa dan perubahan waktu" (al-Khudhairi, 1987:115).

Menurut Ibn Khaldun bahwa perbedaan antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya timbul dari upaya peniruan. Keadaan yang demikian ini juga berlaku pada negara, dimana negara yang muncul belakangan, akan berupaya meniru negara sebelumnya. Hal ini tidak akan terjadi kecuali jika terdapat suatu landasan yang membedakan antara keduanya, sementara upaya-upaya peniruan yang terus menerus akhirnya akan membuat terjadinya perbedaan secara total. Mengapa? Ini karena si peniru hanya mengambil apa yang ia kagumi dan kemudian melengkapinya, sehingga muncul jalinan baru yang agak berbeda dari apa yang ia tiru. Menurut Ibn Khaldun, perbedaan antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya juga terjadi karena faktor-faktor geografis, fisik, ekonomi, politik, adat kebiasaan, tradisi, dan agama (al-Khudhairi, 1987:116).

BAB XV

MURTADHA MUTAHHARI (1919-1979)

A. Pendahuluan

Pandangan suatu aliran pemikiran mengenai masyarakat dan sejarah, serta pendekatan khususnya terhadap ke dua hal tersebut, memegang peranan menentukan dalam ideologinya. Darin sudut pandang ini, sangat penting, dalam konteks pandangan dunia Islam, menyoroti pendekatan Islam terhadap masyarakat dan sejarah. Pemikiran mengenai masyarakat dan sejarah merupakan suatu topik yang patut ditelaah dengan semestinya. Karena masalah-masalah kemasyarakatan dan kesejarahan saling terkait erat, maka perlu mendapatkan pembahasan dalam sebuah buku. Atas dasar pikiran yang demikian, Mutahhari kemudian menulis buku dengan judul “Masyarakat dan Sejarah” (Mutahhari, 1986: 5).

B. Riwayat Hidup

Murtadha Mutahhari lahir 2 Februari 1919 dari keluarga yang saleh di Khurasan. Ayahnya Hujjatul Islam Muhammad Husein Mutahhari, terkenal sebagai alim yang dihormati. Ia dibesarkan dalam asuhan ayahnya yang bijak sampai usia 12 tahun. Pada bulan Ramadhan 1356 H, ia hijrah ke Qum dan belajar di bawah bimbingan dua Ayatullah kenamaan, yaitu Ayatullah Boroujerdi dan Ayatullah Khumaeni. Selagi menjadi mahasiswa, ia menunjukkan minat yang besar pada filsafat dan ilmu pengetahuan modern.

Guru utamanya di bidang filsafat adalah Allamah Thabathabai, seorang ulama besar penghasil berbagai karya filsafat dan penyusun tafsir al-Quran yang berwibawa, al-Mizan. Dalam usia 36 tahun, ia sudah mengajar logika, filsafat, dan fikih di Fakultas Teologia Universitas Teheran. Keluasan ilmunya tampak pada nama-nama kuliah yang diasuhnya: Fikih, al-Ushul, Ilmu Kalam, al-Irfan (Tasawuf), Logika, dan Filsafat. Ia syahid pada 2 Mei 1979 oleh berondongan peluru beberapa orang pemuda dan kelompok Furqan.

C. Pemikiran Murtadha Mutahhari

1. Pengertian Sejarah

Menurut Murtadha Mutahhari (1986:65), sejarah dapat didefinisikan dalam tiga cara:

Pertama, pengetahuan tentang kejadian-kejadian, peristiwa-peristiwa, dan keadaan-keadaan kemanusiaan di masa lampau dalam kaitannya dengan kejadian-kejadian masa kini. Semua situasi, keadaan, peristiwa, dan episode yang terjadi pada masa kini, dinilai, dilaporkan, dan dicatat sebagai hal-hal yang terjadi hari ini oleh surat kabar-surat kabar. Namun demikian, begitu waktunya berlalu, maka semua hal itu larut bersama masa lalu dan menjadi bagian sejarah. Jadi, **sejarah adalah pengetahuan tentang peristiwa-peristiwa, kejadian-kejadian, dan keadaan-keadaan kemanusiaan di masa lampau.** Biografi-biografi, catatan-catatan tentang peperangan dan penaklukan, dan semua babad semacam itu, yang disusun pada masa lampau, atau di masa kini, adalah termasuk dalam kategori ini.

Pengertian sejarah seperti dikemukakan di atas, apabila ditelusuri lebih jauh meliputi empat hal: (1) **sejarah merupakan pengetahuan tentang sesuatu berupa pengetahuan tentang rangkaian episode pribadi atau individu**, bukan merupakan pengetahuan tentang serangkaian hukum dan hubungan umum; (2) **sejarah merupakan suatu telaah atas riwayat-riwayat dan tradisi-tradisi**, bukan merupakan disiplin rasional; (3) **sejarah merupakan pengetahuan tentang mengada (*being*)**, bukan pengetahuan tentang menjadi (*becoming*); dan (4) **sejarah berhubungan dengan masa lampau**, bukan masa kini. Tipe sejarah ini menurut Mutahhari disebut sebagai **sejarah tradisional (*tarikh naqli*)** atau **sejarah yang ditransmisikan (*transmitted history*)**.

Kedua, sejarah merupakan pengetahuan tentang hukum-hukum yang tampak menguasai kehidupan masa lampau, yang diperoleh melalui penyelidikan dan analisis atas peristiwa-peristiwa masa lampau. Dalam hal ini, bahan-bahan yang menjadi urusan sejarah tradisional, yakni peristiwa-peristiwa dan kejadian-kejadian masa lampau, adalah bahan dasar untuk kajian ini. Kajian atau telaah terhadap sejarah dalam pengertian ini, yang berupa peristiwa-peristiwa dan kejadian-kejadian, adalah sama halnya dengan bahan-bahan yang dikumpulkan oleh seorang ilmuwan, yang selanjutnya dianalisis dan diselidiki di laboratorium **guna menemukan hukum-hukum umum** tertentu. Sejarawan, dalam upaya menganalisis ini, berusaha **mengungkapkan sifat sejati peristiwa-peristiwa sejarah tersebut serta hubungan sebab-akibatnya**, dan akhirnya dapat menemukan hukum-hukum yang bersifat

umum dan berlaku pada semua peristiwa yang serupa. Sejarah dalam pengertian ini menurut Mutahhari disebut sebagai **sejarah ilmiah**.

Meskipun obyek penelitian dan bahan pokok sejarah ilmiah adalah episode-episode dan peristiwa-peristiwa masa lampau, tetapi hukum-hukum yang disimpulkannya tidak hanya terbatas pada masa lampau. Hukum-hukum tersebut dapat digeneralisasikan sehingga dapat diterapkan pada masa kini dan mendatang. Segi sejarah ini menjadi sangat bermanfaat dan menjadi salah satu sumber pengetahuan bagi manusia untuk memproyeksikan dan memperkirakan masa depan.

Perbedaan tugas seorang peneliti dalam bidang sejarah ilmiah dan tugas seorang peneliti dalam ilmu pengetahuan alam sangat jelas. Bahan penelitian seorang ilmuwan dalam bidang kealaman adalah berupa rantai kejadian nyata dan dapat dibuktikan. Oleh karena itu, seluruh penyelidikan, analisis, dan hasilnya, dapat dilihat. Sementara itu, bahan kajian penelitian seorang sejarawan ada di masa lampau dan tidak ada di masa sekarang. Bahan yang dikaji seorang sejarawan adalah setumpuk catatan tentang rangkaian peristiwa masa lampau. Seorang sejarawan adalah seperti seorang hakim di pengadilan, yang memutuskan suatu perkara atas dasar bukti-bukti dan petunjuk-petunjuk yang ada padanya. Dengan demikian, analisis seorang sejarawan bersifat logis dan rasional, bukan berdasarkan bukti-bukti dari luar yang dapat diuji kebenarannya.

Seorang sejarawan melakukan analisisnya di laboratorium pikiran dan akal, dengan peralatan logika dan penyimpulan, bukan di laboratorium fisik lahiriah dengan penelitian observasi dan pengukuran. Karena itu, pekerjaan seorang sejarawan lebih dekat dengan pekerjaan seorang filosof ketimbang pekerjaan seorang ilmuwan. Apa yang dikatakan Mutahhari ini sejalan dengan pernyataan yang dikemukakan oleh Croce ketika mengatakan bahwa sejarah adalah bentuk tertinggi dari filsafat. Bagi Croce, perbuatan berpikir adalah filsafat dan sekaligus sejarah pada waktu yang bersamaan. Karenanya, sejarah identik dengan tindakan berpikir itu sendiri. Dari paradigma ini kemudian lahir rumusan tentang identiknya sejarah dengan filsafat (Ahmad Syafii Maarif, 2003: 35).

Ketiga, filsafat sejarah (kesejarahan) didasarkan pada **pengetahuan tentang perubahan-perubahan bertahap yang membawa masyarakat bergerak dari satu tahap ke tahap yang lain**. Filsafat sejarah membahas tentang **hukum-hukum yang menguasai perubahan-perubahan** ini. Dengan kata lain, filsafat sejarah adalah ilmu tentang **proses menjadinya** (*becoming*) masyarakat, bukan hanya tentang maujudnya (*being*) saja.

Filsafat sejarah, sebagaimana sejarah ilmiah, membahas yang umum, bukan yang khusus. Filsafat sejarah bersifat rasional (*'aqli*), bukan tradisional (*naqli*). **Filsafat sejarah merupakan pengetahuan tentang menjadinya**

masyarakat, bukan tentang maujudnya. Namun perlu dicatat, bahwa penggunaan atau pemakaian istilah filsafat 'sejarah', hendaknya tidak semata diartikan bahwa filsafat sejarah hanya berhubungan dengan masa lampau. Sebaliknya, filsafat sejarah merupakan **telaah tentang arus menerus yang berasal dari masa lampau dan terus mengalir menuju masa mendatang**. Waktu, dalam menelaah tipe masalah ini, tidak boleh dianggap hanya sebagai suatu bejana (yang diisi oleh kenyataan sejarah), tetapi harus pula dipandang sebagai salah satu dimensi kenyataan ini (Murtadha Muthahhari, 1986: 71).

2. Sejarah Ilmiah

Sebagaimana telah disebutkan di atas, sejarah ilmiah didasarkan pada sejarah tradisional. Sejarah tradisional memberikan bahan untuk laboratorium sejarah ilmiah. Dengan demikian, pertama, harus diselidiki dengan sempurna **apakah kandungan sejarah tradisional itu otentik dan dapat dipercaya**. Apabila tidak dapat dipercaya, maka seluruh penelitian dan kesimpulan ilmiah atas hukum-hukum yang menguasai masyarakat-masyarakat masa lampau akan sia-sia dan tidak bermakna.

Apabila sejarah tradisional itu dapat dipercaya, dan bahwa hakikat dan kepribadian masyarakat itu tak tergantung pada individu, maka penyimpulan atas hukum-hukum umum peristiwa-peristiwa dan episode-episode sejarah akan bergantung pada hipotesis bahwa hukum sebab-akibat atau ketentuan sebab-akibat, menguasai lingkup kegiatan manusia. Tanpa menerima hal ini, maka hukum-hukum sejarah tak dapat digeneralisasikan, begitu pula, takkan bisa muajud sistem teratur apapun dalam hukum-hukum semacam itu.

3. Filsafat Sejarah Islam

Menurut Muthahhari untuk mengetahui pandangan suatu aliran pemikiran mengenai sifat sejarah, bisa digunakan ukuran tertentu yang dapat membantu, sehingga dapat memastikan pendekatannya terhadap berbagai **gerakan sejarah** dan peristiwa. Untuk itu, ia mengajukan beberapa ukuran yang dipandang tepat untuk telaah tersebut. Sebelum menggunakan ukuran tersebut dan sebelum menerapkannya untuk menentukan pandangan Islam, perlulah kiranya untuk menunjukkan bahwa ada sejumlah prinsip dalam al-Quran yang menurutnya dapat dijadikan pondasi ruhani dan pemikiran masyarakat. Al-Quran dengan jelas mengatakan bahwa **nasib manusia tidak pernah berubah kecuali apabila ia mengubah sikap mental dan keruhaniannya** (al-Quran 13:11). Menurut Muthahhari, ayat ini dengan jelas **menafikan teori determinisme ekonomi sejarah**.

a. Strategi Dakwah

Menurut Muthahhari, Islam tidak memandang moralitas hanya sebagai cita-cita damai, keyakinan melalui cara-cara damai dan lembut, dan cinta kasih, seperti yang ditekankan dalam agama Kristen, Islam menyatakan bahwa kadang-kadang kekuatan juga adalah moral. Dengan alasan ini juga, Islam memandang **perjuangan melawan kezaliman sebagai suatu tugas suci, dan dalam keadaan-keadaan tertentu, berjihad, yang berarti perjuangan bersenjata, adalah wajib.**

Muthahhari juga berpendapat, bahwa **konfrontasi kekerasan dengan kelompok penentang kemajuan adalah sebagai alternatif yang kedua,** bukan yang pertama. Alternatif pertama yang harus dilakukan adalah melalui **komunikasi keyakinan rasional (*al-hikmah*) dan pemaparan moral (*al-mau'idhah*)** (lihat al-Quran surat 16: 125). Konfrontasi dengan kekuatan-kekuatan anti-kemajuan melalui tindakan kekerasan, secara moral, hanya dibenarkan apabila metode-metode keyakinan rasional, moral dan ruhani tidak berhasil. Itulah sebabnya para **nabi berperang melawan musuh-musuh mereka setelah sebelumnya berusaha menyampaikan risalah mereka melalui keyakinan dan khutbah-khutbah, dan kadang-kadang perdebatan teologis.** Hanya setelah mengalami kegagalan atau berhasil hanya sebagiannya, baru ditempuh jalan konfrontasi kekerasan, jihad, dan tindak kekuatan sebagai dibenarkan secara moral.

Alasan utama sikap ini adalah bahwa Islam, karena **pendekatannya bersifat keruhanian,** bukan bendawi, percaya akan kekuatan dari hujjah rasional, pemaparan logika, dan keyakinan moral. Kenyataan bahwa **perjuangan bersenjata melawan kekuatan-kekuatan lain diperkenankan dalam Islam hanya sebagai alternatif kedua** dan bukan yang pertama, dan Islam pun benar-benar percaya pada kemampuan penalaran, keyakinan dan ajaran moral, karena keduanya menunjukkan pandangan keruhanian khas Islam.

Setelah menjelaskan dua hal di atas, Muthahhari kemudian menjelaskan mengenai jenis kesadaran yang dibangkitkan oleh Islam. **Pertama,** menekankan pentingnya keyakinan bahwa **semua dari Allah dan kembali kepada Allah (*al-mabda' wa al-ma'ad*).** Metode penciptaan kesadaran ini digunakan oleh al-Quran dan para nabi. Para nabi **membangunkan di kalangan manusia kesadaran akan asal usul dan tujuan mereka.** **Kedua,** menekankan **kesadaran manusia akan kemanusiannya dan kenyataan kemuliaan dan keluhuran kedudukan manusia.** Dalam pandangan Islam, manusia bukanlah hewan yang, pada permulaannya, menyerupai semua jenis primata lainnya, sebaliknya ia adalah makhluk yang memiliki ruh Allah. **Ketiga,** menekankan **kesadaran akan hak-hak dan tanggung jawab**

kemasyarakatan. Menurut al-Quran dan Sunnah, sungguh jahat berbuat penindasan dan kezaliman, sedang melindungi dan membela hak-hak dipandang sebagai kewajiban.

b. Daftar Istilah Suatu Ideologi

Salah satu ciri khas Islam adalah bahwa **agama Islam tidak memberikan cap-cap yang bersifat ras, kelas, profesi, daerah atau perseorangan untuk memperkenalkan diri atau para pengikutnya.** Para pengikut agama ini tidak dicirikan dengan cap-cap seperti orang Semit, miskin, kaya, tertindas, putih, hitam, Asia, Barat, Timur, Muhammadiyah, Quranis, dan Ka'ba'is. Tak satu pun dari label-label semacam itu dipandang sebagai identitas para pengikutnya. **Islam berarti penyerahan kepada Allah, tidak lebih dari itu. Islam adalah penyerahan diri kepada kebenaran.**

c. Syarat-syarat positif dan negatif untuk Penerimaan

Bagaimanakah keadaan-keadaan baik dan tak baik menurut Islam? Penafsiran Islam atas keadaan-keadaan ini berkisar di sekitar sifat manusia. Kadang-kadang al-Quran menekankan **kesenantiasa-takwa**; kadang-kadang menyebut perasaan yang timbul berkat kesadaran akan tanggung jawab terhadap keseluruhan sistem keberadaan sebagai suatu keadaan; atau kadang-kadang menyebutkan bahwa fitrah yang dikaruniakan oleh Allah dalam diri seseorang harus tetap utuh dan hidup 'untuk memberi peringatan kepada yang hidup. Jadi, keadaan-keadaan penting, menurut Islam, agar bisa menerima seruanya ialah **takwa**, kecemasan dan pengertian yang timbul dari rasa tanggung jawab terhadap sistem ciptaan dan **kesenantiasaan fitrah** yang dikaruniakan Allah.

d. Bangun dan jatuhnya masyarakat

Sebab-sebab kebangunan dan kemajuan masyarakat serta sebab-sebab kemunduran mereka menurut Muthahhari meliputi:

Pertama, keadilan dan **kezaliman**. Keadilan merupakan pangkal kemajuan sedangkan kezaliman merupakan penyebab dari terjadinya kemunduran dan keruntuhan suatu masyarakat.

Kedua, persatuan dan **perpecahan**. Keutuhan suatu masyarakat yang diikat dengan tali persatuan akan dengan mudah membawa terjadinya kemajuan, sementara perpecahan akan menyebabkan masyarakat jatuh ke dalam perselisihan dan malapetaka yang membawa kehancuran.

Ketiga, amar ma'ruf nahi munkar. Ketika manusia bergegas melaksanakan kebaikan dan menghindari kemaksiatan atau penyimpangan, mereka akan segera mendapatkan kemajuan dalam peradabannya, sebaliknya yang mengabaikannya akan terjerumus dalam kehancuran.

Keempat, kebobrokan moral. Penyimpangan apa pun dari jalan benar kemanusiaan adalah kezaliman, dan meliputi baik segala tindak kezaliman terhadap orang lain maupun segala perbuatan yang tak patut, perusakan, pemurtadan, ketakbermoralan.

Dengan memandang semua ukuran ini sebagai suatu keseluruhan, menurut Muthahhari dapat mengetahui pandangan al-Quran mengenai dasar masyarakat dan sejarah. Al-Quran memberikan peranan menentukan kepada kebanyakan faktor yang, oleh sebagian orang, dipandang sebagai bangunan.

4. Gerak atau Dinamika Sejarah

Dalam buku-buku filsafat sejarah, masalah-masalah dinamika sejarah dan faktor-faktor penggerak yang menyebabkan gerak maju masyarakat biasanya dirumuskan dalam suatu cara pemikiran tertentu. Beberapa teori yang berkaitan dengan gerak sejarah adalah:

a. Teori Rasial

Menurut teori ini, ras-ras tertentu merupakan penyebab utama kemajuan sejarah. Beberapa ras mampu menciptakan budaya dan peradaban, sedang ras lain tidak memiliki bakat semacam itu. Beberapa ras memberikan sumbangan kepada ilmu pengetahuan, falsafah, kesenian, keterampilan, dan moralitas, sementara ras-ras lainnya hanya merupakan konsumen produk-produk ras-ras tertentu.

b. Teori Geografis

Menurut teori ini, faktor utama penyebab terciptanya perbedaan dan budaya serta perkembangan industri ialah lingkungan fisik. Perangai-perangai moderat dan pikiran-pikiran kuat berkembang di kawasan-kawasan beriklim sedang. Pada permulaan bukunya, *al-Qanun*, Ibn Sina membahas secara terinci pengaruh faktor lingkungan fisik atas ragam pemikiran, rasa, dan segi-segi kejiwaan lainnya dari kepribadian manusia.

c. Teori Peranan Jenius dan Pahlawan

Menurut teori ini, seluruh perubahan dan perkembangan ilmiah, politik, teknologi, dan moral sepanjang sejarah ditimbulkan oleh orang-orang jenius. Perbedaan antara manusia dan hewan-hewan lainnya adalah bahwa, dari sudut

pandang biologi, seluruh hewan lainnya adalah sama dalam hal kemampuan-kemampuan alamiah.

Sebaliknya, individu-individu manusia memiliki perbedaan-perbedaan besar dalam hal kemampuan dan bakat alami. Para jenius setiap masyarakat merupakan individu-individu luar biasa yang memiliki kemampuan-kemampuan istimewa yang berupa daya berpikir, rasa, kehendak, dan kreativitas luar biasa. Hampir selalau ada sekelompok kecil individu kreatif pada hampir semua masyarakat, yang bertindak sebagai pemimpin, pelopor, pembaru dan penemu, yang menciptakan gagasan-gagasan baru, cara-cara baru dan teknologi baru.

d. Teori Ekonomi

Menurut teori ini, ekonomi merupakan faktor penggerak sejarah. Semua ragam masyarakat dan sejarah setiap bangsa, termasuk segi-segi budaya, agama, politik, militer, dan masyarakat, mencerminkan ragam dan hubungan-hubungan produksi suatu masyarakat. Perubahan apa pun dalam dasar ekonomi suatu masyarakat, secara keseluruhan, mengubahnya dan membawanya maju. Orang-rang jenius, yang peranan mereka telah dibahas sebelumnya, merupakan ungkapan-ungkapan kebutuhan ekonomi, politik, dan sosial masyarakat; dan kebutuhan-kebutuhan ini, pada gilirannya, mempengaruhi perubahan-perubahan sarana produksi.

e. Teori Keagamaan

Menurut teori ini, semua kejadian di dunia berasal dari Tuhan dan ditentukan oleh kebijaksanaan sempurna Tuhan. Segala evolusi dan perubahan yang terjadi dalam sejarah merupakan perwujudan-perwujudan kehendak Tuhan dan Kebijakan Sempurna Tuhan. Jadi, penggerak dan pengubah sejarah ialah Kehendak Tuhan. Drama sejarah ditulis dan diarahkan oleh Kehendak Tuhan.

Memperhatikan teori-teori di atas, menurut Muthahhari, kebanyakan teori tidak berhubungan secara memadai dengan sebab penggerak sejarah. Misal, teori rasial merupakan hipotesis sosiologi yang dapat dikemukakan dalam hubungan dengan masalah apakah semua ras memiliki jenis-jenis bakat turunan yang sama dan pada tingkat yang sama. Demikian juga dengan teori geografi, hal ini bermanfaat dalam konteks sosiologis mengenai peranan lingkungan kawasan dalam perkembangan kemampuan-kemampuan pikir, budaya, susila, dan kejiwaan manusia. Menurut teori ini, gerakan sejarah terbatas pada manusia suatu kawasan tertentu, pada kawasan lainnya kehidupan tetap statis dan tidak berubah sebagaimana kehidupan hewan.

Di antara teori-teori tersebut di atas, yang paling tidak relevan ialah teori bahwa sejarah berasal dari Tuhan, karena bukan sejarah saja yang merupakan perwujudan kehendak Tuhan. Keseluruhan alam semesta, dari awal hingga akhir, dengan berjuta-juta sebab-akibatnya, dan semua keadaan positif dan negatifnya, mencerminkan kehendak Tuhan. Hubungan Kehendak Tuhan adalah sama dengan segala sebab dan gejala alam semesta. Karenanya, teori ini tidak mengungkapkan misteri mengapa Kehendak Tuhan menciptakan dan memola kehidupan manusia dalam suatu pola yang terus berubah.

Teori ekonomi juga tidak memiliki ketetapan teknis dan metodik. Teori ini tidak dirumuskan secara tetap. Ia hanya menyoroti bahwa sifat sejarah adalah bendawi dan ekonomi, dan seluruh ragam lain masyarakat dipandang sebagai kejadian-kejadian yang ditimbulkan oleh sifat sejarah ini. Menurut teori ini, apabila terjadi perubahan apa pun pada fondasi ekonomi suatu masyarakat, maka seluruh ragam lain masyarakat akan berubah. Tetapi, teori ini didasarkan pada 'apabila'. Namun demikian, pertanyaan utama tetap tidak terjawab. Anggaplah bahwa ekonomi adalah fondasi masyarakat, 'apabila' dasar ekonomi berubah, maka keseluruhan masyarakat pun berubah pula?. Dengan kata lain, mengatakan bahwa ekonomi merupakan dasar, tak cukup untuk menerangkan watak dinamis dan berubah-ubah masyarakat.

Teori peranan para jenius dalam sejarah, lepas dari kebenarannya, bersangkutan-paut langsung dengan falsafah sejarah dan masalah faktor penggerak sejarah. Jadi, sampai di sini telah sampai pada dua pandangan yang berkenaan dengan kekuatan penggerak sejarah. *Pertama*, yaitu teori **pahlawan**, teori yang memandang sejarah sebagai produk individu tertentu, dan menyatakan bahwa mayoritas anggota masyarakat tidak kreatif dan tidak punya inisiatif. Kepribadian para pahlawan senantiasa merupakan produk proses alamiah dan turunan tersendiri. *Kedua*, adalah teori pertentangan antara dasar dan bangunan masyarakat, atau **teori sebab-akibat ekonomi**.

f. Teori Alam

Ada teori *ketiga* yang dapat disebut '**teori sifat manusia**'. Menurut teori ini, **manusia memiliki sifat-sifat melekat tertentu, yang bertanggung jawab atas watak evolusioner kehidupan masyarakat**. Salah *satu* sifat semacam itu ialah **kemampuan mengumpulkan dan menyimpan pengalaman-pengalaman hidup**. Segala yang telah diperoleh melalui pengalaman disimpan sehingga menjadi dasar bagi pengalaman-pengalaman selanjutnya. Sifat *kedua* manusia adalah **kemampuannya untuk belajar** lisan dan tulisan. Pengalaman-pengalaman dan hasil-hasil yang telah dicapai orang lain dikomunikasikan melalui lisan dan tulisan. Sifat *ketiga* manusia adalah bahwa ia **mampu bernalar dan mencipta**. Sifat ketiga ini membuatnya

mampu mencipta dan menemukan, yang merupakan perwujudan dari daya ciptanya (Murtadha Muthahhari, 1986:208-215)

BAB XVI

MALIK BENNABI (1905-1973)

A. Pendahuluan

Malik Bennabi (1905-1973 M) merupakan salah satu pemikir kontemporer yang sangat menonjol di dunia Islam. Bahkan, jika dikaitkan dengan konsep sejarah dan peradaban, ia dapat ditempatkan sebagai pemikir Muslim terpenting setelah Ibn Khaldun (1332-1406). Muhammad Tahir al-Mesawi menganggapnya sebagai satu dari sedikit pemikir Muslim orisinal yang telah dihasilkan oleh kaum Muslimin di abad dua puluh (Alwi Alatas, 2009). Secara akademik terdidik sebagai seorang insinyur, tetapi dalam perkembangannya ia banyak menulis tentang sejarah, filsafat, dan sosiologi. Ia pun banyak mencurahkan perhatiannya mengenai **sebab-sebab kemunduran yang terjadi pada masyarakat Muslim** (Wikipedia, 2009).

B. Riwayat Hidup

Malik Bennabi yang lahir di kota Konstantin, Aljazair, pada tanggal 1 Desember 1905 (ada juga yang menyebutkan tanggal 1 Januari), merupakan satu-satunya anak laki-laki dari lima bersaudara. Sebelum memasuki sebuah sekolah al-Qur'an (*kuttab*), Bennabi kecil biasa mendengarkan cerita-cerita fabel dari neneknya yang agaknya berfungsi sebagai sekolah pertama yang ikut membentuk kepribadiannya (Fawzia Bairun, 1998:54). Pada masa Perang Dunia I, ketika usianya sekitar sembilan tahun, Bennabi sering mendengar keluhan kakeknya tentang berbagai persoalan sosial dan ekonomi di Aljazair. Hal ini ikut membantu bagi terbentuknya gagasan awal Bennabi, antara lain kesimpulannya bahwa **'struktur ekonomi mengubah struktur kultural dan semua aspek kehidupan'** (Fawzia Bairun, 1998:55).

Pada tahun 1921, Bennabi masuk ke Madrasah Konstantin (*Lycee Franco-Musulman*), suatu sekolah yang didirikan untuk mencetak suatu kelas birokrat. Pengajaran di sekolah ini diberikan dalam bahasa Arab dan Prancis. Selama periode ini, ia juga bergabung dengan majlis pengajaran di Masjid Agung Konstantin untuk belajar bahasa Arab dari Syekh Abdul Majid. Sejak masa itu, ia mulai **tertarik dengan syair-syair Arab klasik periode Jahiliyah, Umayyah, dan Abbasiyah**. Juga pengalaman menarik ketika berkenalan dengan puisi-puisi modern (Fawzia Bairun, 1998:55).

Pada tahun 1925, saat usianya 20 tahun, ia berangkat ke Prancis dan bekerja pada sejumlah pekerjaan. Tidak lama Bennabi berada Prancis, karena

pada tahun 1927, ia sudah kembali ke Aljazair dan bekerja sebagai asisten anggota pengadilan. Pada tahun 1930, Bennabi memutuskan untuk kembali lagi ke Prancis dalam rangka melanjutkan pendidikannya. Pada tahun 1931, Bennabi menikahi seorang wanita Prancis, yang belakangan masuk Islam dengan nama Khadijah. Selama periode ini, Bennabi memperluas tingkat pengetahuan dan perhatiannya yang melampaui negaranya. Di Prancis, ia bergabung dengan kelompok mahasiswa Arab dalam mendirikan asosiasi rahasia.

Selama tahun 1930-an ini juga, ia mengadakan hubungan langsung dengan sejumlah intelektual dan ahli agama Aljazair. Bennabi semakin kritis terhadap aktivitas-aktivitas politik yang terjadi di tanah airnya. Ia pernah menyampaikan sejumlah ceramah di 'Klub Budaya' (al-Nadi). Pada saat itu, Bennabi juga menulis suatu artikel dalam bahasa Prancis yang menentang fasisme dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Arab. Akan tetapi, Bennabi menjadi sedih karena kehilangan harapannya. Setelah kira-kira dua tahun yang tidak produktif, Bennabi kembali ke Prancis. Bennabi tinggal di Prancis bersama isterinya dari tahun 1939-1956, dan berhasil menulis empat buah buku.

Pada tahun 1956, Bennabi harus meninggalkan Prancis dan pergi ke Mesir sebagai pengungsi politik. Keputusan Bennabi memilih Mesir karena dimotivasi oleh keinginan berada di suatu lingkungan yang simpati kepada kepentingan nasional negaranya. Dalam sebuah surat yang ditujukan kepada 'para pemimpin revolusi, ia mengakui bahwa kedatangannya ke Mesir agar menjadi lebih dekat dengan negaranya'. Suatu keputusan yang lebih logis barangkali adalah pergi langsung ke Aljazair dan berpartisipasi dalam peperangan. Namun, Bennabi sudah berumur 52 tahun, dan ia berkeyakinan dapat bekerja lebih berpengaruh melalui Kairo. Berperang dalam front intelektual kenyataannya tidak kalah penting dengan berperang di front militer (Fawzia Bairun, 1998: 67-68). Setelah memperoleh suaka politik di Mesir, Bennabi ditunjuk oleh Anwar Sadat sebagai sekretaris Konferensi Islam. Di Mesir ini, Bennabi kembali melanjutkan aktivitas penulisannya, dan pada tahun 1957 terbitlah bukunya yang berjudul *al-Najdah li Aljazair*.

Selama hidup di Kairo, Bennabi tetap komitmen terhadap pencapaian kemerdekaan negaranya. Namun demikian, keberadaan Bennabi di Mesir lebih memperlihatkan dirinya sebagai seorang pemikir ketimbang sebagai politikus. Melalui Mesir, ia memiliki keleluasaan untuk mempropagandakan gagasan-gagasannya tentang peradaban dan perubahan sosial.

Bennabi baru pulang ke Aljazair pada tahun 1963, satu tahun setelah kemerdekaannya, yakni pada tahun 1962. Ketika kembali ke negerinya, Bennabi melanjutkan kegiatan menulis dan ceramah dalam bahasa Prancis. Ia menulis dalam surat-surat kabar dan menerjemahkan tulisan-tulisannya ke

dalam bahasa Arab. Di Aljazair, Bennabi memusatkan perhatiannya pada analisis terhadap berbagai isu tentang kevakuman ideologis setelah kemerdekaan dicapai.

Pada tahun 1965, Bennabi diangkat sebagai direktur Kajian Tinggi dalam Kementerian Pendidikan Nasional, dan secara relatif menjadi dekat dengan pimpinan Aljazair. Namun pada tahun 1967, ia dipecat dari jabatan tersebut tanpa alasan yang jelas. Bennabi terus melanjutkan aktivitas menulisnya untuk menyebarkan gagasan-gagasannya di kalangan generasi muda Aljazair. Ia menjadikan rumahnya sebagai tempat pertemuan, sebagai wacana intelektual, dan saling tukar gagasan. Bennabi mendapat cecal untuk pergi ke luar negeri. Ia meninggal di rumahnya pada tahun 1973, setelah sebelumnya mendapatkan izin untuk menunaikan ibadah haji pada tahun 1971. Hari kematiannya secara resmi dianggap sebagai hari berkabung di Aljazair dan Libya (Fawzia Bairun, 1998:74)

Karya-karya Malik Bennabi mencapai 18 buku yang ditulis dalam bahasa Prancis dan Arab. Karya-karyanya dalam bahasa Prancis telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Di antara karya-karya terpenting beliau adalah *al-Zahirah al-Qur'aniyyah* (Fenomena al-Quran), 1961, *Wijhah al-Alam al-Islami* (Masa Depan Dunia Islam), 1959; *Fikrah al-Ifriqiyyah al-Asiawiyyah* (Pemikiran Asia Afrika), 1956; *Musykilah al-Thaqafah* (Problem Budaya), 1959; *Syurut al-Nahdah* (Syarat-syarat Kebangkitan), 1960; *Milad Mujtama'* (Kelahiran Masyarakat), 1962; *Mudhakkirat Syahid li al-Qarn* (Catatan Harian Seorang Saksi Sebuah Zaman), 1966; *Musykilat al-Afkar* (Problem Pemikiran), 1970; *Fikrah Komonweth al-Islami* (Pemikiran Persemakmuran Islam), 1971; dan *al-Muslim fi Alam al-Iqtisad* (Muslim dalam Dunia Ekonomi), 1972 (Usman S. Husnan, 2009).

Bennabi menegaskan bahwa untuk berhasil mencapai tujuan temporal dalam ruang dan waktu bagi masyarakat, mereka perlu memahami kedudukannya dalam sejarah. Kaum **Muslimin perlu mendefinisikan posisi mereka dalam siklus sejarah untuk memahami pijakan mereka dalam dunia dan bergerak ke arah yang benar**. Salah satu kekurangan dan kegagalan yang dilakukan kaum Muslimin, menurut Bennabi, adalah **menempatkan masalah dan isu mereka dalam kerangka kerja yang logis dan konseptual**. Kaum Muslimin tidak mampu mengkaitkan pemikiran dan tindakan mereka karena tidak dapat mengatasi kebingungan antara inti suatu isu dan aspek-aspek zhahirnya. **Kesalahan besar para pemimpin Muslim adalah karena mereka tidak memperhitungkan kenyataan sosio-historis ini**.

Bennabi menekankan bahwa masalah yang berbeda-beda selalu terkait dengan pengalaman-pengalaman dalam ruang dan waktu kebudayaan tertentu. Masalah-masalah sosial, karenanya, selalu mempunyai karakteristik historis,

meskipun demikian apa yang sesuai dengan suatu masyarakat dalam praktek sejarah tertentu bisa jadi tidak cocok bagi masyarakat yang sama dalam periode yang lain. Karena itu, menjadi kebutuhan mendesak, **agar kaum Muslimin mendefinisikan posisi mereka sesuai dengan siklus sejarahnya sendiri dan menghubungkan masalah-masalah dengan sejarahnya sendiri dan sejarah dunia** (Fawzia Bairun, 1998:123).

C. Pemikiran Malik Bennabi

1. Definisi Peradaban

Sebagai seorang insinyur, kebiasaan ilmiah Bennabi menanamkan dalam dirinya suatu perhatian untuk mendefinisikan konsep-konsepnya melalui analisis dan sintesis. Di luar pendekatan ini, ia mendefinisikan konsep peradaban berkali-kali dari sudut yang berbeda-beda. Salah satu definisi peradaban yang dikemukakannya adalah **'keseluruhan sarana *moral* dan *material* yang menjadikan masyarakat memberikan semua pelayanan sosial yang diperlukan bagi setiap anggotanya untuk kemajuan'** (Fawzia Bairun, 1998:120).

Berdasarkan definisi di atas, **peradaban dalam pandangan Bennabi bukan sekedar kemajuan ekonomi, politik, dan teknologi. Peradaban adalah produk unsur-unsur dinamik, integral, dan kongkrit. Di antara unsur-unsur yang paling krusial adalah moral.** Adanya disintegrasi sistem moral, atau kemunduran dalam skala nilai, akan menghadapi suatu masyarakat pada berbagai masalah.

Meskipun Bennabi secara terbatas, memberikan posisi penting yang sama pada aspek material dan non-material peradaban, ia kadang-kadang disalah-pahami. Misalnya, ada seorang penulis yang menginterpretasikan definisi Bennabi tentang peradaban sebagai konsep yang sepenuhnya materialistik, lebih dekat kepada modernisasi (*madanah*) ketimbang kepada peradaban. Penggunaan istilah 'jaminan sosial' (*al-dhamanat al-ijtima'iyyah*) oleh Bennabi barangkali yang menyebabkan salah interpretasi ini.

Kebutuhan manusia tentu tidak sepenuhnya bersifat material. Realitas-realitas non-material seperti aspirasi, kebutuhan budaya, dan tuntutan spiritual harus dianggap sebagai kebutuhan-kebutuhan manusia. Bennabi menyebutkan bahwa semua bentuk jaminan masuk ke dalam konteks peradaban, bahkan hal-hal individual seperti rumah sakit, sekolah, dan pekerjaan. **Katalisator kebudayannya yang penting seperti disebutkan, adalah 'agama' yang meliputi setiap seluk beluk sistem moral dan etika.**

Lebih jauh Bennabi menganggap peradaban sebagai hasil suatu gagasan dinamis yang hidup, yang memobilisasi masyarakat pra-peradaban untuk

masuk ke dalam sejarah dan membentuk sistem gagasan sesuai dengan pola-polanya. Kemudian, masyarakat mengembangkan suatu lingkungan budaya yang otentik, yang pada gilirannya, mengontrol semua karakter yang membedakan masyarakat tersebut dari budaya-budaya dan peradaban-peradaban lainnya.

Bennabi mengawali pernyataannya dari gagasan yang menegaskan pentingnya teori tentang faktor-faktor non-material dalam peradaban. Karyanya dengan tegas mengetengahkan perdebatan antara nilai-nilai benda dan gagasan. Ia telah melihat bahwa **dilema negara-negara berkembang bukan karena ketiadaan benda, tetapi karena kemiskinan gagasan** mereka. Karenanya, dalam definisinya yang sederhana, peradaban bukanlah tumpukan berbagai jenis objek. Ia adalah hubungan yang harmonis dan keseluruhan benda dan gagasan dalam berbagai hubungan, penggunaan, sarana-sarana tertentu dan tempat-tempat terbatas (Fawzia Bairun, 1998:121).

Bennabi yakin bahwa masyarakat dan lingkungan memberikan sifat-sifat khasnya kepada peradaban. Karena itu, **setiap siklus peradaban ‘memiliki kondisi-kondisi psiko-temporal tertentu yang penting bagi masyarakat tertentu, yaitu peradaban dengan kondisi-kondisi itu**. Fakta yang tidak dapat diperdebatkan, bagi Bennabi, adalah bahwa ‘peradaban inilah yang memberikan kelahiran kembali bagi produk-produknya. Tetapi ia menambahkan ‘produk-produk ini tidak pernah dapat menciptakan suatu peradaban’.

Secara kualitatif dan kuantitatif **tidak mungkin membeli semua produk suatu peradaban untuk membangun peradaban lain**. Peradaban, bagi Bennabi, tidak dapat menjual kepada kita semangat, gagasan, dan kekayaannya yang mendalam, yaitu rasa atau akumulasi gagasan dan makna yang tak tertangkap. **Kesalahan kaum Muslimin, dan juga dunia ketiga, menurutnya adalah bahwa setelah mereka memperoleh kemerdekaan politik, mereka langsung mengembangkan ‘peradaban kebendaan’ (*hadharah syaiyyah*) yang didasarkan pada akumulasi (*takdis*)**. Kenyataannya, mengimpor komoditas material adalah aktivitas yang dibesarkan di beberapa negara Muslim, suatu hal yang memperkuat ketidakmampuan mencipta dan memproduksi.

2. Konsep Tiga Tangga Peradaban

Sejarah sebagai fenomena sosial, menduduki tempat yang penting dalam pemikiran Malik Bennabi. Sepanjang tahun 1930-an, berkat kematangan intelektualnya, perhatiannya beralih dari teknik ke kajian sejarah, sosiologi dan filsafat. Sebagai bukti, Bennabi banyak mengambil manfaat dari hidup dan

studinya di Paris, suatu lingkungan intelektual yang hidup di pusat peradaban yang maju.

Sekalipun Bennabi banyak membaca karya pemikir sejarah dan sosial Barat, yang mewakili berbagai aliran pemikiran, namun dalam tulisan-tulisannya, ia jarang menyebut sumber-sumber tersebut. Sebagai pemikir besar, ia tampak yakin bahwa pandangan dan penelitian filosofis dan sosiologisnya sendiri membebaskannya dari kewajiban-kewajiban utama di atas. Namun demikian, dengan memperhatikan nama-nama pemikir Muslim dan Barat yang ia kutip dalam karya-karyanya, dapat diperkirakan bahwa mereka inilah yang mempengaruhi pemikirannya, apakah ia setuju dengan pemikiran tersebut atau sebaliknya. Pemikir-pemikir Muslim yang disebutkan antara lain Ibn Khaldun, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal, dan Ahmad Riza. Sedang pemikir-pemikir Barat meliputi G.W.H. Hegel, Karl Marx, Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Ogburn, Lenton, dan Guizot.

Beberapa kajian menunjukkan bahwa Bennabi adalah pemikir Arab khas yang berspekulasi tentang **fenomena peradaban** sejak meninggalnya Ibn Khaldun. Ada satu kesamaan yang jelas antara pandangan-pandangannya dengan pandangan-pandangan Ibn Khaldun tentang ‘perkembangan sosial’. Namun, Bennabi bukan hanya seorang murid Ibn Khaldun yang cerdas, tetapi seorang yang pandai mengambil manfaat yang besar dari perkembangan-perkembangan baru ilmu-ilmu sosial modern.

Sekalipun Bennabi telah membaca dan dipengaruhi oleh *Muqaddimah* karya Ibn Khaldun, serta termotivasi oleh gagasan-gagasan yang mendukung di dalamnya, namun perhatiannya terhadap sejarah Islam modern berkembang dari pandangan-pandangannya sendiri yang kontemplatif. Dalam karyanya yang berjudul *Syurut al-Nahdhah*, Bennabi menekankan gagasan bahwa setiap **peradaban** harus melalui **tiga** tangga, yaitu: **kelahiran** (*milad*), **puncak** (*awj*), dan **keruntuhan** (*uful*). Karena itu, seperti Ibn Khaldun, ia mengekspresikan suatu keyakinan kepada proses ‘**siklus**’ dalam peradaban. Ia benar-benar mengetahui bahwa Ibn Khaldun sudah mengawali konsep ‘siklus’ tersebut dalam teorinya tentang ‘tiga generasi’. Namun, ia menegaskan bahwa Ibn Khaldun hanya membatasi pada peristilahan dan proses pemikiran pada masanya, dan tidak mereduksi konsep tersebut dengan mengaplikasikannya dalam skala negara (*daulah*). Bennabi memandang karya Ibn Khaldun hanya sebagai teori tentang ‘evolusi negara’ dan ia sendiri merasa bahwa konsep tersebut secara tepat dan menguntungkan dapat diperluas mencakup semua peradaban.

Seperti Ibn Khaldun, Bennabi berupaya menginterpretasikan sejarah Islam secara umum dalam perspektif ‘teori siklus’. Namun, Bennabi tidak menggunakan gagasan Ibn Khaldun yang menegaskan bahwa **kesatuan suku** Badui (*‘ashabiyyah*) dapat mengantarkan pada terbentuknya suatu negara yang

berpindah-pindah (*istiqrar*) akan menghasilkan kejayaan (*sharaf*) dan berakhir dengan kehancuran (*inhiyar*). Sebagai gantinya, ia menguraikan pemikiran Ibn Khaldun tersebut dan mengembangkan skematisasi **tiga tangga peradaban** sebagai berikut:

Pertama, tangga *spiritual*. Ketika manusia berada pada tangga **fithrah**, menurut Bennabi, mereka **diarahkan terutama oleh insting alaminya**. Ketika gagasan **spiritual** atau **agama** muncul, maka gagasan spiritual dan agama tersebut menundukkan dan menekan insting mereka kepada suatu 'proses bersyarat'. Ini tidak berarti insting dihilangkan, sebaliknya dituntun pada suatu hubungan fungsional terhadap agama. **Orang-orang yang berada dalam situasi ini dibebaskan dari kondisi alamiahnya, sementara potensi spiritual mereka mengontrol kehidupan mereka.**

Dengan menerapkan pandangan teoritis ini terhadap sejarah Islam, Bennabi menilai periode spiritual ini **berawal dari titik ketika pesan Nabi Muhammad saw diterima, dan berakhir pada perang Shiffin**. Selama periode ini kerangka pikir dan sikap masyarakat terhadap kehidupan sepenuhnya spiritual. Bennabi menunjuk pada sebuah peristiwa sejarah untuk mendukung teorinya, baginya, 'hanya spirit yang memberikan kepada manusia kesempatan untuk naik dan maju untuk membentuk peradaban. Ketika jiwa itu hilang, peradaban akan runtuh, orang yang kehilangan kemampuannya untuk naik, tidak dapat dituntun tetapi terjerumus kepada keruntuhan.

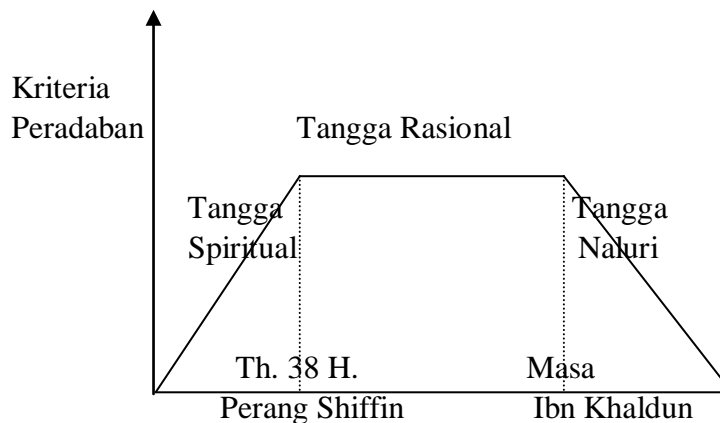
Kedua, tangga *rasional*. Sebagai masyarakat yang terus menjalankan prinsip-prinsip kegamaannya dan mengintegrasikan ikatan-ikatan internalnya, agama akan tersebar ke pelosok dunia. Bagi Bennabi, 'peradaban Islam sebagai daya dorong, dari kedalaman jiwa, menyebar secara horizontal di dunia, dari pantai Atlantik sampai perbatasan Cina'.

Pada tahap ini, lahir kepentingan-kepentingan dan tantangan-tantangan baru yang merangsang kemampuan dan kreativitas masyarakat. Perkembangan ilmu pengetahuan dan seni yang terkontrol oleh akal akan mengantarkan masyarakat mencapai puncak siklus peradabannya. Namun, akal, menurut Bennabi, tidak dapat mengarahkan naluri seefektif yang dilakukan oleh spirit dalam tangga pertama. Naluri, karenanya, mulai memperoleh kemerdekaannya sedikit demi sedikit dan pengaruh masyarakat terhadap individu-individu meningkat.

Bennabi juga mencoba mengaplikasikan tangga ini pada sejarah peradaban Islam. Baginya, **masa Bani Umayyah mewujudkan tangga ini, yaitu ketika manusia berhutang budi kepada temuan-temuan sistem desimal, penerapan metode eksperimen pada pengobatan dan gagasan waktu matematis**. Kemudian, ketika skala nilai-nilai berubah dari tradisi-tradisi jiwa berakhir, kerja akal pun menjadi berhenti.

Ketiga, tangga *naluri*. Periode ini ditandai dengan '**kelemahan dan kekacauan**'. Kekacauan semacam itu tak terhindarkan karena naluri menjadi bebas. Menurut Bennabi, akal telah kehilangan fungsi sosialnya, karena manusia kehilangan 'tensi' keimanannya. Masyarakat akan masuk '**masa gelap sejarah**' sebagaimana siklus peradaban juga berakhir.

Bennabi tidak menyebut periode tertentu sejarah Islam yang mewakili tangga ini. Namun, dalam skema historis, secara jelas yang dimaksudkan adalah **periode keruntuhan moral dan politik negara-negara Islam sebelum serangan Mongol dan Turki**. Diagram yang diberikan Bennabi untuk menjelaskan teorinya (lihat gambar) menunjukkan bahwa ia menilai abad-abad ke-14, periode yang bersamaan dengan kehidupan Ibn Khaldun, sebagai titik balik keruntuhan. Di samping itu, Bennabi menilai masa al-Muwahhidun adalah fase terakhir peradaban Islam, dan meyakini bahwa orang-orang pasca al-Muwahhidun berada 'di luar' peradaban (*kharj al-hadharah*).



Secara teoritis periode ini menyerupai tangga *fitrah* (naluri), periode sebelum munculnya agama dan gagasan-gagasan spiritual. Namun bagi Bennabi pengertiannya berbeda, karena orang-orang *fitrah* lebih dapat menerima gagasan-gagasan baru. Watak primitifnya yang meliputi moral dan orientasi hilang atau kacau pada jiwa orang-orang yang berada di luar peradaban.

3. Unsur-Unsur Peradaban

Dalam menganalisis unsur-unsur peradaban, Bennabi menyebut **tiga unsur** penting, yaitu: *insan* (**manusia**), *turab* (**tanah**), dan *waqt* (**waktu**). Pemilihan istilah *turab* (tanah) sebagai ganti kata *maddah* (materi) dengan sengaja dan hati-hati dilakukan oleh Bennabi. Ia ingin memfokuskan pada makna sosiologi-politik tanah dalam bentuk bumi, yang mengimplikasikan

pemilikan, menuntut kontrol teknis dan memberikan jaminan dan keamanan sosial (*al-dhamanat al-ijtima'iyyah*). Istilah tersebut tidak saja berkaitan dengan alam dan sumber-sumbernya, tetapi juga berkaitan dengan 'cinta tanah air' dan harapan bagi kesejahteraan.

Istilah di atas dapat juga ditafsirkan dari sudut pandang Islam, yaitu sebagai tanah, dunia, atau alam semesta yang diciptakan Allah bagi manusia untuk diselidiki, dimanfaatkan, dan dikembangkan. Istilah *turab* (tanah) adalah konsep yang dapat menembus ruang lingkup yang luas. Bahkan, Bennabi dengan sengaja memilih istilah *turab* (tanah) dan menghindari penggunaan istilah *maddah* (materi), karena dalam etika, materi bertentangan dengan 'jiwa' (*spirit*), dalam ilmu pengetahuan bertentangan dengan 'energi', dan dalam filsafat berlawanan dengan 'idealisme'. Secara tegas, ia menolak pandangan kaum materialis terhadap dunia yang substansi atau materinya yang utama adalah materi itu sendiri (Fawzia Bairun, 1998:119)

Manusia + Tanah + Waktu = Peradaban

Bennabi dalam teorinya tentang peradaban, menempatkan manusia pada posisi sentral. Ia adalah 'alat utama masyarakat..., jika ia bergerak, masyarakat dan sejarah juga bergerak; sebaliknya jika ia berhenti, masyarakat dan sejarah juga berhenti'. Tantangan besar yang dihadapi oleh kaum Muslimin dalam konteks ini adalah bagaimana melahirkan orang-orang yang mampu memanfaatkan tanah, waktu, dan kreativitas mereka sendiri untuk mencapai tujuan mereka yang besar dalam sejarah (Fawzia Bairun, 1998:123).

Kualifikasi sosiologis Bennabi tersebut mengembangkan pemikirannya bahwa manusia mempunyai dua identitas. Pertama, identitas yang tetap dan tidak dipengaruhi oleh sejarah, yaitu watak alami yang diberikan Penciptanya. Kedua, identitas yang dapat berubah dan dipengaruhi oleh sejarah dan kondisi-kondisi sosial, yaitu entitas sosialnya.

Dalam kasus yang **pertama**, Bennabi menunjuk kepada **sifat-sifat anatomis dan biologis yang dibentuk oleh warisan dan struktur historis manusia**, hal mana justru dianggap lebih penting oleh Bennabi. Melalui sejarah, orang-orang berinteraksi dengan ruang dan waktu bukan sebagai makhluk alami, tetapi sebagai individu-individu dan sosial. Pengalaman-pengalaman yang lalu dan kebiasaan-kebiasaan yang tetap membentuk sikap mereka terhadap hidup dan membentuk masa depan mereka. Bennabi menekankan **bahwa kemunduran kaum Muslimin dalam dunia modern adalah akibat perpecahan sosio-historis masyarakat, bukan karena keimanan**. Dengan tegas ia yakin dalam hubungan dialektis antara manusia

dan peradaban. Manusia, tegasnya, wujud kompleks yang membawa peradaban. Tetapi manusia adalah juga problem peradaban, hasil antara aspek material dan non-material (Fawzia Bairun, 1998:123).

4. Agama Sebagai Salah Satu Faktor Penting Peradaban

Gagasan 'agama' sebagai alat penting dalam pembentukan peradaban dikemukakan secara serius oleh Bennabi. Bagi Bennabi, **ideologi keagamaan adalah 'katalistor' peradaban**, karena agama dapat menstimulir spirit untuk menempatkan masyarakat di atas *status quo*. **Agama adalah salah satu prasyarat bagi semua peradaban, suatu unsur yang diasimilasi oleh masyarakat sebelum siklus peradaban dimulai. Agama dengan demikian merupakan prasyarat naiknya suatu peradaban** (Fawzia Bairun, 1998:95).

Agama menjadi '**katalisator**' yang memberikan kepada manusia, di samping waktu dan tanah, tanda dimulainya siklus peradaban. **Agama merupakan katalisator bagi ketiga unsur tersebut (manusia, tanah, dan waktu)**. Agama dapat mengkatalisasi nilai-nilai sosial yang ia gambarkan ke dalam gagasan kolektif yang lebih efektif. Tetapi, **ketika agama (keimanan) menjadi keyakinan yang 'tumpul' tanpa cahaya, maka misi historisnya di bumi akan berakhir**. Agama tak lagi dapat mendorong suatu peradaban, karena telah menjadi keimanan pada pertapa, yang menarik diri dari kehidupan dan melepaskan kewajiban dan tanggung jawabnya (Fawzia Bairun, 1998:119).

Ia melihat prinsip-prinsip peradaban Barat dewasa ini didasarkan pada etika dan moral Kristen. Meskipun kenyataan bahwa Kristen berkembang jauh sebelum Islam, namun ia menunjukkan bahwa peradaban Islam lebih dulu maju daripada peradaban Kristen.

Peradaban, demikian dikatakan Bennabi, **dilahirkan dua kali, pertama, ketika gagasan keagamaan lahir, dan kedua ketika gagasan tersebut terekam dalam jiwa dan masuk dalam peristiwa-peristiwa sejarah**. Dengan menegaskan bahwa peradaban Islam memiliki 'dua kelahiran' sekaligus, Bennabi menegaskan fenomena ini dengan merujuk pada 'kehampaan bahwa Islam dibangun pada jiwa-jiwa bangsa Arab yang perawan'. Sebaliknya, Kristen muncul dalam suatu lingkungan ketika beberapa agama dan kebudayaan, baik Yahudi, Romawi, dan Yunani, berkembang.

Dalam pandangan Bennabi, hal yang menarik adalah ketika ia menganggap apa yang disebut 'peradaban komunis' sebagai suatu 'problem' dalam peradaban Kristen. Ia mengemukakan bahwa karya-karya Engels dan Marx tidak menampakkan asal-usul otentik fenomena komunis, dalam hal ini mereka secara eksternal memisahkannya dari siklus peradaban Kristen. Tanpa penjelasan lebih rinci, Bennabi menegaskan bahwa Kristenlah yang memberikan lahan subur bagi penggambaran vitalitas Marxisme.

Terbukti bahwa Bennabi sampai pada kesimpulan bahwa yang mengherankan ini dengan mudah tanpa argumentasi yang dikembangkan dengan baik untuk mendukung gagasannya bahwa '**agama sebagai katalisator**' peradaban. Namun filosof-filosof lain telah mencapai kesimpulan yang sama dari penyelidikan kritis mereka yang lebih rinci terhadap sejarah dan teori Marxis.

Menurut Nicholas Berdyaev, 'Komunisme-Marxisme' sangat dinamis dan aktif karena ia mengikuti sifat-sifat agama. Bukan teori ilmiah atau praktek politik yang memainkan peran ini. Dalam bukunya *The Realm of God and the Realm of Caesar*, Berdyaev menekankan beberapa **kesamaan antara Kristen sebagai agama dan Komunisme sebagai ideologi**. Penyair dan sejarawan Swiss, Conzague de Reynold, melihat komunisme sebagai bagian dari peradaban Kristen Ortodok. Sementara Arnold Toynbee menganggap komunisme sebagai 'hal lain dari agama kita kemudian', dan menganggapnya sebagai 'daun yang diambil dari Kitab Suci Kristen, daun yang dirobek dan dibaca salah'. Bagian-bagian atau bacaan-bacaan yang salah ini barangkali dapat menjelaskan keruntuhan ideologi dan dunia komunis akhir-akhir ini.

Pendapat-pendapat di atas sangat mendukung asumsi Bennabi bahwa Marxisme harus dilihat sebagai hasil pertumbuhan peradaban Kristen. Dengan demikian, pandangan ini secara implisit sesuai dengan dimensi spiritual ideologi, yang oleh Bennabi dianggap sebagai salah satu syarat keefektifan sejarahnya. Menurut Bennabi dan Ibn Khaldun **perkembangan dan keruntuhan masyarakat terutama disebabkan oleh perubahan-perubahan dalam keyakinan dan gagasan-gagasan**. Al-Quran telah menjelaskan fenomena sosial ini hampir seribu lima ratus tahun yang lalu.

5. Masyarakat sebagai Organisme

Bennabi, seperti Ibn Khaldun, melihat pertumbuhan dan kematangan sebagai proses yang sama bagi masyarakat dan individu. Ia membuktikan dari berbagai teori ilmiah, terutama psikologi, untuk membuktikan klasifikasi segi tiga masyarakat dan individu. Karena terpengaruh oleh Ibn Khaldun dan pemahamannya tentang temuan-temuan ilmiah dalam ilmu-ilmu sosial, Bennabi mengembangkan teorinya tentang tiga masa. Bennabi berkesimpulan bahwa individu dan masyarakat berkembang atau matang melalui tiga tangga atau 'masa'. Masa-masa ini bersifat siklus, yaitu setiap tangga mengantarkan ke tangga berikutnya, sesuai dengan pertumbuhan. Individu dan masyarakat berjalan melalui '**Masa Benda, Masa Tokoh, dan Masa Ide**'.

a. Masa Benda

Menurut Bennabi, manusia yang baru lahir tidak mempunyai gambaran yang jelas tentang dunia luar. Ia tidak dapat memahami benda-benda, tokoh-tokoh, dan gagasan-gagasan yang berinteraksi di sekitarnya. Dunianya hanya terdiri dari tetek ibunya, atau botol susunya, tangan dan jari jemarinya, serta cahaya yang berada di atas tempat tidurnya. Ia benar-benar hidup dalam dunia benda-benda, demikian Bennabi menyebutnya. Orang-orang di sekitarnya tidak pernah dianggap dan bahkan wajah ibunya pun baru diketahui kemudian. Pada tangga ini, anak menyingkap dunia sekitarnya melalui mulutnya.

b. Masa Tokoh

Anak mulai berkomunikasi pertama-tama dengan orang di sekitarnya, dengan menganggap dan mengkaitkan dengan ibunya, kemudian ke anggota-anggota keluarga lainnya. Pada tahap ini menurut Bennabi, ia mulai mengembangkan hubungan-hubungan sosial dan emosional dengan yang lainnya. Ia membangun dunia pribadi-pribadi dengan menirukan tindakan-tindakan dan merespon tindakan-tindakan orang lain. Perkembangan mental dan tindakan sosialnya dinaungi oleh norma-norma dan nilai-nilai sosial orang yang melakukan hubungan dengannya.

c. Masa Ide

Pada masa ide, karena anak mulai matang, sedikit demi sedikit mampu memasuki tangga kognitif dan mengapresiasi konsep-konsep abstrak. Pada tingkat ini, Bennabi berpendirian, anak 'membangun dunia ide'nya dan mengembangkan kemampuan untuk membuat perbedaan-perbedaan kultural dan ideologis. Bennabi melihat 'ide' memainkan peran penting dalam memodifikasi tindakan dan penampilan individu.

Berdasarkan teorinya tentang tiga masa di atas, Bennabi berpendirian bahwa semua dunia ada secara bersamaan sepanjang hidup manusia. Namun, satu dunia bisa jadi mendominasi perluasan tertentu, 'tergantung pada kebaikan individu dan patokan masyarakat di mana individu itu tinggal'.

Mengenai masyarakat, pemikiran Bennabi bernjak melalui tiga tangga yang sama seperti individu. Namun, dalam konteks masyarakat, tangga-tangga ini saling berpenetrasi, yaitu satu tangga ke tangga lain kurang jelas dibanding dalam kasus individu. Dalam menerapkan 'teori-teori sejarah'nya, Bennabi mengkalisifikasikan masyarakat manusia ke dalam tiga kategori yang bergantung pada tingkat perkembangan mereka.

Masyarakat Pra-Peradaban (*Mujtama' qabla al-Hadharah*)

Masyarakat pra-peradaban pada dasarnya adalah masyarakat yang memiliki pandangan terhadap benda, pribadi dan gagasan yang belum matang. Masuk ke dalam masa ini adalah watak masyarakat pra-Islam (*jahiliyah*) dan struktur kekuasaannya. Karena itu Bennabi, dengan menerapkan teorinya tentang tiga tangga, menempatkan masyarakat ini pada tingkat masa benda-benda. Masyarakatnya, membentuk keyakinan mereka terhadap benda-benda mati yang ada di sekitarnya (berhala) dan membatasi dunia tokoh-tokoh pada suku dan pemimpin-pemimpinnya. Dunia gagasan mereka menjadi sejumlah nilai sosial, seperti kebanggaan dan loyalitas kesukuan yang dicontohkan dalam syair-syair mereka.

Masyarakat Berperadaban (*al-Mujtama' al-Mutahadhdhir*)

Masyarakat jenis ini, berawal dari interaksi secara efektif dengan 'sejarah', karena munculnya 'suatu gagasan'. Dalam sejarah Islam, Islam adalah gagasan baru. Ketika masyarakat Badui menghirup Islam, ia 'memproklamirkan' kelahiran suatu bidang kultural baru yang menundukkan benda-benda untuk mengabdikan pada bidang gagasan. Dalam masyarakat ini, 'dunia tokoh' dibangun sesuai dengan patokan persaudaraan unik antara mereka yang berhijrah (*al-Muhajirin*) dan orang-orang Madinah (*al-Anshar*).

Pada titik ini, Bennabi gagal mengelaborasi tentang tangga ini karena paralel dengan masa para tokoh dalam perkembangan manusia. Namun, Bennabi menjelaskan bahwa dalam masyarakat pra-Islam, dunia tokoh terbatas kepada kepala-kepala suku individu dan generasi tua. Kondisi demikian, mungkin, akibat keterbatasan lingkungan dari kehidupan mereka. Ketika Islam muncul, karenanya, 'dunia ide' berkembang dan hubungan sosial antar suku-suku yang berbeda-beda berkembang sesuai dengan etika dan nilai baru. Baik Muhajirin dan Anshar telah menyumbangkan perkembangan dunia tokoh yang tampak lebih fungsional dan kreatif. Nilai pribadi, pada periode ini, diukur sesuai dengan kriteria kepribadian dan sikapnya terhadap Islam.

Ide keagamaan yang mendorong masyarakat menuju siklus perkembangan semacam itu menciptakan yuridiksi dan tekanan sosial politik dan ekonomi. Islam, bagi Bennabi, adalah '**pengorganisasi energi biologis masyarakat pra-Islam**' dan menjadikannya responsif terhadap tuntutan sejarah. **Islam adalah 'katalisator' peradaban yang membangkitkan sekaligus melepaskan intelek untuk membangun dunia ide melalui dunia tokoh.**

Masyarakat Pasca-Peradaban (*Mujtama' ba'da al-Hadharah*)

Peradaban dalam masyarakat model ini ditimpa **kemunduran** akibat **kebekuan gagasan**. Dalam pandangan Bennabi, proses ini menjelaskan kemunduran masyarakat Muslim sejak masa keemasannya. Dunia tokoh telah kehilangan struktur asalnya dan jatuh pada suatu sistem yang didasarkan pada orang-orang sufi dan penipu serta keunggulan pemimpin (*za'im*). Dalam masyarakat pasca-peradaban, dunia benar tidak lagi sepenting dan sesederhana periode sebelumnya. Kecenderungan utama dalam dunia Muslim selama masa ini adalah terkontrol dan tunduknya kehidupan masyarakat pada 'benda-benda', **materialisme**. Karena itu, Bennabi sepakat dengan Ibn Khaldun, bahwa akumulasi benda-benda dan pemuasan nafsu terhadap kemewahan berakibat pada 'demoralisasi' jiwa.

6. Sebab-Sebab Kegagalan Peradaban

Sebagaimana telah disebutkan di atas, di antara yang menjadi perhatian Bennabi adalah, ia berusaha mencari sebab-sebab yang mendasari kemunduran kaum Muslimin. Dalam kaitannya dengan keruntuhan masyarakat Muslim, Bennabi mengklasifikasi sejarahnya ke dalam tiga tangga. **Tangga pertama** ditandai dengan abad-abad ketiduran yang panjang; **kedua**, ditandai dengan **kebangunan dan perolehan kembali kesadaran**; dan **ketiga**, ditandai dengan **kekacauan dan goyangan**. Tangga pertama mewujudkan apa yang ia identifikasi sebagai fase 'keibuan' (*maternal phase*), sementara kedua dan ketiga menggambarkan fase-fase pra-sosial dan sosial (Fawzia Bairun, 1998:117).

Walaupun peradaban Muslim tengah mengalami kemunduran, Bennabi percaya bahwa mereka tetap memiliki peluang untuk bangkit. Oleh karena itu, sebab-sebab kejatuhan manusia pasca Almohads perlu dipelajari secara ilmiah dan dicari penyelesaiannya. Bennabi menolak untuk memfokuskan perhatian pada sebab-sebab eksternal. Inti permasalahannya harus dicari di dalam masyarakat yang mundur itu sendiri, dalam hal ini masyarakat Muslim. Ia, misalnya, memandang sia-sia tuntutan negeri-negeri Muslim yang **dijajah** untuk merdeka sekiranya persoalan internal mereka, yaitu keadaan bisa dijajah masih ada pada diri mereka. Selain itu, untuk memicu terjadinya kemajuan dalam peradaban Islam, **spiritualitas perlu dibangun kembali** sehingga siklus ini bisa dikembalikan lagi ke tahap awal.

Bennabi mengkritik para reformis pendahulunya, seperti Jamal al-Dīn al-Afghānī (1838-1897) dan Muhammad 'Abduh (1849-1905), yang dianggapnya tidak mengarahkan gerakan reformasi mereka pada peradaban. **Mereka terlalu asyik mencari kesalahan di luar diri mereka dan menyuplai kaum Muslimin dengan berbagai pembenaran dan pertahanan**

diri ketimbang mentransformasikan kondisi sosial umat secara langsung. Kaum reformis, dalam upaya mereka mengeluarkan umat dari krisis, telah menghabiskan energi mereka untuk mengobati berbagai gejala dan bukannya menyembuhkan penyakit yang sebenarnya. Kaum reformis sibuk membangun sekolah, menuntut kemerdekaan, mendirikan pabrik tanpa memahami apa yang sesungguhnya telah menyebabkan kemunduran kaum Muslimin. Hal ini pada gilirannya menyebabkan mereka gagal membangun kembali peradaban mereka yang tengah mengalami kemunduran.

Bennabi **mengkritik mereka karena menghendaki kaum Muslimin untuk menjadi peniru atau pelanggan dari suatu peradaban yang membuka pasar-pasar mereka lebih banyak daripada sekolah.** Kaum modernis juga dianggap cenderung untuk mengikuti Barat dan tidak selektif dalam meminjam temuan-temuan Barat untuk memodernisir masyarakat mereka sendiri. Bagi Bennabi, orang-orang Eropa tidak datang ke Timur untuk menjadi pembaharu. Mereka tidak berniat untuk menyebarluaskan kebudayaan Eropa, melainkan untuk mengekspor barang-barang dari negeri mereka untuk menjadikan kaum terjajah terus menjadi budak mereka. **Karena itu, ia menolak westernisasi** (Alwi Alatas, 2009).

Membangun kembali peradaban sama sekali tidak berarti kaum Muslimin perlu melakukan imitasi membuta serta mengorbankan identitas, warisan, serta sejarah mereka sendiri yang unik. Bennabi tidak menolak bahwa **meminjam aspek-aspek kebudayaan (*cultural borrowing*)** dari peradaban lain bisa memberi manfaat bagi kaum Muslimin. Tetapi kaum Muslimin harus sangat selektif dalam melakukan hal itu dan tampaknya Bennabi sendiri tidak menganggap hal ini sebagai sesuatu yang mendesak atau relevan untuk dilakukan oleh kaum Muslimin pada masanya (Alwi Alatas, 2009).

Bila mengacu pada teori Bennabi, *cultural borrowing* tersebut biasanya tidak dilakukan pada tahap pertama (tahap spiritual) dari suatu peradaban, melainkan pada tahap kedua (tahap rasional) ketika peradaban telah berdiri kokoh dan mampu menyerap aspek-aspek kebudayaan lain dalam kerangka ide-ide otentik yang telah mereka miliki. Seperti dikatakannya, kaum Muslimin mengalami kemunduran karena mereka tengah mengalami kebodohan atau miskin dengan dunia pemikiran. Kreasi berpikir tidak mengimbangi kemajuan sosial, produktivitas materi terhimpit oleh derasnya propaganda Barat yang mengakibatkan kaum Muslimin menjadi konsumtif belaka (Anshari, 2001:73).

BAB XVII

ALI SYARI'ATI (1933-1977)

A. Pendahuluan

Ali Syari'ati dipandang oleh banyak orang sebagai “Bapak Revolusi Iran” pada tahun 1979. Ali Syari'ati adalah produk transformasi yang diinisiasi oleh Reza Syah. Selama masa Muhammad Reza Syah, Ali Syari'ati terlibat aktif dalam bermacam perubahan yang dialami masyarakat Iran dalam hal ekonomi, politik, etika, budaya, puisi, prosa, film, jurnalisme, dan bahkan agama. Dalam hal ini, kehidupannya merefleksikan ketegangan masyarakat yang kaya secara kultural dan tua secara historis yang dikonfrontasikan dengan gelombang perubahan waktu. Ali Syari'ati banyak sekali dibicarakan orang, tetapi jujur saja, saya tidak pernah bisa memahami orang ini, demikian dinyatakan Ali Rahnema, penulis buku “Ali Syari'ati: Biografi Politik Intelektual Revolusioner” (Ali Rahnema, 2000: vii).

B. Riwayat Hidup

Ali Syariati dilahirkan pada 1933 di Mazinan, pinggiran kota Sabzevar, Iran. Ayahnya seorang orator nasionalis progresif yang kelak ikut serta dalam gerakan-gerakan politik anaknya. Ketika belajar di Sekolah Pendidikan Keguruan, Syariati bergaul dekat dengan para pemuda golongan ekonomi lemah (*mustad'afin*), sehingga ia menyaksikan dan merasakan sendiri kemiskinan dan kehidupan yang berat yang ada di Iran pada masa itu.

Di usia 18 tahun ia mulai mengajar. Pada saat yang sama ia pun berkenalan dengan banyak aspek pemikiran filsafat dan politik Barat, seperti yang tampak dari tulisan-tulisannya. Ia berusaha menjelaskan dan memberikan solusi bagi masalah yang dihadapi masyarakat Muslim Iran melalui prinsip-prinsip Islam tradisional yang terjalin dan dipahami dari sudut pandang sosiologi dan filsafat modern. Syariati juga sangat dipengaruhi oleh pemikiran Maulana Jalaluddin Rumi dan Muhammad Iqbal.

Syariati lalu pergi ke Tehran dan mulai mengajar di Institut Hosseiniye Ershad. Kuliah-kuliahnya kembali sangat populer di antara mahasiswa-mahasiswanya dan akibatnya berita menyebar dari mulut ke mulut hingga ke semua lapisan ekonomi masyarakat, termasuk kelas menengah dan atas yang mulai tertarik akan ajaran-ajaran Syariati.

Pihak Kekaisaran Iran kembali menaruh perhatian khusus terhadap keberhasilan Syariati yang terus berlanjut. Akhirnya, pihak kepolisian pun

segera menahannya bersama banyak mahasiswanya. Tekanan yang luas dari penduduk Iran dan tekanan internasional akhirnya mengakhiri masa penjaranya selama 18 bulan. Ia dilepaskan oleh pemerintah Shah Pahlevi pada 20 Maret 1975 dengan syarat-syarat khusus yang menyatakan bahwa ia tidak boleh mengajar, menerbitkan, atau mengadakan pertemuan-pertemuan, baik secara umum maupun secara pribadi. Aparat keamanan dan intelejen SAVAK mengawasinya dengan ketat. Syariati menolak syarat-syarat ini dan memutuskan hijrah meninggalkan negaranya dan pergi ke Inggris. Tiga minggu kemudian, pada 19 Juni 1977, ia mati syahid dibunuh oleh agen-agen SAVAK.

Syariati dianggap sebagai salah satu pemimpin filosofis paling berpengaruh dari Iran di masa pra-revolusi Islam. Pengaruh dan popularitas pemikirannya terus dirasakan di seluruh masyarakat Iran bertahun-tahun kemudian.

Ali Syariati mempelajari dan menghayati banyak mazhab pemikiran filsafat, theologi, sosiologi dengan satu sudut pandang Islami. Sebagian orang menyebutkan bahwa dia adalah **Muslim Muhajir** (yang berhijrah) yang muncul dari kedalaman samudra mysticism (tasawuf) timur, lalu mendaki ke ketinggian pesona gunung sains sosial Barat. Namun tidak sampai terperangkap pesona itu, lalu dia kembali ke tengah-tengah kita dengan semua permata yang didapat dari perjalanannya.

Ali Syariati juga bukan seorang fanatik reaksioner yang melawan apapun yang baru tanpa suatu ilmu pengetahuan; dia juga bukanlah seorang “intelektual terbaratkan” yang meniru segala dari Barat tanpa pertimbangan yang independen. Karena dapat mengetahui kondisi dan kekuasaan pada zamannya, ia memulai kebangkitan Islami-nya dengan **melakukan pencerahan terhadap massa rakyat, khususnya kalangan muda, melalui kuliah, ceramah, demonstrasi dan gerakan sosial-politik.**

Dia percaya jika **elemen muda masyarakat ini mempunyai keimanan Islam yang benar**, mereka akan secara total mengabdikan dirinya dan aktif menjadi elemen **mujahid** yang rela mengorbankan bahkan nyawanya untuk cita-cita idealnya. Ali Syariati secara konstan berjuang untuk **menciptakan nilai-nilai kemanusiaan di dalam diri generasi muda**, di mana sebelumnya nilai-nilai tersebut telah dirusak oleh metode saintifik (empirisme-positivisme ilmiah) dan teknis.

Dia dengan antusias berusaha untuk **memperkenalkan kembali al-Qur'an dan sejarah Islam kepada generasi muda sehingga mereka dapat menemukan jati diri mereka yang sejati dalam semua dimensi kemanusiaanya dan dapat berjuang melawan semua kekuatan masyarakat yang dekaden dan korup.** Untuk memperjuangkan ideologinya Ali Syariati menulis banyak buku. Beberapa karyanya dapat dilihat dalam daftar di bawah ini. Dalam semua tulisannya, dia berusaha menyajikan

gambaran yang jernih dan asli tentang Islam. Dia sangat percaya bahwa kaum intelektual dan generasi muda dapat dengan sukses merealisasikan kebenaran keimanannya dan berupaya melakukan perubahan sosial dengan sukses. Dari jejak langkah perjuangannya, **Syahadah** (martyrdom) Nabi Muhammad SAW, **Imam Ali** as dan **Imam Husein** as, adalah ruh syuhada yang mengantarkan kematian syahidnya Ali Syariati dan kemenangan Revolusi Islam Iran.

Karya-karya dan ceraman Ali Syariati

1. *The Pilgrimage (Haji) (Haji)*
2. *Where Shall We Begin? (Di Mana Kita Harus Mulai?)*
3. *Mission of a Free Thinker (Misi Seorang Pemikir Bebas)*
4. *The Free Man and Freedom of the Man (Manusia Bebas dan Kebebasan Manusia)*
5. *Extracton and Refrinement of Cultural Resources (Penggalian dan Peningkatan Sumber-sumber Budaya)*
6. *Martyrdom (Mati Syahid) (buku)*
7. *Arise and Bear Witness (Bangkit dan Bersaksilah)*
8. *An approach to Understanding Islam (Suatu Pendekatan untuk Memahami Islam)*
9. *A Visage of Prophet Muhammad (Gambaran tentang Nabi Muhammad)*
10. *A Glance of Tomorrow's History (Sekilas tentang Sejarah Masa Depan)*
11. *Reflections of Humanity (Refleksi tentang Umat Manusia)*
12. *A Manifestation of Self-Reconstruction and Reformation (Manifestasi tentang Rekonstruksi dan Pembaruan Diri)*
13. *Selection and/or Election (Seleksi dan/atau Pemilihan)*
14. *Norouz, Declaration of Iranian's Livelihood, Eternity (Norouz, Deklarasi tentang Kehidupan Iran, Kekekalan)*
15. *Expectations from the Muslim Woman (Tuntutan-tuntutan terhadap Perempuan Muslim)*
16. *Horr (Pertempuran Karbala)*
17. *Abu-Dahr*
18. *Islamology (Islamologi)*
19. *Red Shi'ism vs. Black Shi'ism (Syiah Merah vs. Syiah Hitam)*
20. *Jihad and Shahadat (Jihad dan Syahadat)*
21. *Reflections of a Concerned Muslim on the Plight of Oppressed People (Refleksi Seorang Muslim yang Prihatin terhadap Penderitaan Rakyat Tertindas)*
22. *A Message to the Enlightened Thinkers (Pesan kepada Para Pemikir yang Tercerahkan)*
23. *Art Awaiting the Saviour (Seni Sedang Menantikan Juru Selamat)*

24. *Fatemeh is Fatemeh (Fatemeh adalah Fatemeh)*
25. *The Philosophy of Supplication (Filsafat Syafaat)*

C. Pemikiran Ali Syariati

1. Sejarah dan Ilmu Sejarah

Ali Syariati (1995: 66), mengutip pendapat Emernov, penulis buku *Syi'r al-Tarikh*, **menyatakan bahwa sejarah --tidak fakta-faktanya-- sesungguhnya bukan ilmu atau filsafat, tetapi seni.** Menurutinya, selama ini kita selalu mempertukarkan istilah **fakta sejarah** dengan **ilmu sejarah**, padahal kedua istilah itu sangat berbeda satu sama lain.

Terdapat beberapa **fakta** dan **peristiwa** yang terjadi pada masa lalu, dan penelaahan terhadapnya akan menghasilkan pengetahuan-pengetahuan historis bagi kita. Ada pula **ilmu** dengan nama **sejarah** dan itu bukan merupakan masa lalu yang bersejarah, sebagaimana halnya dengan fisika dan ilmu fisika. Di sini terdapat dua masalah yang berkaitan dengan dua kategori: **salah satu di antaranya adalah fenomena fisik dan fakta fisik, sedang yang lainnya adalah pengetahuan terhadap peristiwa dan fenomena-fenomena fisik tadi.**

Ali Syariati (1995: 67), dengan mengutip pendapat Emernov selanjutnya menyatakan, bahwa karena tidak adanya istilah khusus yang bisa membedakan konsep itu dalam otak kita, maka kita pun lalu mempertukarkan ilmu sejarah dengan fakta sejarah. Kita menganggap keduanya sama, padahal nyatanya tidaklah demikian. Sebab, **ilmu sejarah, sebagaimana ilmu mana pun, adalah ilmu yang berusaha mengungkap hukum-hukum keilmuan, serta menemukan kaitan sebab-musabab yang terjadi pada berbagai peristiwa kemanusiaan di sepanjang masa lalu hingga masa kininya; sedang fakta dan peristiwa sejarah yang ada pada masa lalu itu merupakan obyek ilmu sejarah.**

Tampaknya Ali Syariati juga setuju dengan Emernov yang menyatakan bahwa dalam batas-batas tertentu **ilmu sejarah adalah seni.** Menurutinya, dalam batas-batas tertentu, definisi ini memang bisa diterima, sebab bagaimanapun juga sejarah adalah ilmu. Namun **karena manusia tetap belum bisa dikenali hakikatnya hingga kini, maka ilmu sejarah selamanya akan memiliki watak seni.** Artinya, **seorang sejarawan lebih merupakan seorang pencari ketimbang penemu.** Sejarah, dewasa ini, memang memiliki corak seni. Dari **pencarian seorang sejarawan itulah kemudian ditemukan hukum atau kaidah sejarah,** yang kemudian disusul dengan temuan-temuan lainnya. Ali Syariati mengutip pernyataan Roman Roland yang mengatakan bahwa **sejarah adalah gugusan bukit di mana setiap sejarawan berkemah**

di celah-celahnya sesuai dengan peta yang ditentukannya (Ali Syariati, 1995: 67).

Berdasarkan pemahaman seperti dinyatakan di atas, menurut Ali Syariati, **sejarah diungkapkan tidak dengan seluruh lingkungannya yang paling jauh dan berbeda-beda, melainkan pada suatu aspek yang dianggap paling penting, dan pada satu cabangnya yang paling pokok.** Ali Syariati melihat corak hubungan manusia semenjak lahirnya kehidupan kemasyarakatan di dunia ini --sebagai manifestasi dari perubahan dan penyempurnaan hubungan-hubungan antar manusia sejak saat itu. Di dalamnya tercermin **manusia sebagai penemu peradaban, pemikiran, dan tradisi kehidupannya yang beraneka ragam, yang semakin menyempurnakan hubungan-hubungan sosial di antara umat manusia hingga tiba saat terbentuknya hubungan dalam coraknya yang ada sekarang ini.**

Umat **manusia**, menurut Ali Syariati, di sepanjang sejarahnya **telah mencapai penyempurnaan dalam kehidupan mereka di muka bumi dalam berbagai bentuk.** Bentuk penyempurnaan yang paling penting adalah semakin sempurnanya hubungan-hubungan kemanusiaan dan ikatan-ikatan sosial antar individu dengan masyarakatnya. **Sejarah umat manusia, dengan demikian bukanlah suatu peristiwa kebetulan atau dialektika tanpa makna. Sejarah adalah sebuah realitas yang sarat akan makna, baik yang bersifat simbolik maupun eksposisif (verbal).** Dengan diwarnai sekian banyak pertentangan, **sejarah beranjak dari satu titik kesengajaan, menuju dan berakhir pada titik atau sasaran tertentu pula.** Berangkat dari sudut pandang kebermaknaan inilah, Syariati selalu mendorong untuk mencermati **dari mana sejarah berawal dan basis apa yang memotivasi keberlangsungan sejarah umat manusia, terutama dalam kaitannya dengan ceritera yang dituturkan al-Quran** (Eko Supriyadi, 2000: 179).

Dalam meletakkan pandangannya mengenai **manusia, masyarakat, dan sejarah**, Syariati merujuk pada al-Quran. Menurutnya, **ajaran Islam tentang filsafat sejarah adalah berdasarkan semacam determinisme historis tertentu. Sejarah adalah aliran peristiwa yang berkesinambungan, ia merupakan pertarungan konstan antara dua anasir berlawanan yang bermula sejak kejadian manusia.** Pertarungan itu berlangsung di segenap tempat dan waktu, dan jumlah totalnya itulah yang merupakan sejarah. Peristiwa sejarah yang termuat dalam al-Quran tersebut diekspose oleh Syariati sehingga sumber dari dialektika masyarakat sejak awal hingga akhirnya. **Pertentangan Habil dan Kabil merupakan suatu determinisme historis yang telah lama terjadi dan akan selalu terjadi dalam realitas masyarakat. Pertarungan antara Habil dan Kabil adalah pertarungan antara dua kubu yang saling berlawanan yang berlangsung sepanjang sejarah dalam bentuk dialektika sejarah.**

2. Tiga Wajah dalam Sejarah

Wajah sejarah yang tampak menurut Ali Syariati (1983:13) adalah **wajah-wajah kaisar, filosof, dan nabi. Kaisar** sebagaimana dikisahkan oleh sejarah, adalah **sebagai seorang laki-laki yang berbahaya yang memiliki mata tanpa belas kasihan, figur yang kasar dan bengis yang memiliki sebuah pedang yang terhunus di tangannya, yang menetes, malahan mengucur, terus menerus darah segar mengalir dari padanya.** Di sekitar kaisar dapat dijumpai wajah-wajah yang biasa ditemui di istana seperti algojo, penyair, badut, sekretaris, akuntan Negara, pengebiri, dan orang-orang lain yang bekerja baginya dalam harem kaisar. Modalnya adalah kekayaan dan kekuasaan, dan hiburannya adalah perkelahian dan kekejian.

Wajah yang tampak lainnya adalah seorang **filosof**, yaitu **orang yang berpandangan jernih, yang ada di setiap zaman dan Negara.** Kadang-kadang ia merupakan manifestasi kaisar, duduk-duduk bersama orang-orang istana, algojo, penyair dan pejabat lainnya. Sementara itu, di saat yang lain, ia menyepi sendirian dilibat oleh pikiran-pikirannya dan dengan sayap imajinasi dia telah mencapai atap langit, meninggikan bumi dan melupakan waktu. Ia begitu 'bergairah' untuk memahami kebenaran akan alam semesta, tenggelam dalam pikiran-pikiran yang ganjil dan dalam, terpenjarakan oleh sekelompok manusia yang berpengetahuan, terpelajar, dan terhormat, yang ada pada setiap masyarakat dan zaman. Makin cepat ia bergerak, makin jauh ia dari kehidupan rendah, kebutuhan-kebutuhan yang tak layak dan keinginan-keinginan murahan orang kebanyakan.

Wajah sejarah yang tampak lainnya adalah seorang **nabi. Orang-orang yang telah tampil dengan wajah seperti ini dalam sejarah, dengan segala perbedaan-perbedaan yang terlihat dari percakapan-percakapan dan tingkah lakunya, tampak lebih mirip satu dengan lainnya.** Roman muka mereka akrab dan bersahabat. Pada perilaku mereka didapati lebih banyak kesetiaan kepada kebenaran dan keikhlasan daripada keluarbiasaan dan kekuasaan. Dari kening mereka memancar sinar-sinar misterius yang membuat mata berkunang-kunang, sinar yang terasa seperti senyuman fajar tapi juga bagaikan rahasia dari sesuatu yang tak kelihatan.

Pandangan-pandangan sekilas saja bisa melihatnya dengan tanpa kesulitan, tetapi justru jenius-jenius yang hebat akan menemui keksulitan untuk bisa mengenali dirinya. Jiwa-jiwa yang peka terhadap kecantikan, makna-makna dan misteri, bisa merasakan pancaran kehangatan dan misteri keajaiban, bagaikan kehangatan cinta, seperti kilasan harapan dan kebijakan keindahan yang terlihat maupun tak terlihat. Apa saja yang ditemukan dalam sinar-sinar misterius roman muka mereka, dalam rahasia mata mereka, dalam nada suara mereka, dalam aroma pikiran-pikiran mereka yang memabukkan, dalam cara-

cara mereka berjalan, duduk, berbicara adalah serba diam dan hidup. Mereka tidak hanya melihatnya tetapi menyentuhnya, merasakannya, dan terus menerus, dalam keajaiban inspirasi, semua itu mengalir ke dalam diri mereka, member makan mereka, merendam mereka, membuat mereka tanpa tepian dan tanpa istirahat.

Para nabi, penguasa hati tanpa penentang, telah mengendalikan kuda sejarah yang liar dan tanpa aturan di bawah kaki-kaki mereka dengan memegang tali-tali kekang di satu tangan, dan di tangan lainnya adalah sebuah cambuk tak kelihatan dengan getar pukulannya yang terus menggema di langit dan menggetarkan gendang-gendang telinga. Mereka menjadikan iringan-iringan manusia mengikuti dan pergi bersama-sama mereka. Sejarah berkisah bahwa jika sebuah iring-iringa tersesat atau berhenti bergerak, seorang di antara pengendara (nabi-nabi) ini, dari satu sudut yang tidak diketahui akan tampil dan kembali menggerakkan masyarakat itu atau membuka suatu jalan baru di depan mereka. Para nabi ini, dengan satu klasifikasi umum, bisa dikelompokkan menjadi dua kelompok, yaitu nabi-nabi non-semitik dan nabi-nabi semitik.

3. Kedudukan Pahlawan dalam Sejarah

Menurut Ali Syariati (1995:96) tidak dapat dipungkiri bahwa pahlawan-pahlawan mitologis maupun historis banyak ditemukan perwujudannya dalam semua bangsa dan kebudayaan. **Pahlawan-pahlawan yang ada dalam kebudayaan maupun agama adalah sumber ilham bagi makna-makna kemanusiaan yang besar artinya bagi masyarakat dan generasi-generasi yang akan datang.**

Mengapa manusia selalu mencari pahlawan dan merindukan kepahlawanan? Teori Adler mengatakan: **“sesungguhnya manusia selalu berjalan terus menerus di belakang seorang pahlawan, memuji, dan mengumandangkan himne untuknya”** (Ali Syariati, 1995: 100). Berdasarkan hal itu, maka pujian-pujian kepada para pahlawan dan upaya mencari seorang pahlawan yang terus menerus dilakukan. Orang-orang seperti Hegel, Nietzsche, dan Scheiler pun menyatakan bahwa manusia, agar bisa hidup dalam kehidupan yang baik tidak bisa tidak mesti berlindung kepada manusia super.

Ali Syariati (1995: 102) pun mengutip pendapat **Carlyle** yang menyatakan bahwa **di antara anak-anak manusia terdapat orang-orang besar yang muncul dan membela kaum menengah dan rendah, untuk membuat sejarah. Sejarah, dengan demikian, adalah pencetakan pahlawan-pahlawan sejarah melalui tangan umat manusia yang tidak memiliki apa pun kecuali kehidupan hewani yang rendah, andaikata tidak ada**

pahlawan-pahlawan itu, Syariati menyatakan bahwa **kebutuhan terhadap hero tetap merupakan kebutuhan spiritual dan intelektual manusia.**

Seiring dengan pemikiran tentang posisi pahlawan di atas, Ali Syariati **mengaitkannya dengan posisi imam dalam Syiah.** Menurutnya, apa yang disebut dengan *imam* sama sekali tidak termasuk dalam kategori pribadi-pribadi yang pernah ada dalam sejarah di bawah nama *hero*. Ia pun tidak ingin mengatakan bahwa imam adalah 'supra manusia', **tetapi 'manusia super' yang selaras dengan tuntutan manusia** akan moral bagi kehidupan individu maupun masyarakat, serta selaras dengan kebutuhan intelektual dan psikologis. *Imam* akan melaksanakan tugasnya yang selama ini diisi oleh pribadi-pribadi seorang hero dalam membimbing individu-individu, melembutkan ruh (spiritualitas), dan menajamkan pemikiran umat manusia di sepanjang sejarah. Dengan demikian, *imam* memiliki peranan yang semacam itu, dan sekaligus membedakannya dari kepribadian-kepribadian dari orang-orang yang disebut pahlawan di atas. *Imam* merupakan ungkapan dari perwujudan manusiawi yang membentuk ruh, moral, dan cara hidup sebagai petunjuk bagi umat manusia tentang bagaimana seharusnya menjadi manusia dan bagaimana seharusnya hidup itu.

Imam mempunyai peran pendidikan yang selama ini di sepanjang sejarah dimainkan oleh para hero, idola, panutan-panutan bahkan juga para kepala suku. Ia merupakan perwujudan kasat mata bagi nilai-nilai keyakinan, perealisasi manusiawi dari konsep-konsep pemikiran, dan keteladanan kasat mata bagi hakikat-hakikat yang diserukan oleh suatu risalah, dan di atasnya dasarnya ia berusaha mendidik mereka. Dengan demikian, **dalam perwujudan imam itu terwujud ideologi dan konteks yang real.**

Atas dasar hal tersebut, maka *imam* adalah seseorang yang melalui perwujudan, pemikiran, dan aspek-aspek kehidupannya, memberi petunjuk kepada umat manusia sampai pada tingkat yang memungkinkan mereka menjadi manusia yang semestinya. Itulah sebabnya, tugas seorang *imam* tidak hanya terbatas pada memimpin umat manusia dalam salah satu aspek politik, kemasyarakatan, dan juga perekonomian, juga tidak terbatas pada masa-masa tertentu dalam kedudukannya sebagai panglima, amir atau khalifah, tetapi meliputi semua bidang kehidupan. Seorang imam dalam arti seperti ini, tidak terbatas hanya pada masa hidupnya saja, tetapi selalu hadir di setiap saat dan hidup selamanya (Ali Syariati, 1995: 114).

4. Dialektika Ali Syariati

Metode dialektika yang digunakan Ali Syariati tegasnya adalah khusus untuk Timur, dan bukan untuk filsafat dan agama Barat. Syariati menjelaskan bahwa dialektika yang dia sertakan bukanlah semata metode analisis Marxian,

melainkan terutama pada analisis agama dan Islam. Menggunakan metode dialektika, dia **mengacu pada manusia sebagai kesatuan dari dua yang berlawanan. Roh Allah** --yang melambangkan kreatifitas, kesadaran, pengetahuan, cinta, dan pengasih—adalah sebagai tesis, sementara **lumpur yang busuk** dari mana manusia dibuat, melambangkan kemandegan dan kelambanan, yang dihubungkan dengan anti-tesis.

Perjuangan antara tesis dan anti-tesis, yang hidup dalam sifat manusia dan sejarahnya menciptakan suatu deterministik (kepastian) yang menaik dan gerakan dialektika. **Jalan dari lumpur busuk menuju Allah disebut agama.** Syariati dengan tegas menyatakan bahwa **agama sebagai sarana tujuan dan bukan tujuan itu sendiri.** Negasi atas negasi, atau sintesis, menurut Syariati, adalah sosok makhluk seperti –Allah yang akan memakai **kehendak bebasnya dan akal budinya** guna membangun secara berhasil sebuah surga manusia di bumi (Ali Rahnema, 2002: 451).

Dalam filsafat sejarah Syariati, kekagumannya pada pendekatan dialektika sekali lagi dipertunjukkan dengan jelas. Pada alat ini dia menemukan unsur-unsur dinamis dari gerakan, perubahan, dan transformasi yang dia nilai. **Pemaparannya mengenai filsafat sejarah sangat mirip dengan Marxian klasik.** Menurut doktrin ini filsafat sejarah disandarkan pada sebuah **determinisme ilmiah**, kontradiksi-kontradiksi dialektika, dan **suatu perjuangan abadi antara dua kekuatan yang bertentangan semenjak lahirnya sejarah.** Sejarah disebut untuk menjadi maksud tertentu dan dibentuk dalam kontradiksi. Syariati memandang kontradiksi-kontradiksi sebagai kekuatan di belakang semua tipe perkembangan. Dia memakai dialektika tidak hanya sebagai metode analisis sosial, namun juga seperangkat hukum yang mengatur manusia, masyarakat, dan sejarah (Ali Rahnema, 2002: 452).

Merujuk kepada **kisah al-Quran tentang Habil dan Kabil**, Syariati menyatakan bahwa **sejarah perjuangan kelas diawali dengan pembunuhan Habil oleh saudaranya Kabil.** Syariati menghubungkan **pembunuhan Habil oleh Kabil sebagai kemenangan produksi pertanian yang berdasarkan pada kepemilikan pribadi atas ekonomi penggembalaan yang berdasarkan atas komunalisme primitif dan tidak adanya kepemilikan pribadi.** Persembahan Kabil yang berupa seongkok **gandum** menunjukkan bahwa ia seorang **petani.** Sedangkan persembahan Habil yang berwujud seekor **onta** menunjukkan bahwa ia seorang **penggembala.** **Habil** mewakili tahap sejarah ketika eksistensi manusia **tergantung pada alam** –berburu, mencari ikan, dan menjinakkan binatang buas. Sebaliknya, **Kabil** mewakili zaman pemilikan pribadi dan tahap pertanian ketika sumber-sumber produksi dimonopoli oleh sebuah **kelas penguasa.** Juga pada zaman monopolisme inilah perjuangan untuk merebut kekuasaan sosial, ekonomik, dan kultural mempengaruhi masyarakat manusia (Ali Syariati, 1996: 33).

Dijelaskan oleh Syariati bahwa **zaman pertama** kehidupan manusia di muka bumi adalah zaman **pastoralisme (pengembalaan)**, zaman berburu, dan mencari ikan. Pada zaman ini tidak ada sesuatu pun yang dimiliki secara pribadi atau dimonopoli, oleh karena sumber-sumber produksi melimpah terdapat di lautan, sungai-sungai, hutan, dan padang belantara. Alam merupakan pasar terbuka, penuh dengan berbagai karunia dan kekayaan yang tersedia bagi semua orang untuk menikmatinya. Ini adalah zaman **Habil** dalam sejarah ketika seluruh manusia secara bebas dapat menjangkau seluruh sumber-sumber alam. Ketamakan, monopolisme, pemilikan pribadi, dan keakuan masih belum terdapat dalam masyarakat manusia. Sebaliknya, **Kabil mewakili periode sejarah di mana alam, tanah, Tuhan, dimiliki dan dinamakan dengan nama pemiliknya**. Dalam rangka menambah miliki pribadinya, manusia kemudian memperlemah dan merampas manusia-manusia lain sehingga dapat dijadikan hamba dan budaknya. Karena manusia ingin memiliki alam, masyarakat manusia terbelah menjadi dua, antara **tuan dan budak**, antara **penguasa dan yang dikuasai**, antara **penindas dan yang tertindas**, dan antara **pembunuh dan yang jadi korban** (Ali Syariati, 1996: 33).

Kisah tentang Kabil dan Habil menunjukkan bagaimana persatuan kemanusiaan yang berasal dari orang tua yang sama berubah menjadi konflik dan pertentangan abadi. Cinta sesama saudara berubah menjadi permusuhan, persatuan menjadi perpecahan. Demikianlah halaman pertama sejarah dinodai dengan pembunuhan yang melahirkan pertentangan, perang, kejahatan, segregasi, dan fragmentasi sosial di antara keturunan Adam yang susul menyusul. Semua ini disebabkan oleh pecahnya faktor **'Aku' yang utama dan menyatukan, menjadi dua 'Aku' yang terpisah –dua kutub, yang satu penindas dan yang lain tertindas**.

Perjuangan kelas historis ini juga berlangsung dalam aspek politik dan etis. **Kabil** adalah **penindas**, pelaku kezaliman, kufur, dan pembunuh saudara secara khianat yang memicu masyarakat kelas. **Habil**, sebaliknya, adalah sosok **tertindas**, tercabut hak warisnya, korban yang tenang dan tipe persaudaraan. Atas dasar dua representasi kelas penindas dan kelas terindas, Syariati mengembangkan konsepnya mengenai faksi-faksi peperangan di sepanjang sejarah. Baginya hanya ada dua kelas --tertindas, kaum miskin, dan korban eksploitasi di satu sisi; dan penindas, kelas penguasa dan para penghisap di pihak lain. Syariati menegaskan bahwa senjata yang dipakai oleh dua kelas tersebut dalam peperangannya adalah agama. Hal ini, menurutnya, menimbulkan perang agama lawn agama dan perjuangan agama monoteisme Habil dan agama politeisme Kabil (Ali Rahnama, 2002: 452).

Restorasi sistem Habilidadan melalui revolusi dunia adalah hasil atau maksud sejarah yang ditakdirkan. Hasil yang tidak bisa dihindarkan lagi, menurut Ali Syariati, dikabarkan oleh Tuhan. **Sistem Habilidadan dicirikan**

oleh pemerintahan rakyat dan bukan para wakil yang disebutnya sebagai wakil Tuhan, kepemilikan modal oleh rakyat, dan bukan segelintir kapitalis, dan agama rakyat yang tidak dimonopoli oleh kaum *rohaniyat* (lembaga agamawan). Ini merupakan determinisme historis yang diyakini oleh Ali Syariati. Namun, para individu diberkati dengan kebebasan pilihan, memiliki hak dan kewajiban untuk memilih kubunya. **Kebebasan** mereka tidak dipandang sebagai bertentangan dengan **gerak sejarah yang telah ditakdirkan**. Syariati menyatakan bahwa individu-individu bisa membantu transformasi progresif sejarah ke arah sistem Habilidad maupun menentang dan memerangnya (Ali Rahnama, 2002: 453).

Pendekatan sosiologis atas doktrin Islamnya, Syariati sekali lagi, disandarkan pada dialektika. Menguraikan, masyarakat adalah contoh representatif dari suatu masa yang khusus dalam sejarah, Syariati memperluas analisis historisnya atas dua kubu yang bertentangan dari kisah Habil dan Kabil ke dalam masyarakat. Sebelum mencapai tujuan kesatuan historisnya, masyarakat selalu terbelah ke dalam dua kelas yang berhadapan. Bagi Syariati, semua cara produksi yang berlandaskan antagonisme dan kontradiksi kelas, terlepas dari kekuatan-kekuatan produksi yang membelakangi mereka masing-masing, terbagi dalam basis pengkutuban yang lazim: **Kabilian (penindas-penghisap)** dan **Habilidad (tertindas-terhisap)**. Tipe penandaan ini memberikan pada dirinya kesimpulan ahistoris yang ingin dicapai oleh Syariati, yaitu dalam sebuah masyarakat agraris di mana alat-alat produksi itu belum berubah, kelas borjuis belum muncul, dan ketika industry maupun kapitalisme belum terdengar, seorang sosialis yang mendasarkan makna kepemilikan public bisa menggapainya melalui revolusi, perang sipil atau kudeta (Ali Rahnama, 2002: 453).

Menurut Syariati, **transisi** dari sistem Kabil yang menindas kepada sistem Habil yang tidak menindas **bisa dicapai melalui sebuah transformasi relasi-relasi kekayaan dari kepemilikan pribadi kepada kepemilikan komunal, dengan mengabaikan perkembangan kekuatan-kekuatan produksi**. Syariati menyebut hal ini sebagai suatu perubahan dalam **basis**. Faktor-faktor perubahan yang menentukan dalam skema Syariati adalah kehendak orang-orang, terlepas dari kondisi-kondisi ekonomi yang obyektif. **Sejarah dan masyarakat**, menurut Syariati, adalah teater untuk dua kutub yang berperang, kadang disebut kelas-kelas. Kekuatan **opresif (penindas)** atau kekuatan Kabil tersusun atas tiga aspek atau **tiga wajah**, yaitu: **penindasan politik, eksploitasi ekonomi, dan kelompok agama**. Masing-masing, tegasnya, secara simbolis disajikan oleh sebuah karakter dalam al-Quran. Kekuatan tertindas atau Habil terdiri atas manusia dan Allah, dan dalam perjuangan sejarah antara dua kutub, Allah selalu di pihak manusia (Ali Rahnama, 2002: 454).

5. Tauhid atau Monoteisme

Menguraikan paradigma **tauhid** atau monoteisme, Syariati menafsirkan monoteisme bukan sebagai suatu pandangan dunia saja, melainkan juga sebuah **filsafat sejarah**, sebuah pandangan sosiologis, suatu doktrin etis, dan akhirnya sebuah misi sosial. Mengenai basis doktrin **monoteisme**, Syariati menolak dikotomi tradisional antara jiwa dan raga, dunia material dan dunia spiritual, dunia fisik dan metafisik, di sini (dunia) dan di sana (akhirat). **Monoteisme disajikan sebagai sebuah entitas dari semua kontradiksi yang telah diyakini secara tradisional.** Di dalam Islam, kata Syariati, kesadaran monoteistis membiarkan individu untuk melangkah melampaui pertikaian tradisional di antara para filsuf yang ingin membuktikan Tuhan melalui logika dan rasionalitas, dengan kaum gnostik yang menolak metodologi mereka dan mengklaim bahwa hanya intuisinyalah yang membimbing para pengelana ke jalan Tuhan (Ali Rahnama, 2002: 448).

Pandangan dunia monoteistis yang menyajikan **negasi atas negasi, menyimbolkan pembebasan manusia dari kepasrahan kepada kekuasaan atau kekuatan sosial mana pun selain kepasrahan kepada Tuhan.** Syariati menyatakan bahwa manusia hanya bertanggung jawab di hadapan Hakim Tunggal. Inilah makna Islam, ketundukan dan kepasrahan kepada Tuhan. Monoteisme juga mengartikan perlawanan terhadap semua kekuasaan duniawi yang bermaksud menundukkan, yang meminta menggantikan kedudukan Tuhan.

Monotesme menurut Syariati mempunyai dampak-dampak sosial, politis, ekonomis, dan etis yang spesifik. Gerakan dari kontradiksi ke arah kesatuan alam setiap aspek-aspek ini, dan dalam masyarakat maupun sejarah secara bersamaan, merupakan karakteristik tujuan doktrin Islam. Rumusannya mengenai pandangan dunia monoteismenya, jelasnya, seharusnya dianggap sebagai suatu tantangan kepada dunia materialisme dan idealism.

Memberikan skema historis yang luas, Syariati mendudukan bahwa sejarah sosial dan agama berasal dari suatu keadaan yang harmonis dan berkembang ke dalam situasi perselisihan. Tahap primitif dari evolusi sosial dan agama dicirikan oleh komunisme dan egalitarianism ekonomi; sementara masa antara dari perselisihan dicirikan oleh kontradiksi-kontradiksi yang antagonis, masyarakat kelas, penindasan dan penghisapan (eksploitasi). Masa perselisihan ini, tegasnya, pada akhirnya akan membawa ke tahap yang baru dan lebih unggul dengan kesatuan sosial dan agama serta harmoni.

Masyarakat visioner dicirikan oleh tauhid atau monoteisme dalam segenap aspeknya. Seperti halnya Marx ketika membahas mengenai komunisme primitifnya, Syariati berbicara mengenai monoteisme primitif dan monoteisme tingkat lanjut. Menurut Syariati, sebuah cirri sosial yang penting

dari tahap perselisihan dan kontradiksi adalah evolusi dari kelas spiritual dan religius yang dinilai, diabaikan, dan secara efektif didukung oleh munculnya masyarakat yang dikendalikan oleh kelas.

Selama masa kontradiksi sosio-ekonomis, kelas penguasa mengalami perpecahan yang disebabkan oleh pembelahan internal pada tahap kerja. Fungsinya berpindah kepada **triad** (tiga) penguasa baru: **para penindas politik, penghisap ekonomi, dan para pemperdaya agama**. Selama masa sejarah ini, **tiga penguasa jahat**, yang menggantikan dirinya sebagai Tuhan, mengantarkan kepada masa politeisme. Asosiasi antara konsep religius politeisme dan konsep sosio-ekonomi dari masyarakat dikendalikan oleh kelas. Misi dan tujuan pemikiran monoteisme adalah mendudukkan kembali kebebasan, kesamaan, tanpa pengkelasan, dengan menghancurkan tiga kejahatan, yaitu: “kekayaan, kekuasaan politik, dan agama” (Ali Rahnama, 2002: 449).

6. Superstruktur Religius dan Basis Ekonomi

Memberikan definisi selintas tentang apa yang disebutnya ‘**basis produktif**’ dalam **masa perbudakan, feodal, dan borjuis**, Syariati mencoba untuk menunjukkan bahwa, menurut analisis Marxian bahwa **basis ekonomilah** yang menentukan superstruktur ideologis, etis, dan religius. Syariati menegaskan bahwa dari perspektif relasi kausal yang hidup antara basis dan superstruktur, dan oleh karena itu disimpulkan bahwa gagasan yang ada pada diri mereka tidak bisa menyebabkan perubahan dalam sistem sosial atau basisnya karena gagasan-gagasan tersebut hanyalah dampaknya. Kaum Marxist, demikian kata Syariati berpendapat, mengklaim bahwa begitu basis tersebut diubah, ideologi, agama, sistem kelas, dan relasi kelas, juga akan berubah.

Dalam penjelasannya tentang makna Marxis dari suatu basis ekonomi, Syariati tidak menunjuk pada kekuatan produksi, tahap perkembangannya, status hukum dan ekonomi tenaga kerja, relasi kepemilikan dan mode (cara) penggalan surplus yang berlaku. Syariati hanya melanjutkan perbedaan Marxiannya atas basis dan superstruktur dengan pandangan Weberian klasik mengenai relasi antara agama, ideologi, dan ekonomi. Weber, tegasnya, percaya bahwa ideologi dan agama mempengaruhi ekonomi dan **basis produktif** yang menyebabkan basis produktif tersebut berubah.

Menjelaskan baik teori Marxian dan Weberian sebagai kebenaran parsial, Syariati mengklaim bahwa relasi antara **superstruktur religius dan ideologis serta basis ekonomi adalah satu relasi kausal bersama** dan saling menguntungkan, yang masing-masing saling mempengaruhi dan terpengaruh oleh yang lainnya. Mengacu secara langsung pada apa yang sedang

dilakukannya, dia berpendapat bahwa Marx tidak memperkirakan betapa **agama sebagai sebuah aspek suprastruktur** bisa menyebabkan perubahan pada basis. Syariati memberikan contoh bahwa seorang guru atau ulama yang sederhana bisa mengubah ritus-ritus dan ritual-ritual tradisional dari suatu masyarakat yang terbelakang dan relasi-relasi produksinya. Menekankan peranan ‘pesan’ melalui pendidikan, Syariati menyimpulkan bahwa tidak penting menunggu basis produksi berubah agar berdampak pada suatu perubahan dalam ideologi dan masyarakat (Ali Rahnema, 2002: 450).

7. Motor Perubahan Sejarah

Syariati menekankan keunggulan **kekuatan-kehendak dan kemauan sebagai motor perubahan sejarah**. Menggemakan dengan sangat nyaring bagaikan voluntaris revolusioner, dia mencela Marx karena tidak memahami pentingnya dan peranan kekuatan-kehendak revolusioner. Kehendak dan keteguhan hati untuk memprakarsai perubahan dan menciptakan sebuah masyarakat yang berbudi harus didorong dan dimotivasi oleh suatu ideologi revolusioner.

Syariati sangat yakin bahwa **ideologi Islamnya akan menyebarkan suatu kesadaran sosial dan suatu keyakinan yang pada akhirnya akan membangkitkan ‘dorongan energi yang ajaib’ yang mengarah kepada revolusi sosial**. Memuji kekuatan dan signifikansi kekuatan-kehendak yang bersandar pada kesadaran, dia menegaskan bahwa **‘suatu kesadaran individu yang siaga’ bisa ‘merebut sejarah dengan collar (kerah, menahan, menarahkan)’ dan ‘menggerakkannya dari feodalisme ke sosialisme’**, yang dengan demikian mengacu pada tahap-tahap perkembangan historis yang tertib dan determinisme historis.

Kemudian, dalam istilah yang lebih tersurat, Syariati menegaskan bahwa **‘para penjaga revolusioner’** memiliki kesanggupan dan kemampuan untuk menjalankan revolusi sosial. Mereka pun dapat mengarahkan kemampuan ‘sekelompok intelektual yang tercerahkan’ guna memaksa sejarah untuk melampaui tahap-tahap perkembangan yang telah ditentukannya (Ali Rahnema, 2002: 451).

8. Masyarakat Ideal

Masyarakat ideal menurut Ali Syariati adalah **ummah**. Menurut Syari’ati (1995: 51) ada keistimewaan dan kelebihan yang melekat di dalamnya. Menurutnya, keistimewaan yang melekat pada kata **ummah** apabila dibandingkan dengan istilah lainnya --seperti kabilah, kaum, syu’b, atau nation sekalipun-- karena kata **ummah** menempatkan **kebersamaan dalam arah**

tertentu serta **pembentukan kekerabatan baik lahir dan batin** sebagai ciri dasar yang mengikat umat manusia. Dalam istilah **ummah**, gerak yang mengarah pada tujuan bersama adalah menjadi landasan ideologinya. Apabila istilah-istilah yang lain, seperti kabilah, kaum, syu'b, mengisyaratkan pada adanya komunitas manusia yang menonjolkan bentuk, karakteristik, dan keadaan daerahnya, yang sifatnya statis dan tidak mengandung gerakan, maka istilah **ummah** merupakan istilah yang dinamis.

Secara keseluruhan istilah **ummah** mengandung konsep-konsep berikut: (1) kebersamaan dalam arah dan tujuan, (2) gerakan menuju arah dan tujuan tersebut, dan (3) keharusan adanya pemimpin dan petunjuk kolektif. Dengan demikian istilah **ummah** mengandung pengertian: “**sekumpulan manusia yang para anggotanya memiliki tujuan yang sama, yang satu sama lain bahu membahu agar bisa bergerak menuju tujuan yang mereka cita-citakan, berdasarkan suatu kepemimpinan bersama**” (Syari’ati, 1995: 52).

Merujuk pada pengertian di atas, **ummah** dipakai untuk menggantikan istilah setanah air, satu keturunan, satu profesi, senasib, setujuan, dan sebagainya, yang merupakan refleksi akidah dan kebersamaan. Mereka mempunyai pemimpin yang mengharuskan mereka bergerak menuju arah yang sama dan tujuan secara bersama-sama. Mereka ini mempunyai seorang pemimpin yang bertanggung jawab yang bisa diterima semua orang. Berdasarkan pengertian tersebut, *imamah* atau kepemimpinan merupakan refleksi tentang petunjuk yang diberikan kepada **ummah** yang akan mengantarkan mereka sampai tujuan. Dilihat dari sudut pandang ini, istilah **ummah** itu sendiri sepenuhnya mengharuskan dan mewajibkan adanya *imamah*, suatu keharusan yang sama sekali tidak ditemui dalam istilah-istilah lain seperti *qabilah*, *qaum*, *sy'ab*, dan sejenisnya (Ali Syari’ati, 1995: 53).

Dalam gambaran Syariati, pemimpin ummah yang mampu mengemban amanah Tuhan hanyalah manusia ideal. **Manusia ideal kata Syariati adalah manusia yang di dalam dirinya hadir kesadaran Tuhan dan mampu mengenyahkan dimensi-dimensi syetan**. Manusia ideal adalah theomorfis yang telah bebas dari kontradiksi dua infinita. **Manusia ideal memiliki tiga aspek, yaitu kebenaran, kebajikan, dan keindahan**. Menurut fitrahnya, dia adalah khalifah Allah. Manusia ideal adalah kehendak yang memiliki komitmen dengan tiga macam dimensi, yaitu kesadaran, kemerdekaan, dan kreatifitas (Eko Supriyadi, 2000: 187).

Menurut Syariati, **sosok pemimpin ideal ummah bukan manusia yang dibentuk oleh lingkungannya**. Sebaliknya, **dialah yang justru membentuk lingkungannya**. Dengan iman dan kesadarannya telah dibebaskan dirinya dari segala macam paksaan yang senantiasa memperkosa manusia, kemudian membentuknya menurut sterotip, dengan ilmu, teknologi,

sosiologi, dan kesadaran diri. **Dia bebas dari pengaruh alam dan keturunan, dari paksaan sejarah, dari paksaan masyarakat dan lingkungan.** Dengan petunjuk ilmu dan teknologi, dia telah membebaskan dirinya sendiri dari ketiga penjara tersebut (Eko Supriyadi, 2000: 188).

Ummah seperti dijelaskan di atas dalam pengertian Syariat adalah komunitas Muslim atau masyarakat penuh persaudaraan yang bersandarkan pada kepemilikan manusia dan tiadanya penggalan dan eksploitasi. Menurutnya, sebuah masyarakat tanpa kelas bukanlah suatu tujuan sebagaimana disuarakan kaum sosialis Barat, melainkan suatu prinsip. Masyarakat ideal yang dibekali dengan **Kitab, timbangan, dan besi**, digambarkan sosok bagaikan Tuhan yang padanya roh Allah telah menang atas lumpur tempat dari mana manusia tercipta.

Orang yang menyelami nilai-nilai al-Quran dan keadilan, akan secara terus menerus memberontak terhadap status quo Kabilian (kaum penindas) guna menegakkan masyarakat ideal. Kepemilikan besi, yang mewakili kekuatan militer, membuka jalan lempang ke arah penegakkan sebuah masyarakat yang adil tanpa kelas. Menekankan pentingnya perjuangan bersenjata, Syariat menegaskan bahwa tanpa senjata, kesadaran dan keyakinan sendiri tidak akan mampu menggapai masyarakat yang ideal. Menguraikan jalan pada kesempurnaan individual yang absolut, Syariat merenungkan tentang kebajikan *isar* atau **pengorbanan diri**. Tawakal hanya kepada Allah dan berontak menentang semua bentuk penindasan dan kekuatan, manusia ideal diseur untuk mengambil langkah pertama ke arah terciptanya surge manusia yang dijanjikan di bumi dengan memberontak terhadap kaum penguasa (Ali Rahnama, 2002: 455).

Meminjam **siklus kehidupan** peradaban non-linear dari Arnold Toynbee, dengan dilakukannya peremajaan terus-menerus, Syariat menyatakan bahwa teori Toynbee mengenai gerak sejarah tersebut berlaku pula untuk agama, doktrin, ideologi, gerakan revolusioner, masyarakat, dan bangsa. Masing-masing tegasnya, berlangsung melalui periode historis atas muncul dan pengaruh yang dominan yang dipacu oleh kreatifitas, perluasan, dan vitalitas, yang diikuti oleh periode **kelesuan, defensif, dan kemerosotan**. Melalui suatu proses kebangkitan kembali yang terus-menerus, penyegaran dan peremajaan atas doktrinnya, runtuh dan jatuhnya Islam sebagaimana dalam ketentuan ini bisa dicegah. Syariat menyebutnya dengan **pembaruan kembali pandangan keagamaan** dan penyehatan Islam melalui suatu bahasa yang dipunyai abad ini dan sesuai untuk generasi ini (Ali Rahnama, 2002: 455).

9. Masyarakat dan Posisi Agama

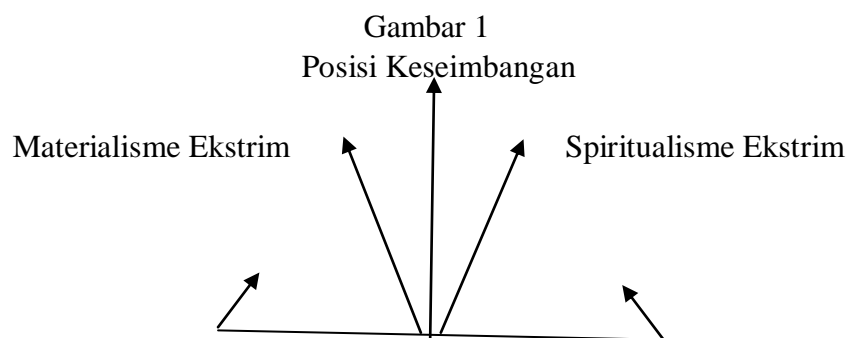
Manusia, tegas Syariati, **membutuhkan agama sebagai sebuah pandangan dunia spiritual dan sebuah tuntunan penghibur dalam kehidupan**. Ia menjelaskan mengapa dalam kuliah perdananya pada 9 April 1971 sampai Januari 1972 memaparkan tema sejarah dan kekuasaan agama-agama?. Dengan pemaparannya tersebut ia berharap agar masyarakat menjadi masyarakat yang religius sekaligus intelektual yang tidak terpisahkan darinya (Ali Rahnema, 2002: 436). Ia pun menggunakan analisis kelas dan determinisme ekonomi dalam membahas sejarah agama ini.

Dari kuliahnya tentang sejarah agama, Syariati antara lain menggambarkan sosok nabi dari agama-agama sebagai sosok yang revolusioner. Buddha misalnya, dilukiskan sebagai sosok pemberontak yang mengobarkan dan mendorong massa untuk menentang kaum Brahmana atau pendeta-pendeta yang telah terlembagakan dan menghisap masyarakat. Ia pun memuji sosok Buddha sebagai pembebas yang mengemansipasi masyarakat dari politeisme yang disebarkan oleh kaum Brahmana. Ia menempatkan Buddha sebagai seorang revolusioner yang tanpa henti bertempur menentang sistem kelas yang berkuasa dan sistem kasta yang dipaksakan dalam bahasan agama (Ali Rahnema, 2002: 439).

Pada saat yang lain, Syariati memberikan gambaran tentang nabi-nabi yang berasal dari agama-agama Ibrahim. **Nabi-nabi agama Ibrahim menurutnya berasal dari latar belakang sosial yang sederhana dan miskin, akibatnya mereka sangat perhatian dengan kehidupan materi masyarakat**. Dalam hal ini, Syariati mencoba untuk menunjukkan bahwa masyarakat yang sehat dan harmoni perlu menyumbangkan sentimen kesejahteraan materi dan agama yang bersifat sufistik. Penolakan total atas yang satu dan merengkuh yang lainnya, tegasnya, akan menghasilkan kegagalan (Ali Rahnema, 2002: 439).

Secara keseluruhan dalam kaitan agama dan masyarakat menurut Ali Syariati (1993: 203), suatu masyarakat, sebagaimana suatu obyek, akibat berbagai faktor dan kondisi bisa menyimpang dari kondisi keseimbangan, misalnya spiritualisme, kesalehan, dan kecenderungan keakhiratan, menuju kepada materialisme, korupsi, dan cenderung pada keduniaan. Selalu pada tahap ini suatu agama besar tampil, dan arah agama serta tendensi masyarakat umum tampak sangat jelas. Arahnya secara alami, dan demikianlah seharusnya, adalah berlawanan dengan arah ke mana masyarakat tersimpangan. Pada waktu itulah, ketika suatu masyarakat menjadi sangat menyimpang ke arah satu sisi, muncullah seorang nabi dan dengan kekuatan agamanya menerapkan suatu gaya yang berlawanan dengan arah penyimpangan.

Perluasan agama ini dan penyebarannya di dalam suatu masyarakat menyebabkan masyarakat kembali pada posisi keseimbangannya dari arah yang tersimpangkan. Makin besar kekuatannya, makin efektiflah ia, dan dalam beberapa tahun saja masyarakat telah kembali pada posisi keseimbangannya. Pada tahap ini misi keagamaan secara logis telah berakhir. Tetapi dalam kenyataan sejarah tak pernah mandapati adanya pengikut suatu agama yang telah mengumumkan akhir misi keagamaannya. Oleh karena itu, agama terus melancarkan kekuatannya ke dalam masyarakat dengan arah yang sama, dan mencapai tahap di mana agama secara paksa menjadi kekuatan negatif dan menyimpangkan, yang menyebabkan penyimpangan pada arah yang lain. Ketika suatu masyarakat telah demikian menyimpang dan mendekati kematiannya, tiba-tiba saja nabi yang lain bangkit dengan kekuatan agama lain yang berlawanan dengan arah penyimpangan itu, demikian seterusnya. Menurut Ali Syariati (1993: 35), ia telah menjumpai suatu hukum sosiologis yang penting, yang dia peroleh selama pengkajiannya terhadap agama-agama besar dunia



Dalam uraian yang lain Syariati menyatakan bahwa sungguh pun agama merupakan kekuatan yang potensial yang ada dalam hati manusia, akan tetapi agama Kabil selalu digunakan sebagai alat di tangan para pendeta (ulama) pemerintah, sebagai salah satu pilar dari elit penguasa dalam setiap masyarakat manusia. Kelas penguasa, yang diwakili oleh tiga wajah dan gambaran --**uang, kekuasaan, dan agama**-- memerintah massa dalam seluruh peradaban kuno: di Persia kuno, Yunani, Romawi, dan Israel. Melalui tiga wajah inilah kelas Kabil melestarikan kekuasaannya atas massa sepanjang zaman. Kelas ini memonopoli kekayaan dengan memeras massa, memegang kekuasaan dalam bentuk pemerintahan dan berbagai institusi untuk mendominasi massa, serta menyalahgunakan agama untuk membenarkan legitimasinya sebagai hierarki penguasa dalam sejarah (Ali Syariati, 1996: 35).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin (1997). *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Khudhari, Zainab. (1987). *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*. Terj. Ahmad Rofi Usmani. Bandung: Pustaka.
- Alatas, Alwi. "Konsep Peradaban: Sumbangan Pemikiran Malik Bennabi (1905-1973)", *Internet*, <http://alwialatas.multiply.com/journal/item/73>, akses tanggal 13 Mei 2009.
- Anshari, Rahmat Tohir (2001). "Konsep Pergerakan Ikhwa al-Muslimin", dalam M. Aunul Abied Shah, dkk. (eds.), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan.
- Ankersmit, F.R. (1987). *Refleksi Tentang Sejarah*. Terj. Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia.
- Bakker, Anton. (t.th.). "Filsafat Sejarah: Refleksi Sistematis", *diktat*.
- Baali, Fuad dan Ali Wardi. (2003). *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*. Terj. Ahmadi Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Bairun, Fawzia. (1998). *Malik Bennabi; Sosiolog Muslim Masa Kini*. Terj. Munir A. Mu'in. Bandung: Pustaka.
- Bouthoul, Gaston. (1998). *Teori-teori Filsafat Sosial Ibn Khaldun*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Collingwood, R.G. (2004). *Filsafat Sejarah*. Terj. Marselinus Kapata. Yogyakarta: Penerbit Insight Reference.
- Gardiner, Patrick (ed.). (1974). *The Philosophy of History*. Bungay: Oxford University Press.
- Gibb, H.A.R. (1978). *Modern Trends in Islam*. New York: Octagon Books,
- Glasse, Cyril. (1996). *Ensiklopedi Islam Ringkas*. Jakarta: Rajawali Press.
- Hegel, G.W.H. (2003). *Filsafat Sejarah G.W.F. Hegel*. Terj. Win Ushuluddin dan Harjali. Yogyakarta: Panta Rhei Books.

- Hitti, Philip K. (1968). *History of the Arabs*. New York: S.T. Martins Press.
- Husnan, Usman S. "Islam Peradaban Malik Binnabi", http://swaramuslim.net/islam/more.php?id=A1395_0_4_0_M, *Internet*, akses tanggal 13 Mei 2009.
- Husodo, Puwo. (2010). *Filsafat Sejarah Oswald Spengler*. Yogyakarta: Interakwsi Publisher.
- Ibn Khaldun. (1986). *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Terj. Ahmadie Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Issawi, Charles. (1962). *Filsafat Islam tentang Sejarah*. Jakarta: Tintamas.
- Kartodirdjo, Sartono. (1986). *Ungkapan-Ungkapan Filsafat Sejarah Barat dan Timur*. Jakarta Gramedia.
- Kuntowijoyo. 1993. *Dinamika Internal Umat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Lembaga Studi Informasi Pembangunan (LSIP).
- Lauer, Robert H. (2001). *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Maarif, Ahmad Syafii. (1996). *Ibn Khaldun Dalam Pandangan Penulis Barat Dan Timur*. Jakarta: Gema Insani Press.
- (2003). *Benedetto Croce dan Gagasannya tentang Sejarah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Meyerhoff, Hans (eds.). (1959). *The Philosophy of History*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Muchsin, Misri A. (2002). *Filsafat Sejarah dalam Islam*. Yogyakarta: Ar-Ruz Press.
- Munawwar-Rachman, Budhy (ed.) (1995). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Mustansyir, Rizal. (2007). *Filsafat Analitik: Sejarah, Perkembangan, dan Peranan Para Tokohnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mutahhari, Murtadha. (1986). *Masyarakat dan Sejarah*. Terj. M. Hashem. Bandung: Mizan.

- Poeradisastra, S.J. (1981). *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Peradaban Modern*. Jakarta: Gimukti.
- Rahnema, Ali. (2000). *Ali Syari'ati: Biografi Politik Intelektual Revolusioner*. Jakarta: Erlangga.
- Sastrapratedja, M. (ed.) (1982). *Manusia Multi Dimensional: Sebuah Renungan Filsafat*. Jakarta: Gramedia.
- Shaikh, M. Saeed. (1994). *Studies in Muslim Philosophy*. Delhi: Adam Publishers & Distributors.
- Siddiqi, Mazheruddin. (2003). *Konsep Quran tentang Sejarah*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Shadr, Muhammad Baqir. (2010). *Paradigma dan Kecenderungan Sejarah dalam al-Qur'an*. Jakarta: Shadra Press.
- Syari'ati, Ali. (1993). *Islam dalam Perpektif Sosiologi Agama*. Bandung: Iqra.
- (1996). Tugas Cendekiawan Muslim. Jakarta: Srigunting.
- (1995). *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Suharto, Toto. (2003). *Epistemologi Sejarah Kritis Ibn Khaldun*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Supriyadi, Eko. (2000). *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syariati*. Yogyakarta: RausyanFikr.
- Turner, Bryan S. (ed.) *Teori Sosial dari Klasik sampai Postmodern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Walsh, W.H. (1967). *An Introduction To Philosophy of History*. London: Hutchinson University Library.
- Wikipedia. "Malek Bennabi", http://en.wikipedia.org/wiki/Malek_Bennabi, *Internet*, akses tanggal 11 Mei 2009.