

PERMASALAHAN IMAN: KRITIK ATAS IMAN DALAM FILSAFAT BARAT DAN TAWARAN JAWABAN

*Setyo Wibowo*¹

Abstract:

Faith becomes problematic in our modern world. In the age of secularization and emancipation man masters the Nature with his growing reason and ever developing technology. This new situation brings with itself a discredit toward faith and religion. Without refusing the existence of God, Immanuel Kant declares that theology is a paralogism (a fallacious reasoning). Auguste Comte corners the religion in the realm of infantile age to be overcome by the progress of science. Meanwhile Friedrich Nietzsche, from his own view, analyses that the phenomenon of fanaticism in religion hides the uncontrallble “need to believe” typically found among the weaks. The central critique of Martin Heidegger toward ontotheological metaphysics shows that theology defined as science does not think. Man of faith has already all the answer before a question is posed, therefore he cannot truly participate in the question of Being. This article tries to consider these objections against faith. As an answer, this article offers to acknowledge “the act of believe” as an universal disposition in man. Much wider than his need to possess knowledge, man is driven by a desire for the infinite. Faith resumes this human desire for infinite.

Keywords: Emancipation, theology, metaphysics, faith, knowledge, way of belief, act of belief, passivity, infinite horizon, anthropological disposition.

Abstrak:

Iman menjadi problem di dunia modern. Gerak sekularisasi dan emansipasi manusia berkat perkembangan rasionya, yang tampak dalam penguasaan manusia atas alam lewat teknologi, membuat keyakinan pada Tuhan dianggap ketinggalan roh jaman. Meskipun tidak menolak Tuhan,

1 *Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara Jakarta.*
E-mail: setyo.wibowo@free.fr

Immanuel Kant menganggap bahwa teologi adalah sebuah paralogisme. Auguste Comte tegas-tegas mengatakan bahwa jaman teologi dan agama adalah era kekanak-kanakan yang harus dilampaui demi kemajuan jaman. Friedrich Nietzsche memperingatkan bahwa fanatisme dalam agama adalah tanda besarnya kebutuhan manusia untuk percaya, yang tidak lain adalah kelemahan diri manusia. Kritikan besar Martin Heidegger kepada metafisika onto-teologis semakin menunjukkan inferioritas iman di depan pemikiran. Beriman artinya tidak bisa berpikir secara sungguh-sungguh. Artikel ini hendak menimbang keberatan-keberatan atas iman di atas dan sekaligus menawarkan bahwa “tindak percaya” adalah sesuatu yang secara antropologis menjadi disposisi setiap manusia. Lebih luas daripada obsesi pada “pengetahuan”, manusia memiliki hasrat akan ketakterbatasan yang menemukan ekspresinya dalam apa yang kita sebut sebagai iman.

Kata-kata Kunci: Emansipasi, teologi, metafisika, iman, pengetahuan, cara beriman, tindak percaya, pasitivitas, horison ketakterbatasan, disposisi antropologis.

Pendahuluan

Artikel baru di *Koran Tempo* berjudul “Di Ambang Batas Sekularisasi?” karya Pradana Boy ZFT,² memberitakan bahwa “teori sekularisasi” tahun 1960-an yang diusung sosiolog Peter L. Berger sudah mati. Bila teori itu mengatakan bahwa modernisme akan membawa sekularisasi (orang menjauh dari agama), kenyataannya tidak demikian. Mengutip tulisan Peter L. Berger sendiri (tahun 1996, 1997): “Meskipun terdapat sejumlah bukti, saya kira teori ini secara mendasar salah. Sebagian besar dunia saat ini nyata-nyata tidaklah sekular. Dunia sekarang ini sangat agamis.” Merujuk pada kasus Indonesia, penulis artikel menunjukkan, Indonesia pasca orde baru justru semakin islami. Ruang publik (misalnya ekonomi, politik, kesehatan) justru semakin dimasuki oleh agama (ranah privat), sehingga batas antar ruang-ruang tersebut semakin tipis.

Terkait kasus Indonesia, penulis artikel menunjukkan, ada beberapa faktor penyebab mengapa gerakan sekularisasi gagal di negeri ini, antara lain: a) alternatif menghadapi dunia modern yang diajukan kelompok

2 Pradana Boy ZFT, “Di Ambang Batas Sekularisasi?” dalam *Koran Tempo*, edisi Kamis, 25 April 2013, hlm. A10.

liberal di Indonesia³ terlalu “elitis” dan “teoretis”; b) mereka kalah oleh agresivitas pengusung gerakan Islamis; c) sekularisasi di Indonesia bersifat khas, gerakannya bersifat “*soft*” (lunak) sehingga tidak cocok dengan bingkai teori Peter L. Berger.

Berkaca dari situasi aktual masyarakat kita di mana agama makin memasuki ranah publik, maka judul diskusi “*the problem of faith*” ini tampak bertentangan dengan situasi umum sehari-hari kita. Iman seperti ini tidak menjadi problem di Indonesia. Banyak orang Indonesia secara spontan mudah percaya pada Tuhan. Bahkan seperti ditengarai oleh artikel *Koran Tempo*, ranah-ranah publik (seperti ekonomi dan politik) pun dimasuki agama secara massif. Lalu mengapa “iman” layak dijadikan permasalahan dan didiskusikan?

Memang dari sudut maraknya manifestasi beragama, iman tidak menjadi problem di tempat kita. Kalau teori sekularisasi Peter L. Berger tidak berjalan di Indonesia, saya memiliki intuisi lain. Di Perancis, bukti teori Peter L. Berger itu bisa kita lihat setiap hari: semakin orang modern, semakin mereka sekular, semakin mereka jauh dari agama. Di Jerman, sekularisasi juga menyebabkan orang secara massif menjadi jauh dari agama. Mengapa di Indonesia orang masih beragama? Barangkali jawabannya sederhana: jangan-jangan karena Indonesia masih jauh dari modernitas! Alam pikir orang Indonesia tidak pernah benar-benar modern. Mungkin di Jakarta dan kota-kota besar kita mulai menemui orang-orang yang mengerti bedanya “ruang publik” (politik, ekonomi) dan “ruang privat” (agama, hati nurani). Kebanyakan orang masih mencampuradukkan keduanya. Orang Indonesia tidak tahu artinya “*privacy*” sehingga semua dicampuradukkan. Kita juga lebih suka hidup dalam “komunitas” (atau kerumunan) daripada otonom menjadi subjek yang mandiri. Kapanakah orang Indonesia bisa benar-benar menyadari perlunya pembedaan “agama” (ruang privat) dan “negara” (ruang publik) dan menjadi individu otonom? Doktrin ideologi negara sendiri melarang pemisahan *strict* seperti itu (sila pertama, atau “rangkuman atas lima sila” dalam gotong royong, menjadi kekhasan Indonesia). Kalau sekularisasi di Indonesia berjalan “*soft*”, hal ini disebabkan karena perubahan pada mentalitas tradisional (yang cenderung mitis dan komunal) di Indonesia pun terjadi dengan sangat “*soft*” bila dibandingkan dengan yang terjadi di Barat.

3 Dalam artikelnya, Pradana Boy ZFT tidak mengatakan secara eksplisit siapa “kelompok liberal di Indonesia” yang ia maksud. Lebih tepatnya, dalam pendapat penulis, ia merujuk pada kelompok “liberal-progresif”.

Situasi ini berbeda dengan kondisi di Barat (misalnya Prancis dan Jerman) yang memang sangat modern, atau bahkan posmodern⁴ sekarang ini. Perbedaan *strict* antara “agama” dan “negara” bersifat sangat ideologis di Prancis. Rasionalisme yang dikembangkan sejak abad Pencerahan, didukung peristiwa politik Revolusi Prancis (yang memisahkan agama dari negara) serta revolusi industri menjadikan Prancis negara modern (yang bisa kita lihat secara nyata sehari-hari dari cara mereka menata transportasi publik, sistem perpajakan, administrasi sekolah dan negara, lalu lintas, sampai kecanggihan alat-alat kedokteran yang dikembangkan di sana). Modernisme (atau posmodernisme) bukanlah sekedar teori, tetapi mentalitas.

Berbarengan dengan kemudahan hidup, otonomi manusia yang benar-benar menguasai alam dan cuaca, serta pendidikan politik dari kelas politisi dan pemangku *public policy* untuk terus memisahkan urusan “surga” dari urusan “dunia.” Akibatnya, perlahan agama memang semakin tidak terlihat di ruang publik.

Iman (*faith, belief, foi, croyance*) kemudian menjadi problematis. Memang saat ini orang Barat tidak lagi menjadi orang ateis militan seperti abad-abad 19 dan awal abad 20, melainkan cenderung *indifferent*. Beriman atau tidak beriman dianggap hal yang sama, karena yang penting adalah hidup yang manusiawi, artinya dirinya berkembang dan dia juga bersikap hormat kepada sesama dan masyarakatnya.

Uniknya, meski agama tersingkirkan, beberapa pemikir populer di Prancis seperti André Comte-Sponville dan Luc Ferry berbicara tentang “pengalaman spiritual” atau “transendensi dalam imanensi” tanpa mau “dikandangkan

4 Posmodern saya anggap mewakili gambaran sebuah kondisi di mana “subyek” (manusia) kehilangan kepejalannya. Maraknya gerakan *animal rights*, makin Bergeraknya perundang-undangan ke pemberian semacam “hak moral” kepada binatang mengukuhkan hilangnya batas antara hewan dan manusia. Posmodernisme ditandai juga dengan hilangnya dominasi satu “kebenaran”. Relativisme epistemologis dan moral tidak dihadapi secara negatif, tetapi malah direngkuh sebagai sikap keterbukaan. Dalam perundang-undangan, perbedaan seksual tidak lagi dianggap sebagai “alamiah”, perkawinan tidak lagi dimaksudkan untuk prokreasi. Posmodernisme juga diwarnai oleh redupnya berbagai idealisme besar. Pelan-pelan Eropa makin menjadi benteng tertutup dan tidak peduli dengan nasib banyak orang miskin terlantar di dunia ketiga. Para imigran dicegah sebisa mungkin masuk ke Eropa. Bantuan-bantuan ke dunia ketiga juga mengecil seiring dengan makin habisnya para pemeluk agama Kristiani di Eropa yang menyokong humanisme universal. Posmodernisme ditandai juga oleh semacam “the culture of provisional”, artinya apa yang sekarang ini dipakai, sebentar lagi kedaluarsa, maka tidak ada gunanya membuat komitmen atau janji yang terlalu mengikat. Ada semacam “kelelahan” atau merasa “tidak sampai” untuk ikut terlibat dengan semua omongan tentang yang kekal dan universal.

dalam agama” tertentu.⁵ Mereka mewakili suara tiga perempat orang Prancis yang mengatakan dirinya “*non croyant*” (*non believer*), tetapi *toh* tetap merasa memiliki “spiritualitas” tertentu. Kelompok orang yang “*indifferent*” pada agama ini tidak menganut secara resmi sebuah agama tertentu, tidak percaya pada Tuhan, namun juga tidak menerima bahwa hidup ini hanyalah “materi belaka”. Kelompok ini juga tidak mau menerima ide tentang “surga atau neraka”, meskipun mereka juga yakin bahwa hidup ini tidak hanya berakhir imanen di dunia ini saja. Bahkan seandainya mati pun mereka lebih suka memperoleh pemakaman religius daripada sekedar pemakaman sipil.⁶

Perbincangan mengenai “problem iman” ini akan menjadi relevan bila kita melihat adanya keterkaitan antara Barat dengan diri kita (mengingat interaksi kita dengan Barat sangat intens, bukan hanya lewat teknologi mereka yang kita pakai, tetapi juga karena ide-ide mereka sering kita tatap). Problem ini juga akan menjadi lebih relevan lagi jika kita ingin berkaca dari pengalaman Barat supaya keberagaman kita tidak hanya sekedar pada tingkatan “baju” melainkan benar-benar atas dasar refleksi mendalam atas iman kita sendiri.

Dalam wacana yang berkembang dalam filsafat Barat, iman menjadi masalah⁷ karena dianggap tanda ketidakdewasaan, kelemahan diri, serta

5 Bdk. analisis Bernard Sesboüé, *Croire* (Paris : Droguet § Ardant, 1999), hlm. 54. Bernard Sesboüé meringkaskan pandangan André Compte-Sponville yang memberikan tiga alasan mengapa ia menjadi “*non believer*” pada sebuah agama tertentu. Pertama, misteri kejahatan begitu besar sehingga kita tidak bisa percaya pada sebuah “kebaikan” ciptaan. Kedua, manusia terlalu medioker sehingga sulit untuk melihat wujud indah dari orang-orang beragama. Dan ketiga, iman kepada Tuhan seringkali mirip dengan apa yang menjadi “keinginan-keinginan manusia”. Misalnya hasrat akan keabadian dan keinginan untuk disayangi sangat “cocok” dengan kerinduan manusiawi kita. Menurutnya, “*une croyance qui correspond si bien à nos désirs, il y a tout lieu de penser qu’elle a été inventée pour cela, pour nous satisfaire, pour nous consoler. C’est la définition de l’illusion*» (Sebuah kepercayaan yang terlalu cocok dengan hasrat-hasrat manusia membuat kita berpikir bahwa kepercayaan itu memang muncul untuk itu, guna memuaskan (hasrat kita), guna menghibur kita. Dan itulah definisi untuk illusi).

6 Bdk. *dossier* majalah populer karangan Martin Legros, “*l’ère des spiritualités,*” dalam *Philosophie Magazine*, No.22, Septembre 2008, hlm. 49. “*Vous ne pratiquez aucun culte et n’acceptez aucun dogme d’aucune religion, vous ne croyez pas en Dieu, ou en tout cas pas au Dieu personnel, omniscient et tout-puissant des monothéismes... Cependant, vous ne consentez pas à réduire l’homme, la vie et le monde à un paquet d’atomes, de cellules et de neurones. Alors que l’idée d’un au-delà et d’une vie après la mort vous est obscure sinon étrangère, vous ne vous reconnaissez pas dans l’affirmation des athées selon laquelle ‘il n’y a rien’. Vous avez d’ailleurs du mal avec les obsèques civiles au funérarium : comme la majorité des non-croyants (trois sur quatre), vous auriez bien plus volontiers recours à des obsèques religieuses.*”

7 Serangan atas iman yang lebih kasar dilakukan oleh kaum ateis kontemporer (seperti Dawkins dengan bukunya *God’s Deltusion*) yang menyatakan bahwa “mendidikkan

tidak berfikir. Setelah membahas ketiga alasan di atas, saya akan mencoba memperlihatkan bagaimana iman adalah sesuatu yang manusiawi. Keterarahan pada Yang Transenden adalah sesuatu yang manusiawi, yang ekspresi ultimanya tampak dalam iman.

I. Tantangan Jaman: Modernisme ke Indifferentisme

Mulai pertengahan abad ke-17, Eropa memasuki apa yang disebut secara umum sebagai “era modern”⁸, sebuah jaman di mana manusia memahami dirinya dan Tuhannya secara berbeda dari jaman sebelumnya. Dengan modernisme, manusia mengemansipasikan dirinya. Awalnya dimulai dengan pemisahan filsafat dari teologi (melalui pemikiran Descartes, 1596-1650 M, dan diteruskan secara radikal oleh kaum Pencerahan di abad ke-18).

Manusia mengemansipasikan dirinya berkat berbagai macam penemuan ilmiah dan teknis, sehingga manusia makin menyadari kemampuan dan penguasaannya atas alam. Manusia sadar akan kemampuan dirinya yang besar, dan ia tidak membutuhkan figur lain seperti Tuhan untuk bisa hidup di muka bumi. Ia tidak takut lagi pada kekuatan-kekuatan magis atau spiritual. Pengetahuan dan teknik telah membuatnya mandiri dan mampu mengolah alam semesta ini seturut kemauannya.

Modernisme bergerak semakin cepat di abad ke-19, dan di abad ke-20 perkembangan penguasaan teknik menjadi luar biasa cepat. Saat ini, sesuatu yang merupakan “penemuan besar” di tahun lalu, dengan cepat menjadi “*out of date*” di tahun setelahnya. Semuanya berkembang makin cepat berkat efisiensi yang diakumulasi lewat berbagai penemuan teknis.

Gerakan otonomisasi manusia ini berjalan seiring dengan apa yang sering disebut sebagai sekularisasi. Tuhan digugat dan dipertanyakan. Bila pada abad ke-17 ateisme masih berwujud dalam “perilaku budaya *libertin*” (hidup bebas-bebasan), di abad ke-18 ia menjadi doktrin militan yang mengkritik posisi agama (posisi orang-orang yang beriman kepada Tuhan). Mulai abad ke-18 ini, muncul para pemikir Pencerahan yang menganggap

iman” adalah sesuatu yang berbahaya. Saya tidak akan masuk dalam apologi (pembelaan iman) terhadap Dawkins, karena seperti sudah dikatakan Nietzsche “ada kepercayaan baru bernama ketidakpercayaan!” Artinya, orang seperti Dawkins adalah seorang penganut “isme” bernama “ateisme”, dan seperti penganut isme-isme lainnya, dia menjadi orang beriman pada ketiadaan Tuhan *secara fanatik*. Dengan sendirinya, sebagaimana akan dijelaskan dalam uraian tentang Nietzsche di bawah nanti, cara percaya seperti itu tidak terlalu menarik untuk dikaji dalam perspektif paper ini.

bahwa “iman religius” adalah sebuah infantilisme (perilaku kekanak-kanakan).

A. Iman Tanda Ketidakdewasaan

Immanuel Kant (1724-1804)⁹ menulis artikel kecil “Apa itu Pencerahan” untuk menjawab pertanyaan koran *Berlinische Monatsschrift*, Desember 1784, *Was ist Aufklärung?* Pada alinea pertama artikelnya, Kant memberi ciri “Pencerahan” sebagai keluarnya anak dari kategori “bawah umur” ke “kedewasaan”.¹⁰ Manusia berada di bawah kategori “bawah umur” ketika anak tidak bisa menggunakan *Verstand*-nya (akal budi, *common sense*) secara mandiri dan masih harus dibimbing oleh orang lain. “Di bawah umur” artinya secara hukum anak belum boleh mengambil keputusan sendiri karena diandaikan bahwa pada usia itu anak belum dapat membedakan antara yang benar dan yang salah sehingga belum dapat dikenai tanggung jawab pribadi. “Di bawah umur” juga dapat berarti kondisi manusia yang tunduk pada hukum orang lain - entah Tuhan atautukah lam - dan belum dapat otonom dalam arti bebas dan mampu memerintah dirinya sendiri. Secara konkret, tiga contoh disebutkan oleh Kant¹¹ untuk menggambarkan

-
- 9 Sebagian analisis ini sudah saya terbitkan dalam “Pencerahan di Mata Kant dan Nietzsche: Menjadi Dewasa dan Resikonya”, dalam *Diskursus: Jurnal Filsafat-Teologi*, diterbitkan oleh Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Vol. 8, No. 1, April 2009, hlm. 27-53.
- 10 “Masuk ke Pencerahan bagi manusia artinya keluar dari (kondisi) bawah umur, (kondisi) akibat kesalahannya sendiri. Di bawah umur artinya tidak mampu menggunakan akal budinya (*Verstand*) tanpa bimbingan orang lain. Manusia ada dalam kondisi itu akibat kesalahannya sendiri jika (kelemahan) akal budi tidak menjadi penyebabnya. (Itu adalah akibat kesalahannya sendiri) jika yang menjadi penyebab adalah ketidakmampuannya untuk mengambil keputusan dan ketidakberaniannya untuk menggunakan akal budinya secara mandiri tanpa bimbingan orang lain. *Sapere aude!* (Beranilah mengetahui!). Beranilah menggunakan akal budimu sendiri! Itulah semboyan Pencerahan.» Immanuel Kant, *Qu'est-ce que les lumières?* §1, terj. bahasa Prancis oleh Jean-Michel Muglioni (Paris: Classiques Hatier de la Philosophie, 1999), hlm. 4. Terj. bahasa Indonesia oleh penulis. Dalam teks terjemahan, kata-kata tambahan dari penulis untuk memperjelas pemahaman teks diletakkan dalam tanda kurung.
- 11 Michel Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières ?” dalam [http://foucault.info/documents/ whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres. fr.html](http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres.fr.html), «*Et par 'minorité', il entend un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduite dans les domaines où il convient de faire usage de la raison. Kant donne trois exemples : nous sommes en état de minorité lorsqu'un livre nous tient lieu d'entendement, lorsqu'un directeur spirituel nous tient lieu de conscience, lorsqu'un médecin décide à notre place de notre régime (notons en passant qu'on reconnaît facilement le registre des trois critiques, bien que le texte ne le dise pas explicitement).*»

kondisi “di bawah umur” ini : saat buku menggantikan akal budi kita, saat pembimbing rohani menggantikan suara hati dan saat dokter mengambil alih pola kesehatan kita.

Abad Pencerahan percaya bahwa hidup dewasa artinya berani menggunakan akal budinya sendiri, dan tidak tunduk pada Tuhan atau Agama. Orang yang dewasa artinya bekerja keras dan berani menggunakan akal budinya tanpa bimbingan dan pengarahan orang lain. Lebih jelas lagi, di *Was ist Aufklärung?* §2 Kant menulis bahwa *kepengecutan* dan *kemalasan* adalah sebab utama yang membuat manusia lebih suka bertahan di tahap “bawah umur” ini. Berada di bawah bimbingan seseorang atau sesuatu itu ternyata enak dan mengenakan banyak orang. Asal ada uang¹², para tutor, seperti buku, konsultan rohani atau intelektual, dokter atau dukun, kita lalu terbebaskan dari keharusan rutin untuk *selalu* bertanggungjawab atas setiap tindakan kita. Kant juga memperingatkan bahwa dari pihak para tutor, tentu saja mereka berkeinginan supaya “anak bimbingannya” tidak keluar dari perlindungan sayap mereka.

Kant bukanlah seorang ateis, namun pemikirannya yang keras menuntut penggunaan akal budi membuat kajian metafisika dianggap sebagai sekedar “paralogisme” (seolah-olah tampak logis, padahal sebenarnya tidak dapat dianggap ilmu karena tidak dapat dibahas). Kajian tentang jiwa (psikologi), kosmos (kosmologi) dan Tuhan (teologi) adalah paralogisme sejauh objek-

12 “Kemalasan dan kepengecutan menjadi sebab bagi banyak orang untuk lebih suka tetap di dalam (kondisi) bawah umur sepanjang hidup mereka. Pun, ketika alam sudah lama membuat mereka terlepas dari berbagai macam bimbingan (*naturaliter majores* [menjadi orang dewasa secara alamiah]) ; dan persis karena sebab ini, banyak orang lalu dengan mudah berpretensi menjadi tutor mereka. Begitu enaknyanya (bertahan) menjadi anak di bawah umur! Dengan buku yang mengambil tempat akal budi, pembimbing rohani yang menggantikan akal budiku sendiri, dokter yang menentukan pola makanku, dll. aku benar-benar tidak perlu lagi bersusah payah untuk itu semua. Aku tidak perlu lagi berpikir asal aku bisa membayar; orang lain yang akan mengurus kebutuhan-kebutuhanku yang membosankan tersebut. Para tutor yang dengan senang hati bertugas membimbing tidak akan lupa untuk mengingatkan (anak bimbingannya) bahwa melangkah menuju ke kedewasaan sangat berbahaya; menjadi dewasa itu sendiri (juga) tidak mudah. Setelah membodohkan binatang-binatang beban mereka, dan setelah mengingatkan makhluk-makhluk jinak itu untuk tidak lepas dari tali kekang yang mengikat mereka di kereta, (para tutor) akan menunjukkan bahaya-bahaya yang timbul bila mereka berani berjalan sendiri lepas dari tali kekang kereta. Padahal, apa yang disebut bahaya itu sebenarnya tidak semengerikan yang dikatakan, karena saat (makhluk-makhluk jinak itu) berani melangkah sendiri, setelah beberapa pengalaman jatuh (terjerembab), *toh* mereka akan bisa berjalan sendiri. Hanya, sering kali, jatuh sekali saja membuat mereka takut dan tidak berani lagi melakukan upaya lainnya.»
I. Kant, *Qu'est-ce que les lumières ?* §2.

objek kajian ilmu tersebut tidak ada dalam “ruang dan waktu” sehingga tidak dapat diketahui akal budi kita. Sebagai pemikir Pencerahan, ia betul-betul percaya pada akal budi, dan berusaha mendewasakan jamannya dengan cara tidak tunduk pada otoritas apa pun yang tidak dapat dinalar.

Rasionalisme Abad Pencerahan melihat agama dan metafisika sebagai infantilitas yang bersifat irasional dan harus dibuang demi kemajuan manusia. Dalam teks singkat *Plan de Travaux Nécessaires pour Reorganiser la Société* (*Rancangan Kerja yang Mutlak Diperlukan untuk Reorganisasi Masyarakat*) Auguste Comte (1798-1857)¹³ menggambarkan tahap-tahap kemajuan sejarah kemanusiaan dan menyatakan sebuah era baru kemanusiaan. Comte adalah anak jaman abad 19 yang sangat percaya pada *kemajuan* sejarah dan pada sains. Ia melihat secara progresif umat manusia berkembang pada awalnya melalui *jaman teologis dan religius*. Pada awal sejarah ini, manusia mencari sebab untuk segala sesuatunya pada kuasa-kuasa illahi yang di luar manusia. Selanjutnya, pada *jaman tengah*, manusia mulai meninggalkan kuasa-mitis tersebut, dan mulai mengabstrakkan sebab-akhir dalam konsep-konsep *metafisis*. Penyebab akhir bukan lagi sesuatu yang secara sewenang-wenang ada di luar manusia, melainkan sesuatu yang bisa dipikirkan dan dianalisis secara rasional dalam konsep-konsep abstrak. Akhirnya, ketika dua jaman itu lewat, Comte melihat bahwa jamannya adalah *jaman yang normal, era positif* di mana fiksi religius dan entitas konseptual abstrak sudah pudar warnanya dan tidak dipercaya lagi. Sains dan hukum-hukum positifnya yang bisa dibuktikan secara kasat mata dan bisa menjelaskan dengan eksak mekanisme penyebab di alam semesta menjadi era baru di mana manusia percaya-pada-dirinya-sendiri. Manusia rasional yang cerah tidak lagi mencari-cari sesuatu di luar dirinya, melainkan percaya pada apa yang ada di dalam dirinya sendiri.

Teori tentang tiga tahap ini tentu berkaitan dengan proyek reformasi sosial yang diinginkan Comte.¹⁴ Pada setiap tahapan terdapat bentuk organisasi sosial yang sesuai dengannya. Kondisi teologis diwarnai pada kepercayaan adanya otoritas absolut yang tampak dalam klaim hak ilahi para raja dan tatanan sosial yang militeristik. Masyarakat ini diatur oleh sebuah kekuasaan “dari atas”. Pada tahapan metafisis, tatanan sosial seperti itu dikritik karena orang lebih percaya pada istilah-istilah abstrak tentang “hak asasi” dan “kedaulatan rakyat”. Kekuasaan raja dan kaum militer

13 Bdk. Jean-Louis Veillard Baron, *Philosophie Française* (Paris: Armand Colin, 2000), hlm.124.

14 Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Vol IX : Modern Philosophy* (New York : Double Day, 1974), hlm.74-98.

digantikan oleh berkuasanya hukum. Akhirnya, tahapan positif adalah situasi masyarakat industrial, di mana kehidupan ekonomis menjadi pusat perhatian masyarakat. Di sini muncul pula kelas elit yang terdiri dari kaum ilmuwan yang tugasnya adalah menata secara rasional masyarakat industri. Situasi masyarakat industri, bagi Comte, bersifat tenang dan penuh damai.

Orang percaya bahwa pada era positivis ini kemajuan sains akan membuat ekonomi berkembang (tidak akan ada lagi krisis ekonomi), masyarakat berkembang (tidak akan ada lagi cerita tentang ketidakadilan sosial), politik maju (karena akan muncul sains ilmiah tentang bagaimana memerintah masyarakat), kemajuan moral, kemajuan manusia, singkatnya, sains akan menjadikan manusia (lebih baik) dan menjadi (tuan atas dirinya sendiri). Manusia tidak butuh iman, karena ia sudah cerah dan dewasa.

Pada abad selanjutnya, iman bukan hanya dianggap “tidak perlu” atau “sudah terlewatkan”, berbagai pemikiran (filsafat dan sastra) tanpa ragu-ragu bahkan berbicara tentang “kematian Tuhan”. Johan Paul Friedrich Richter (1763-1825), seorang penyair Jerman, memulai wacananya tentang kematian Tuhan. Di abad ke-19, Ludwid Feuerbach (1804-1872) dan Karl Marx (1818-1883) akan mengembangkan tema ini dalam filsafat mereka. Untuk Feuerbach, “*La conscience de Dieu est la conscience de soi de l’homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l’homme*” (kesadaran akan Tuhan adalah kesadaran manusia akan dirinya sendiri, pengetahuan akan Tuhan adalah pengetahuan manusia tentang dirinya sendiri).¹⁵ Dengan kata lain, Feuerbach mengumumkan bahwa “manusialah yang menciptakan Tuhan sesuai dengan imajinasinya sendiri.” Karl Marx akan melanjutkan opini yang sama “*l’homme fait la religion, la religion ne fait l’homme*” (manusialah yang membuat agama, sedangkan agama tidak menciptakan manusia (secara sesungguhnya))^{16,17}

B. Iman tanda Kelemahan Diri

Friedrich Nietzsche (1844-1900) mengungkapkan refleksi jamannya dalam perumpamaan terkenalnya di *The Gay Science (GS)* §125 “warta tentang kematian Tuhan.” Jamannya adalah jaman nihilis yang sudah menerima tiadanya Tuhan sebagai sesuatu yang banal. Namun berbeda dengan kaum Pencerahan yang di matanya masih “beriman pada rasio”, Nietzsche memiliki pandangan lain. Kata “Tuhan” dalam teisme sama

15 *L’essence du christianisme* (Paris: Maspero, 1973), hlm. 129-130

16 K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Paris: Aubier, 1971), hlm. 51.

17 Teks-teks Feuerbach dan Marx ini dikutip oleh Bernard Sesboué, *Croire*, hlm. 87.

dengan kata “*Deutschland Deutschland*” dalam patriotisme Jerman atau “rasio” dalam saintisme. Sebagai “isme” (kepercayaan), maka Tuhan, Tanah Air, Rasio, *Causa Sui*, adalah manifestasi dari “kebutuhan akan pegangan” di jaman yang nihilis. Ketika orang tidak tahu pada apa (atau siapa) harus bersandar, maka manusia mencari-cari pegangan. Pada dasarnya “manusia butuh percaya”. Dan semakin besar kebutuhannya untuk percaya, semakin ia “beriman”, artinya semakin orang itu sakit.

Secara umum Nietzsche¹⁸ menunjukkan yang namanya *kepercayaan* ternyata membutuhkan ‘sesuatu’, yaitu *kebutuhan untuk percaya* itu sendiri. Kebutuhan inilah yang memberi elemen penstabilan dan rasa bersandar pada sebuah kepercayaan yang dipeluk.

“*Orang-orang yang percaya dan kebutuhan mereka akan kepercayaan – Dalam diri seseorang, yang dibutuhkan kepercayaan untuk berkembang, keinginan akan elemen ‘stabil’ yang tak tergoyahkan supaya dengan demikian orang bisa menyandarkan dirinya – itu semua adalah penyingkap tingkat kekuatan orang tersebut [atau untuk mengatakannya dengan lebih jelas, tingkat kelemahannya].” (GS, “Buku Kelima” §347)*

Secara garis besar Nietzsche mengatakan bahwa hubungan antara *kepercayaan* dan *kebutuhan untuk percaya* akan menjadi penyingkap kekuatan atau kelemahan seseorang. Dalam soal ini Nietzsche lebih menekankan penyingkapan *kelemahan* karena menurutnya manusia kuat atau roh bebas yang dia promosikan pada akhir § 347 ini adalah dia yang mampu mengambil jarak dari *kebutuhan untuk percaya* ini.

Pada GS § 347, kebutuhan untuk percaya yang merupakan *kebutuhan akan sandaran-stabil* termanifestasikan dalam *berbagai wujud* isi-kepercayaan. Kepercayaan, bagi Nietzsche, bukan hanya menyangkut agama atau tradisi kepercayaan. Kepercayaan melingkupi semua segi kehidupan: dalam agama, sains, filsafat, patriotisme, bahkan dalam ateisme! Sekali lagi, bagi Nietzsche, soal yang terutama bukanlah isi-kepercayaan atau benar salahnya sebuah isi-kepercayaan, karena itu semua bersifat eksternal dan dapat saling dipertukarkan. Orang fanatik dapat ditemukan di mana saja, entah di kalangan agamawan atau di kalangan ateis, entah di kalangan saintis atau di kalangan pemeluk kepercayaan adanya UFO. Bagaimana mungkin mereka

18 Sebagian analisis ini sudah saya terbitkan dalam “Pencerahan di Mata Kant dan Nietzsche: Menjadi Dewasa dan Resikonya”. Bdk. juga analisis dalam buku saya, *Gaya Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Galangpress, 2004), hlm. 172-176.

fanatik dalam berbagai bidang yang isinya saling bertentangan secara akal sehat? Mengikuti analisis Nietzsche, kita bisa melihat bahwa masalahnya memang bukan di isi-kepercayaan, tetapi pada si pemeluk kepercayaan itu sendiri. Ada *sesuatu dalam dirinya* yang membuat dia butuh untuk percaya secara fanatik dan mati-matian. Di teks ini, Nietzsche mengatakan secara eksplisit bahwa soal kebutuhan untuk percaya adalah soal internal di dalam mekanisme penghendakan subjek. Soal isi-kepercayaan *dapat berbentuk apa saja* yang bahkan tampak bertentangan: percaya pada tuhan (teisme) atau percaya pada tidak adanya tuhan (ateisme) atau percaya pada tidak adanya kepercayaan akan tuhan (anti-teisme). Orang dapat menjadi *orang yang percaya* dalam isme-isme yang disebutkan di atas. Sekali lagi, letaknya bukan pada isi-kepercayaan, tetapi investasi *sesuatu* dalam diri individu tersebut yang membutuhkan sebuah sandaran.

“Menurutku, di Eropa saat ini Kristianisme masih dibutuhkan oleh kebanyakan orang. Itulah sebabnya mengapa Kristianisme masih dipercaya. Karena manusia memang terbentuk seperti itu. Jika ia membutuhkan sebuah ajaran iman, pun bila ajaran itu bisa dibantah dengan seribu satu macam cara, ia tidak akan berhenti untuk memegangnya sebagai ‘benar’ – cocok dengan apa yang sangat terkenal dalam Kitab Suci: ‘bukti yang tak terbantahkan’.¹⁹ Beberapa orang masih membutuhkan metafisika; tetapi, secara deras luar biasa, *keinginan akan kepastian* meledak di kalangan massa saat ini dalam bentuknya yang saintifiko-positivistik. Ada keinginan *hendak* memiliki secara absolut sesuatu yang stabil [dan dalam gelegak panas keinginan itu sendiri biasanya kita lalu tidak terlalu memperhatikan soal argumen yang seharusnya mendasari kepastian itu sendiri]. Sekali lagi, itu semua adalah saksi adanya kebutuhan akan sebuah pegangan, kebutuhan akan sandaran. Pendeknya, itu semua adalah saksi adanya *insting lemah* yang, memang benar demikian, tidak mengkreasi melainkan mengkonservasi agama-agama, metafisika dan keyakinan-keyakinan apa pun bentuknya. Pada akhirnya, semua sistem positivistik itu menyelimuti dirinya dengan asap hitam pesimisme, dengan sesuatu

19 Tentang “*beweise der kraft*”, “*épreuve de force*”, “*proof of the strength*”, dalam terjemahannya untuk *The Gay Science* (New York: Random House, 1974), Walter Kaufmann memberi catatan menarik di hlm. 287-288. Pernyataan Nietzsche ini bisa dibandingkan dengan teks *Kitab Suci* dalam surat Paulus yang pertama untuk jemaat di Korintus, bab 2 ayat 4: “Baik perkataanku maupun pemberitaanku tidak kusampaikan dengan kata-kata, tetapi dengan keyakinan akan kekuatan Roh.” Ini dapat ditilik silang dengan ungkapan terkenal dari Martin Luther “*in Beweisung des Geistes und der Kraft.*”

yang terkait dengan rasa pahit, fatalisme dan kekecewaan, dengan ketakutan akan kekecewaan yang baru. Atau, sistem positivistik tersebut menjadi saksi sangat jelas akan rasa dendam, rasa susah, anarkisme rasa jengkel; serupa dengan simtom-simtom atau penyamaran rasa perasaan yang lemah. (Hal semacam itu muncul) juga dalam wujud kekerasan, yang dengannya orang-orang paling cerdas di masa ini akan hilang dalam puing-puing tanpa bekas, misalnya dalam bentuk patriotisme [di Perancis dinamai *chauvinisme*²⁰ dan di Jerman: '*deutsch*']. Atau (hal semacam itu muncul) dalam doktrin-doktrin kelompok-eksklusif estetis, misalnya *naturalisme* Paris [yang sebenarnya hanya mau mempertunjukkan aspek-aspek yang menimbulkan rasa jijik dan keterpanaan sekaligus, dan secara sukarela aspek-aspek tersebut dinamai sebagai *lavérité vraie* (kebenaran yang sebenar-benarnya); atau dalam nihilisme model kota Petersburg – artinya dalam bentuk sebuah **kepercayaan akan ketidakpercayaan** (*glauben an den unglauen, belief in unbelief*), bahkan sampai menjadi martir demi-nya], kekerasan-kekerasan tersebut memperlihatkan pertama-tama *kebutuhan* akan sebuah kepercayaan, kebutuhan akan pegangan, sandaran, penopang..." (GS § 347).

Nietzsche membuat hubungan yang jelas antara kebutuhan untuk percaya - yang terwujudkan dalam kepercayaan pada agama Kristiani, metafisika, sistem saintifiko-positivistik, patriotisme, naturalisme, atau bahkan dalam nihilisme marxis - dengan *insting yang lemah*. Pucatnya daya kehidupan menyamakan dirinya dengan selubung isme-isme di atas untuk menampilkan kesangaran wajah. Di balik kokohnya kepercayaan pada agama Kristiani, di balik maraknya *trend* saintifiko-positif yang laris di jamannya, Nietzsche justru membaca fatalisme, kekecewaan, dendam pada realitas. Isme-isme yang dipegangi dengan kokoh, yang masih hidup dan laris, menunjukkan bahwa orang Eropa di jaman Nietzsche memang *membutuhkan* mereka. Ada sesuatu dalam diri orang-orang jaman itu yang membuat mereka tidak bisa melepaskan diri dari isme-isme tersebut. Mereka sebenarnya loyo, lemah. Dan dari kelojoan itulah *kebutuhan akan sebuah kepastian* menggelegak keluar dan *melestarikan* isme-isme tersebut. Pada dasarnya, *orang lemah* tidak mampu menciptakan sesuatu yang baru.

20 Kata *chauvinisme*, berasal dari kata Perancis *chauvin* yang artinya: tipe prajurit antusias dari Napoleon. Prajurit ini mempertunjukkan patriotisme yang eksefis, dan seringkali agresif; dan itu semua karena dia mengagumi secara keterlaluhan dan secara sangat eksklusif kotanya atau daerahnya sendiri.

Mereka berpuas diri dengan bertahan melangsungkan kehidupan-lemah yang sudah mereka tanggung dengan susah payah.

Pada orang-orang lemah inilah fenomena bernama “iman” ditemukan:

“Kepercayaan selalu dibutuhkan dengan sangat urgen saat kehendak itu cacat: karena kehendak sejauh affek-yang-memerintah (*affekt des befehls, affect of the command*, satu affek/sentimen yang mengomando sentimen-sentimen lainnya) adalah tanda paling distingtif bagi kedaulatan dan kekuatan. Maksudnya, semakin seseorang tidak dapat memerintah diri sendiri semakin dia merasakan dengan urgen kebutuhan akan suatu realitas, sesuatu atau sebuah otoritas untuk memerintahnya, yang memerintahnya dengan rigor, entah itu dalam wujud satu realitas tuhan, sesosok pangeran, suatu sistem sosial, seorang dokter, seorang bapa pengakuan, sebuah dogma atau suatu kesadaran partai. Dari hal itu lalu bisa disimpulkan mengapa dua agama paling universal, yaitu Budhisme dan Kristianisme, memiliki alasan-alasan untuk lahir dan menyebar dengan mendadak dan cepat. Alasan tersebut ditemukan dalam *kesakitan kehendak*. Dan memang demikian: kedua agama itu memperlihatkan adanya kebutuhan akan sebuah ‘kamu harus’ yang diluhurkan sedemikian rupa oleh kehendak yang cacat sampai ke tingkat *nonsense*. Dengan mengajarkan fanatisme pada saat kehendak sedang mengendur, agama-agama itu menawarkan sebuah pegangan bagi jiwa-jiwa yang tak terbilang jumlahnya. Agama-agama itu menawarkan sebuah kemungkinan baru untuk menghendaki, sebuah kenikmatan untuk menghendaki. Sesungguhnya, fanatisme adalah satu-satunya bentuk ‘kekuatan kehendak’ yang padanya orang-orang lemah dan bingung bisa diarahkan. **Fanatisme**, secara entah bagaimana, menghipnotis totalitas sistem intelektual yang biasanya bersandar pada persepsi dunia inderawi. Hipnosis itu akan mengakibatkan hipertrofi (pembengkakan) sudut pandang konseptual dan hipertrofi afektif partikular yang sekarang ini memang sedang mewabah: orang Kristiani akan menamai hal itu **iman**. Begitu seseorang sampai pada keyakinan mendalam bahwa dia butuh menerima sebuah perintah, maka dia pun menjadi ‘orang yang percaya’” (GS, “Buku Kelima” § 347).²¹

Teks di atas menunjukkan analisis tajam Nietzsche: sebuah *kepercayaan* dibutuhkan secara sangat urgen manakala individu lemah. Saat ia tidak

21 *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 177-178.

mampu memerintah dirinya sendiri, tidak mampu menyatukan dirinya sendiri, merasa terserak-serak dan bingung, ada sesuatu dalam dirinya yang butuh untuk bersandar. Secara urgen ia akan mencari apa pun, di luar dirinya, untuk bisa dipegangi. Sebuah “kamu harus” dari luar akan sangat ia perlukan supaya untuk sejenak ia bisa merasa diri tersatukan, memiliki sebuah orientasi dan akhirnya tahu harus berbuat apa. Di sinilah pisau genealogis Nietzsche membelah-belah bagaimana derajat fiksasi kepercayaan pada sesuatu menunjukkan keutuhan atau kecacatan kehendak individu yang bersangkutan. *Kehendak*, dalam definisi Nietzsche di sini, adalah sebuah *afek-memerintah*, *afek-menyatukan diri*. Sejauh ia tersatukan, kehendak yang bersatu padu akan memunculkan *individu yang berdaulat*, yang bisa memimpin dirinya sendiri. Ia tidak membutuhkan perintah dari luar, tidak memerlukan topangan dan sandaran eksternal untuk berdiri di atas kakinya sendiri. *Afek-memerintah* yang keropos adalah kehendak yang sakit, lumpuh.

Contoh kehendak yang cacat dilihat Nietzsche dalam simtom maraknya Kristianisme dan Budhisme di Eropa pada jamannya. Di matanya, Kristianisme adalah agama budak. Hanya kaum budak (lemah) sajalah yang menjadi tanah subur berkembangnya agama itu. Bukan hanya karena itu Kristianisme diterima luas. Ada unsur lainnya. Agama Kristiani mengajarkan *pegangan*, pegangan yang bahkan bisa membuat pengikutnya merasa menjadi penguasa dunia. Orang lemah yang membutuhkan pegangan akan merasa kuat berkat pegangan yang dimiliki. Dan kekuatan ini akan bertambah manakala pegangan tersebut diajarkan sebagai satu-satunya yang *valid* di dunia ini. Itulah yang disebut *iman*.²² sebuah pembengkakan sudut pandang intelektual dan afektif hasil hipnosis. Hipnosis membuat orang tidak sadar. Sistem intelektual yang bekerja atas dasar persepsi inderawi tidak berfungsi secara normal. Terjadi pembengkakan sudut pandang intelektual dan afektif yang membuat mereka *sangat peka* dan membesar-besarkan hal-hal tertentu dan *sama sekali tidak peka* dengan hal-hal yang ditutup oleh kaca mata kuda hipnose.

Iman, atau dalam teks ini disamakan dengan “fanatisme”, akan ekspresi kebutuhan akan sandaran. Semakin kebutuhannya besar, semakin besar iman dan semakin fanatik. Nietzsche dengan tajam menunjukkan bahwa sejauh menjadi ekspresi kebutuhan untuk percaya, maka fanatisme ada di

22 Bdk. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (New Jersey: Princeton University Press, 1974), hlm. 344: “*This concomitance of ‘escape’ and ‘revenge’ – ‘faith’ as a way out of one’s sins’ and faith as a screen for fanatical hatred – that seems to Nietzsche the essence of ‘the christianity of Paul, Augustine and Luther.’*”

mana-mana: di kalangan orang beragama, kaum saintis, politisi, atau bahkan di kalangan penganut ateisme. Intuisi tajam Nietzsche menunjukkan bahwa fanatisme lebih terkait dengan psikologi yang sakit. Isi ajarannya sendiri barangkali tidak selalu menimbulkan fanatisme, namun bagi orang lemah (yang cacat kehendaknya) isi ajaran apa pun (isme-isme) bisa dia hayati secara fanatik. Berbeda dengan optimisme kaum Pencerahan, Nietzsche justru menunjukkan bahwa “iman” adalah penyakit bagi semua orang, termasuk bagi kaum saintis dan ateis itu sendiri. Tinjauan Nietzsche tentang iman ini tentu sangat reduktif karena ia hanya melihat dari kacamata “psikologis”.

Namun gerakan Nietzsche ini, bersama para pemikir abad ke-19 dan dilanjutkan pada abad ke-20, justru beranggapan bahwa mereka sedang menawarkan sebuah humanisme baru. Kaum ateis seperti Feuerbach, Marx, dan Nietzsche ingin mengafirmasi otonomi manusia. Ketika agama dianggap menindas, mengasingkan, dan meniadakan manusia, demi kemuliaan Tuhan, maka ateisme justru ingin membantu manusia terbebaskan dari penjaranya. Humanisme ateis adalah tuntutan keras manusia yang ingin otonom karena merasa sudah “dewasa” dan tidak memerlukan tutor illahi apa pun.

Aliran pemikiran ateistik juga memperoleh pendasaran psikologisnya secara lebih ilmiah melalui temuan Sigmund Freud (1856-1939) tentang dinamika jiwa manusia. Menurut Freud, perilaku religius manusia tidak lain daripada se bentuk neurosis, penyakit, akibat rasa bersalah karena telah membunuh sang “bapak arkhais” yang menjadi pemimpin dan penjaga sekelompok manusia primitif. Perilaku religius adalah upaya manusia primitif dan keturunannya sampai sekarang untuk menebus rasa bersalah. Ritual korban dan pengillahan figur “bapak primitif yang telah dibunuh” menjadi cara manusia untuk berdamai dengan rasa bersalahnya, meski rasa damai itu tidak pernah sepenuhnya tercapai. Freud menciptakan sebuah fiksi ilmiah mengenai asal-usul ritus religius dalam Yudaisme dan Kristianisme. Teori ini tentu sulit untuk diyakini kebenarannya, namun paling tidak, Freud berhasil menunjukkan bagaimana agama menjadi semacam proyeksi keterbelahan jiwa dari pemeluk-pemeluknya.²³

Bentuk-bentuk ateisme filosofis di atas mendapatkan pendasaran yang kokoh melalui kritik Martin Heidegger (1889-1976) terhadap sejarah filsafat yang ia tuduh sebagai sejarah pelupaan Ada. Lewat analisisnya tentang “*onto-teo-logi*”, Heidegger menyatakan berakhirnya metafisika dan perlunya memulai era baru di mana pemikiran tidak lagi “mencengkeram”

23 Bernard Sesboüé, *Croire*, hlm. 88.

dengan kekuatan *logos* sang Ada sendiri yang senantiasa terungkap sembari tersembunyi.

C. Heidegger: Iman Tidak Berpikir

Friedrich Nietzsche telah mengkritik dengan tajam konsepsi metafisika pada umumnya yang berpretensi menemukan *Be* (atau *Being*, sang Ada) dalam arti Pencipta, *Causa Sui* atau Ultima Rasio. Nietzsche menulis bahwa “*the highest concepts of Western metaphysics are the last wisps of evaporating reality*” (*Twilight of Idols*).²⁴ Sementara dalam buku *Will to Power*, Nietzsche menyatakan bahwa yang disebut *Be* (atau *Being*) hanyalah “fiksi yang dibutuhkan oleh orang-orang yang loyo dan tidak berani menghadapi realitas yang selalu berubah”. Heidegger akan mempertajam intuisi Nietzsche ini, dan meluaskan analisisnya atas metafisika pada seluruh sejarah metafisika (atau filsafat Barat) pada umumnya. Heidegger menunjukkan bahwa metafisika memiliki struktur onto-teo-logi. Maksudnya apa? Dalam cara berpikir metafisis, misalnya saat mencari “ada” terdalam dari segala sesuatu (binatang, benda-benda atau malaikat) orang akan tiba pada sebuah penyimpulan tentang “Ada yang paling umum/universal yang sekaligus ada tersebut dianggap yang paling illahi”. “Ada” tersebut lalu dijadikan sebagai “sebab akhir” atau “pengasal/pencipta”. Ada sejauh “ada” (*to on*, bentuk genetifnya *ontos*) diperlihatkan sebagai “yang paling umum” dalam arti sebagai yang “paling tinggi” atau yang “paling illahi” (*theos*). Metafisika semacam ini bersifat sekaligus *ontology* (uraian tentang “ada sejauh ada”) dan *theology* (uraian tentang tuhan/yang illahi). Semuanya dibungkus dalam sebuah wacana atau uraian yang benar (*logos*). Itulah skema onto-teo-logi yang dideteksi Heidegger sebagai karakter inti metafisika Barat.

Dengan kembali ke intuisi Yunani, Heidegger tidak memasukkan penciptaan dalam pemikirannya. Maka *Be* (atau *Being*) yang dibicarakan oleh Heidegger bukanlah Tuhan. *Be* juga bukan *Causa Sui*. Di mata Heidegger, *Be* yang selalu dilupakan oleh sejarah filsafat ini adalah semacam “kedalaman yang lebih dalam, yang tak terbahasakan dan tak terpikirkan dalam arti oleh *logos*”. Intuisi Heidegger ini semacam meneruskan penemuan Nietzsche bahwa realitas itu tanpa alasan dan tanpa tujuan, *chaos*, apa yang ada seadanya begitu saja. Dari situ Heidegger lalu mengembangkan ide bahwa manusia adalah dia yang terlempar begitu saja (*Da-sein, be-there* begitu saja).

24 Kutipan-kutipan tentang Nietzsche ini ditemukan dalam Martin Heidegger, *Basic Writings*, intro. by David Farrell Krell, ed. (London: Routledge and Kegan Paul, 19780, hlm. 78.

“In Heidegger’s view,²⁵ the death of the God of theology is the liberation from yet another instance of the Logos seen in terms of Ratio, perhaps, the instance and sole reason. The God of traditional theology is a God of reason, the causa sui, the metaphysical reason and ground for all things. Yet: ‘The godless thinking which must abandon the god of philosophy, god as causa sui, is thus perhaps closer to the divine God. Here this means only: godless-thinking is more open to Him than onto-theo-logic would like to admit.’”

Menurut Heidegger kita bisa memiliki akses pada *Be* ini bukan lagi lewat rasio-analitis yang memakai logika (sebuah “*calculative thinking*” dengan cara berpikirkannya yang ditandai oleh positif/negatif, pro/kontra), melainkan kita mesti memasukan “*meditative thinking (besinnliches Denken)*” di mana kita hanya “menunggu” *self-revelation* dari *Be* itu sendiri.²⁶

Secara umum bagi Heidegger metafisika (atau filsafat pada umumnya) yang “lupa pada Ada” jatuh dalam cara berpikir onto-teo-logis. Bila Metatafisika pada umumnya seperti itu, maka bisa dibayangkan bagaimana posisi “ilmu teologi” (ilmu yang objek kajiannya adalah soal iman) di mata Heidegger! Berbeda secara radikal dengan “*meditative thinking*” (sebuah “pemikiran” (*denken*) dalam artinya yang ultima, sebuah filsafat dalam artinya yang rigor-heideggerian), maka teologi hanya dianggap Heidegger sebagai “ilmu (sains) positif”.

Heidegger dengan tegas menyatakan: teologi adalah salah satu “ilmu (sains) positif”, sehingga oleh karenanya berbeda secara radikal dengan filsafat: “*theology is a positive science, and as a such, therefore, is absolutely different from philosophy*”.²⁷ Lebih tepatnya, teologi adalah sebuah sains²⁸ ontik, sebuah sains yang tugasnya hanyalah mentematisir sebuah “*being*”

25 John Peacock, dalam “Heidegger and The Problem of Onto-Theology,” dalam Philip Blond, ed., *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (London: Routledge, 2005), h. 99. Di cuplikan ini John Peacock juga mengutip tulisan Martin Heidegger, *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper Torchbooks, 1969), hlm. 72.

26 John Peacock, “Heidegger and The Problem of Onto-Theology,” hlm. 98.

27 Martin Heidegger, “Phenomenology and Theology”, *Pathmarks*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, h. 42. Teks ini digunakan pertama kali tanggal 9 Maret 1927 di Tübingen, lalu digunakan lagi tanggal 14 Februari 1928 di Marburg (sebagai bahan kuliah berjudul “*The Positivity of Theology and its Relation to Phenomenology*”).

28 Heidegger mendefinisikan sains secara sangat khas: “*science is the founding disclosure, for the sheer sake of disclosure, of a self-contained regions of beings, or of being*” (sains adalah ketersingkapkan dasariah - artinya ketersingkapkan demi ketersingkapkan itu

tertentu yang “terberikan” dan sudah “*disclosed*” (sudah tersingkap, terbuka, terbeberkan). Sains (ilmu) atas adaan-adaan yang “terberikan (*given*)” – artinya sebuah *positum* (*ponere*: meletakkan, *positum*: terletakkan), inilah definisi heideggerian untuk “*positive sciences*”. Sebagai sains ontik, ia berbeda secara radikal dengan filsafat dalam artian heideggerian yang adalah kajian ontologis-fundamental.

Objek kajian teologi dengan demikian adalah “iman” sejauh dipahami sebagai *positum* (doktrin dan ajaran yang sudah terbeberkan). Yang terberikan dan sudah terbeberkan untuk “teologi Kristiani” tentu saja adalah “*christianess*” itu sendiri (ke-kristiani-an, esensi kristianitas, itu sendiri).

Legitimasi paling pokok pengetahuan teologis adalah iman itu sendiri, teologi muncul dari iman, dan kembali ke iman.²⁹ Sedemikian sehingga dengan karakter positif semacam ini, teologi memang sebuah «ilmu ontik» yang bersifat otonom.

Di mata Heidegger, teologi adalah sebuah sains (ilmu) positif. Dengan pernyataan ini jelas Heidegger menempatkan bahwa teologi bukanlah filsafat (yang tugasnya adalah “berpikir” menyingkapkan Ada yang selama ini tak-dipikirkan oleh siapa pun).

Sama seperti sains lainnya, objek kajiannya adalah “*beings*” (adaan-adaan). Teologi mengerjakan sebuah “*positum*” (sesuatu yang sudah di-*posit*-kan ada, sesuatu yang sudah diandaikan ada secara terdeterminasi dan tertentu). *Positum* yang ia kaji adalah apa-apa yang bersangkutan dengan perilaku orang-orang yang percaya (beriman), dan isi dari iman itu sendiri (yang dalam kasus Kristianisme adalah “iman kepada Yang Tersalib³⁰”).

Ciri dasar teologi sebagai sains positif seperti di atas tentu menimbulkan kesulitan. Kalau saya berteologi “dari” dan “di dalam” konteks iman itu sendiri, artinya saya selalu sudah berpartisipasi pada apa yang saya bahas (yaitu *iman*, yang intinya *christianness* itu sendiri). Artinya, saya tidak pernah benar-benar bisa berteologi dari “luar”. Dan dengan demikian saya terperangkap dalam “lingkaran menyebalkan” bahwa dalam berteologi sepertinya semua jawaban sudah ada, dan tidak pernah benar-benar ada “pertanyaan” yang otentik. Mengikuti Heidegger, orang yang berteologi

sendiri - sebuah wilayah *beings* atau *being* yang *self-contained*/cukup pada dirinya sendiri). Bk. Martin Heidegger, “Phenomenology and Theology,” hlm. 42.

29 Martin Heidegger, “Phenomenology and Theology,” hlm. 50.

30 Martin Heidegger, “Phenomenology and Theology,” hlm. 45: “*faith is the believing-understanding mode of existing in the history revealed, i.e., occurring, with the Crucified*” (iman adalah sebuah cara ber-ada dalam sejarah terwahyukan – bersama Yang Tersalib – (dengan cara) percaya-mengerti).

dengan demikian “tidak berpikir” karena ia selalu sudah di dalam kerangka iman yang memiliki jawaban untuk semuanya.

Itu makanya Heidegger juga pernah mengatakan bahwa istilah *filsafat Kristiani* mirip dengan “segi empat berbentuk bulat”, artinya, sebuah *hybrid* yang tidak mungkin terjadi! Mengapa tidak mungkin? Karena dalam apa yang sifatnya “kristiani”, semua jawaban sudah ada; padahal “filsafat” dalam artinya yang rigor mempertanyakan apa yang belum pernah dipertanyakan. Oleh karena itu, gabungan kata “filsafat Kristiani” adalah gabungan yang absurd, aneh dan tidak mungkin ada seperti “segi empat berbentuk bulat”.

Teologi menganggap Kitab Suci sebagai sumber pewahyuan. Dengan landasan wahyu maka kaum teolog sudah memiliki “cara pandang” ketika melakukan apa yang kita sebut “bertanya dan menjawab”. Atas pertanyaan “mengapa ada sesuatu?”, menurut Heidegger para teolog hanya bisa “berpura-pura menanyakannya”, karena sebenarnya mereka sudah tahu (dari wahyu) bahwa Tuhan adalah pencipta segala sesuatu. Hanya filsafat dalam artinya yang rigor yang bisa benar-benar bertanya dan memikirkan “*why there is something rather than nothing*” (mengapa ada sesuatu daripada tidak ada apa-apa sama sekali).

Teologi berkuat pada “positivitas”, artinya ia hanya bertitik-tolak pada “*beings/adaan-adaan*” (termasuk Tuhan-Pencipta) yang sudah ia mengerti. Orang yang beriman adalah orang yang sudah memiliki kepastian jawaban untuk semua pertanyaan semendasar apa pun. Orang beriman tidak bisa bertanya secara “jujur”. Kalau bertanya tentang “segala sesuatu”, orang beriman hanya berpura-pura saja bertanya. Bagi filsuf heideggerian, hidup beriman seperti itu hanyalah “satu wilayah kemungkinan” saja bagi *Dasein*. Ada “wilayah” lain *di luar* dan *sebelum* “wilayah hidup beriman” ini, di mana *Dasein* secara radikal berhadap-hadapan dengan “Ada” dan mesti mempertimbangkan “possibilitas untuk tidak percaya/beriman”.

II. Posmodernisme dan Indifferentisme

Pemikiran-pemikiran eksistensialisme yang berkembang di pertengahan abad ke-20 di Prancis melanjutkan inspirasi-inspirasi ateis abad 19 dan terutama pemikiran Heidegger. Sartre membuat sebuah ceramah terkenal di Sorbonne yang kemudian terbit pada tahun 1946 dalam judul *L'existentialisme est un humanisme* (eksistensialisme adalah humanisme). Tuhan dianggap sebagai sebuah ide yang membatasi manusia. Oleh karena

itu, bila manusia ingin bebas, ia harus meniadakan Tuhan. Dengan kata lain, ketiadaan Tuhan adalah syarat bagi otonomi sepenuhnya manusia untuk menjadikan dirinya sendiri.

Selain menjadi saksi bagi kemajuan otonomi manusia, abad ke-20 juga menjadi saksi untuk hal-hal paradoksal. Kemajuan otonomi manusia justru tidak selalu membawa kebaikan dan kedewasaan yang sungguh-sungguh manusiawi. Ideal tentang otonomi berujung pada individualisme dan kekerasan yang absurd. Penghilangan agama dan pemujaan pada manusia (individualisme) dibuat mengecewakan karena munculnya rezim-rezim ateis (seperti Fasisme dan Komunisme) justru membunuh jutaan manusia secara menakutkan.

Sementara emansipasi manusia lewat sains dan teknik di satu sisi maju luar biasa besar, namun di sisi lain, mimpi-mimpi kesejahteraan dan perdamaian yang seharusnya dibawa kemajuan (seperti kata Comte) justru terbentur oleh pengalaman dua kali perang dunia! Manusia disadarkan tentang potensi-potensi destruktif dari dalam dirinya sendiri yang ternyata tidak mampu ia kuasai. Kemajuan teknik yang membawa kekayaan juga tidak serta merta membawa pemerataan kesejahteraan. Ketika semua jenis makanan dan restoran dari luar negeri dengan mudah ditemukan di Jakarta, kita juga tahu bahwa masih ada problem kelaparan di negeri ini. Kemajuan teknologi informasi yang luar biasa, sehingga kita bisa mengakses info secara “*real time*” ternyata dibarengi oleh munculnya fenomena di mana kita semakin mudah tunduk pada “iklan pencitraan”.

Saintisme, positivisme menjadi ideologi dominan pada paruh kedua abad ke-19 sampai awal abad ke-20. Namun pada awal abad ke-20 itu juga, optimisme saintifik meredup: kemajuan ilmiah ternyata lebih banyak memunculkan masalah baru daripada memecahkan problem yang ada. Masalah yang dihadapi masyarakat menjadi lebih kompleks. Sains yang awalnya membebaskan manusia, ternyata bisa menjadi “kotak Pandora” dengan aspek-aspek jahat dan mengerikan yang sebelumnya tak pernah terbayangkan. Dua kali perang dunia, kekejaman yang muncul selama perang itu (penggunaan senjata baru yang lebih efisien, bom kimia dan bom atom) akhirnya membuat spirit saintifik mesti berhenti sejenak untuk berpikir. Atas dasar pengalaman ini, sains ternyata di satu sisi memang membawa kita ke kemajuan, namun di sisi lain ternyata justru membuat kita mundur (kita menjadi lebih kejam dan lebih barbar terhadap sesama kita).

Energi atom bisa memberikan kemungkinan “energi tanpa batas” kepada manusia, tetapi penggunaannya dalam peperangan membinasakan begitu

banyak orang (belum lagi efek radioaktifnya). Otomobil mempermudah melakukan perjalanan (memperluas kebebasan bergerak kita), namun ia juga menjadi sumber polusi dan angka kematian yang tinggi. Televisi bisa menjadi alat yang memperkaya pengetahuan (informasi, budaya, rekreasi), namun televisi juga bisa menjadi sumber pembodohan dan indoktrinasi. Kemajuan ekonomi memang membawa kemakmuran, namun ia juga menciptakan masyarakat konsumen yang tidak kritis dan justru “boros” dengan energi (cara produksi yang terlalu memakan energi untuk “membungkus produk” dan biaya iklan).

Posmodernisme adalah istilah yang merangkum situasi-situasi ketakberdayaan manusia di depan efek-efek modernisme yang justru melumpuhkan manusia. Posmodernisme tentu saja kelanjutan dari peradaban modern, namun menyadari fakta-fakta negatif yang dibawa modernisme, maka posmodernisme tidak lagi “triumfalis”. Posmodernisme justru cenderung lelah, pesimis, dan kehilangan “rasa takjub”.³¹ Posmodernisme ditandai oleh hilangnya pegangan, disorientasi dan fragmentaris. Atau secara lebih positif, posmodernisme ditandai oleh manusia yang tidak lagi “*gumunan* (gampang takjub)”, cenderung *cool*, meski keresahan dalam upaya memahami dirinya juga menggigit.

Ateisme posmodern tampak tenang dan damai. Soal Tuhan tidak banyak diperdebatkan secara tajam. Tuhan dianggap “absen”; walaupun Tuhan “ada”, barangkali Ia di suatu tempat atau situasi yang tak bisa dijangkau. Tuhan dianggap sudah terlalu lama hilang dari peredaran, tidak mampu menjawab problem-problem aktual manusia. Para pemikir posmodern menganggap Tuhan tidak relevan lagi untuk dibicarakan.³² Dan manusia bisa hidup tenang tanpa-Nya.

Bagi situasi di Barat jaman sekarang ini, pertanyaan tentang Tuhan tidak lagi menjadi objek debat atau konflik yang menyeramkan. Pertanyaan itu menghilang begitu saja, menjadi tidak terlalu penting apakah Tuhan ada atau tidak ada. Sejak tahun 1960-1980, Eropa mengalami fenomena ateisme-massal. Orang menyatakan dirinya ateis, atau lebih tepatnya *indifferent* terhadap pertanyaan tentang Tuhan, tanpa banyak menimbulkan reaksi kekagetan. Problem indifferentisme ini yang menurut saya sangat sulit untuk dihadapi.

Bila setelah konteks “terorisme 9/11” orang berbicara tentang “kembali-nya pertanyaan-pertanyaan tentang religiositas,” maka pertanyaan tersebut bingkainya adalah “kembali-nya insting primitif” manusia (di mana agama

31 Bernard Sesboüé, *Croire*, hlm. 85.

32 Bernard Sesboüé, *Croire*, hlm. 89.

lebih dianggap sebagai akar konflik dan peperangan³³). Analisis untuk hal terakhir ini tidak terlalu tajam, karena cenderung mengulang-ulangi apa yang sudah dibuat sebelumnya sejak jaman Pencerahan sampai Heidegger.

III. Kemungkinan Beriman

Terhadap kritikan-kritikan terhadap iman sebagai diformulasikan oleh para pemikir, tentu saja kita harus memberikan jawaban. Dari sudut pandang teoritis, kepada Heidegger bisa dikatakan bahwa analisisnya terlalu sempit karena ia menyamakan begitu saja “teologi Kristiani” dengan “teologi neo-testamenter (Perjanjian Baru).” Konteks hermeneutik ini tidak boleh dilupakan. Dan menarik juga untuk diamati mengapa Heidegger— dalam catatan Ricoeur - melalaikan begitu saja khasanah studi Yahudi (Perjanjian Lama) yang luar biasa besar dalam teologi Kristiani. Tradisi mistik dalam khasanah Yahudi tidak boleh dilupakan, karena misalnya lewat kisah Abraham, akan tampak bahwa beriman adalah sebuah peziarahan (yang tidak ada hubungannya dengan sains maupun positivitas).

Itu makanya, definisi Heidegger tentang iman sebagai “*positum*” adalah rumusan yang sangat buruk. Iman selalu merupakan pencarian akan dirinya sendiri. Iman tidak pernah berhenti sebagai satu “esensi”. Iman bersifat ko-ekstensif dengan “Ada”, dengan “sejarah” (yang termediasi, bersifat temporal, dan relasional). Teologi adalah sebuah “interpretasi diri” yang dilakukan oleh orang yang beriman (yang ia sendiri juga selalu mencari). Bagi orang beriman, “iman” adalah sesuatu yang “bekerja di dalam dirinya sebagai orang”, membuatnya memiliki “eksistensi” yang berbeda, membuatnya terbuka pada peziarahan mencari “Ada”.

33 Bdk. artikel Alexandre Lacroix, “Le choc des fanatismes”, dalam *Philosophie Magazine*, No. 22, September 2008, hlm. 52-53. Peter Sloterdijk (dalam bukunya *La Folie de Dieu*) mencari asal usul kekerasan atas nama agama. Ia khawatir akan timbulnya “*choc de monothéismes*” (benturan antara monoteisme). Ia menawarkan analisis bahwa fenomen beragama muncul dari mekanisme “teo-psychologi”. Fenomen beragama tidak terlepas dari “psikologi” di mana agama merupakan katalis bagi “*pulsion de la mort*” (dorongan kematian). Nosi “jihad” dalam Islam atau “komuni” (di mana umat Kristiani memakan tubuh dan meminum darah Kristus), di satu sisi adalah ritus yang mesti dihayati umat, sekaligus, karena tema-tema tersebut dekat dengan kematian, maka akan menimbulkan “stress maksimal” di dalam diri jemaatnya yang paling bersemangat. Maka bila energi bertempur di kalangan kaum fanatik bertemu dengan insting yang cenderung menikmati “kematian”, akan ada kekerasan. Bagi Sloterdijk jelas bahwa tiap monoteisme memiliki dalam dirinya sendiri “*les germes de la violence*” (benih-benih kekerasan).

Pandangan Heidegger memperoleh kritikan, salah satunya dari Levinas, satu-satunya filsuf yang menjawab Heidegger secara frontal dan sistematis. Kritikan Levinas kepada Heidegger dapat dirumuskan secara singkat, sebagai berikut: filsafat Heidegger jatuh dalam egologi. Heidegger hanya mencari “Ada”, namun selalu dalam kerangka *Dasein* (artinya sejauh *Dasein* menangkapnya, sejauh *Dasein* menjadi fokus pijakannya). Heidegger dengan demikian jatuh dalam kesalahan yang sama seperti kaum Pencerahan yang bertindak seperti Ulysses³⁴. (mengapa kritik hanya pada Heidegger dan Nietzsche, apakah tidak sebaiknya dibuat semacam benang merah yang menghubungkan seluruh kritik filsafat Barat terhadap iman dan penulis membuat catatan terhadapnya)

Meski Heidegger sudah menghilangkan “ego” menjadi *Dasein*, toh di mata Levinas, ontologi fundamental heideggerian masih merupakan filsafat “*du Mème* (dari Yang Sama)”. Untuk memulai sebuah cara berpikir yang baru, Levinas bertitik tolak dari penemuannya tentang “kesadaran pra-refleksif” yang ciri utamanya adalah “pasivitas”³⁵ (bukan aktif-mencengkeram sebagaimana ontologi pada umumnya). Manusia tidak mengkonstitusi dari

34 Bdk. Max Horkheimer dan T.W. Adorno dalam *Dialectic of Enlightenment*, artikel “Odysseus or Myth and Enlightenment, Excursus 1” (London: Allen Lane, 1973). Buku ini menolak distingsi yang selama ini dibuat antara rasio (pencerahan) dan mitos. Mereka bahkan melihat adanya selingkuh rahasia antara rasio dan mitos : mitos itu sendiri memiliki rasio, dan rasio biasanya berujung pada mitos. Hal itu ditunjukkan dalam kisah Ulysses sebagai simbol rasio instrumental, yang upaya emansipasi dengannya ternyata menuntut banyak korban. Ia harus mendisiplinkan diri di depan rayuan para Siren, mengorbankan identitas dirinya di depan Polypemus, menghanyutkan diri dalam pemenuhan insting binatang (Circe) demi otonomi yang diinginkannya, menjadikan diri bahan tertawaan Poseidon agar ia bisa pulang ke kampung halamannya. Singkatnya, Ulysses untuk bisa teremansipasi harus membuat banyak korban, termasuk dirinya sendiri. Itulah figur manusia modern. Selain itu, Adorno dalam *Dialectique de la Raison* menunjukkan bahwa sejak *Lahirnya Tragedi* Nietzsche sudah mengintuisikan konsekuensi mengerikan dari yang namanya ‘kesadaran rasional modern’ dari Pencerahan. Manusia modern yang terobsesi dengan ‘kesadaran rasional’ (yang tidak lain dan tidak bukan adalah rasio-instrumental) akhirnya jatuh dalam ilusi tentang konstruksibilitas rasional dan total atas dunia. Manusia cerah yang semula hanya mau mendominasi alam, secara niscaya, menerapkan logika yang sama kepada sesamanya. Inilah optimisme *Aufklärung*, dosa asal kaum modern yang terlalu percaya diri dengan superioritas sains. Dengan mengantisipasi *Kritische Theorie*, Nietzsche sudah menunjukkan bahwa *Aufklärung* akan berujung secara dialektis pada penghancuran alam dan manusia, pada auto-destruksi, pada era neo barbarisme. Bdk. Arno Münster, *Nietzsche et le Nazisme* (Paris: Editions Kimé, 1995) hlm. 76-77, 82.

35 Bdk. Emmanuel Levinas, *L'éthique comme philosophie première*, préfacé et annoté par J. Roland (Paris : Rivages poche/Petite bibliothèque n° 254, 1998), hlm. 89.

dirinya sendiri atau dari kesadaran dirinya. Kalau sebuah “subjektivitas” manusia levinasian nantinya bisa muncul, subjek ini mesti menghitung “kesadaran pra-refleksi” yang selalu sudah “terlibat dan terkonstitusi” oleh dunia ini sendiri. Menurut saya, Levinas menekankan bahwa “subjek” (kesadaran diri manusia) pada dasarnya adalah sebuah “pasivitas murni”, sebuah “*finitude*/keterbatasan”. Dan kalau nanti ia mampu “bertindak”, itu karena dia dipanggil keluar oleh *l’Autre*. Yang Lain-lah yang mengkonstitusi “diri-ku”.

Merujuk kisah Abraham, konstitusi subjek terjadi justru ketika subjek bersikap pasif, berani memberikan diri “sekedar mengikuti panggilan dari Yang Lain” untuk keluar dari zona nyamannya, pergi berziarah, dan tanpa pernah rindu pulang kampung. Itulah beriman.

Pada titik ini, tanpa mempertentangkan antara Levinas dan Heidegger, sebenarnya Heidegger pun akhirnya akan sampai pada intuisi yang mirip. Heidegger setelah *Kehre* (pembalikan) pemikiran-pemikirannya akan lebih bersifat “pasif” karena ia sadar bahwa *Dasein* hanyalah “tempat” di mana sang Ada sendiri lewat. Prioritas pada sang Ada, dan *Dasein* hanya menjadi penunggu, pendengar, penggembala Ada (yang senantiasa menampilkan diri sembari menyembunyikan dirinya).

Nietzsche juga ada dalam intuisi yang senada. Kritiknya akan kata “Tuhan”, akan “doktrin”, akan “metafisika, sains, ideologi” dan lain-lainnya tidak boleh mengaburkan kita bahwa intinya ia membicarakan sebuah “cara percaya yang baru”. Nietzsche kritis terhadap sebuah cara percaya yang matimatis merasa menemukan kebenaran. Ia mengatakan bahwa fanatisme khas kaum seperti itu namanya “iman”. Namun toh, kita tahu juga bahwa Nietzsche sendiri “menunggu” Dionysos, serta menantikan datangnya *Übermensch*. Nietzsche sendiri punya cara “beriman” yang ia tawarkan. Objeknya tidak lagi sesuatu yang *fixed* (seperti kebenaran Tuhan agamaku, kebenaran ilmuku), melainkan sesuatu yang “tidak ada” (karena Dionysos adalah dewa asing, dewa penari, dewa topeng, dewa yang hanya singgah; karena *Übermensch* adalah manusia masa datang yang *per definitionem* tidak ada di jaman Nietzsche). Cara percaya yang baru ini hanya ada di kalangan kaum “kuat”, artinya mereka-mereka yang utuh kehendaknya (utuh dirinya), sehingga tidak pernah takut menari di pinggir jurang.

Cara beriman Heidegger dan Nietzsche adalah cara-cara beriman yang sangat tidak mudah. Cenderung sangat elitis, mengandaikan kekuatan pikiran dan psikologi yang hebat, dan tidak mudah disebarluaskan. Namun efek destruktif dari kritik-kritik mereka terhadap institusi agama sangat kelihatan. Kebudayaan Barat di era posmodern ini adalah kebudayaan

yang anti pada “institusi agama”, tetapi masih ditandai oleh massa rakyat yang “butuh percaya”. Akhirnya setiap orang lalu mencari spiritualitasnya masing-masing, dan tidak peduli juga bila apa yang mereka percayai menjadi sesuatu yang aneh-aneh atau kontradiktif atau campur aduk.

Maka, bila menimbang fakta-fakta tersebut, sebenarnya kita boleh yakin bahwa manusia selalu butuh beriman. Ada sebuah dorongan dan kebutuhan dari dalam dirinya yang bisa kita katakan menjadi “disposisi antropologis” manusia untuk beriman.

IV. Disposisi Antropologis Beriman

Banyak orang mempertentangkan antara “percaya (*croire*)” dan “mengetahui (*savoir*)” dengan pengandaian bahwa kepercayaan baru dianggap sah kalau dilandaskan pada pengetahuan (terutama ilmiah dan logis) yang kokoh. Orang lebih cenderung mencari kepastian dan memilih “pengetahuan” daripada “kepercayaan”.³⁶

Namun masalahnya, dalam hidup sehari-hari kita justru melandaskan diri pada kepercayaan-kepercayaan. Pertama, jangan lupa bahwa “pengetahuan” yang ditularkan kepada kita (sejak sekolah di SD, SMP sampai mungkin doktoral di bidang Fisika) adalah pengetahuan-pengetahuan hasil jejaring informasi kompleks yang tidak mudah untuk diverifikasi satu persatu.

36 Paparan untuk menunjukkan kecenderungan ini membutuhkan ruang kajian tersendiri, di luar batas artikel saya. Namun untuk sekedar memberi gambaran, saya akan berikan sedikit catatan: Pada sejarah filsafat Yunani, Kaum Prasokratik seperti Xenophanes sudah mempertentangkan antara apa yang “dipercayai” dengan indera dan apa yang “diketahui” oleh pikiran. Parmenides menyatakan bahwa *doxa* (opini, kepercayaan) bukanlah jalan kebenaran. Yang Ada hanya bisa diketahui lewat “pengetahuan”. Platon akan memberikan empat tahapan pengetahuan di mana kepercayaan (*pistis*, *doxa*, opini) ada di level bawah; sementara pengetahuan (*episteme*) ada di level atas. Pada sejarah filsafat Modern di Barat, pertentangan antara “kepercayaan” (opini, *doxa*, *croyance*, yang subjektif, partikular serta tidak pasti) dengan “pengetahuan” (*episteme*, *science*, *savoir*, yang universal, objektif, *clara* dan *distincta*) akan berjalan terus. Puncaknya di abad 19 adalah pendapat kaum Positivis Prancis akan sangat menegaskan hal ini ketika menempatkan “teologi dan metafisika” sebagai hal-hal gelap dan infantil yang mesti dilampauai oleh sains positif. Artikel “Entre Croire et Savoir” dalam *Philosophie Magazine*, Mensuel no 22, September 2008, h. 38-39, memberikan *dossier* cukup lengkap mengenai pertentangan antara kepercayaan (*croire*) dan pengetahuan (*savoir*). Nama-nama tokoh yang disebut, misalnya kaum Pencerahan Prancis seperti Diderot dan Condorcet. Nama Nietzsche, Freud dan Marx juga disebut sebagai mempertentangkan keduanya. Kemudian Ernest Renan dan Andre Malraux juga berpendapat yang sama.

untuk memiliki pengalaman positif mengenai suka duka menghidupi kepercayaan). Ketika mendengar berita, ketika memutuskan untuk menikah, ketika mengalami demonstrasi besar-besaran menolak sebuah rezim yang dianggap korup, meski “pengetahuan kita tidak pernah komplet”, kita *toh* mengambil keputusan. Tentu saja keputusan kita bisa salah, namun justru berkat kesalahan itu “rasa percaya” kita menjadi lebih terasah.

Dalam bahasa Karl Rahner, manusia adalah “roh (spirit)”, tetapi roh yang ada di ruang dan waktu, artinya, di dunia ini, dan menyejarah. Manusia sebagai roh berada di dunia lewat panca indera dan tubuhnya. Selama hidup ini kita melakukan banyak aktivitas: mengenali, mengetahui, mempercayai dan memilih dengan bebas. Dan dalam tiap aktivitas itu kita selalu sadar akan adanya “horizon ketakterbatasan”,⁴⁰ sebuah keterbukaan yang selalu lebih besar. Kita terbuka bukan hanya pada benda-benda, sesama, atau nilai-nilai abstrak, tetapi juga pada apa yang biasa kita sebut sebagai Tuhan.⁴¹ Ada “pengalaman transendental”⁴² dalam diri kita:

*“Humans are said to be beings of transcendence in the sense that in them there is an inner dynamism of spirit that reaches out beyond the individual and particular object of knowledge and choice to the infinite horizon within which human life is played out.”*⁴³

Bentuk paling umum dari “tindak percaya” tentu saja adalah kepercayaan religius (yang lalu dibahasakan sebagai “iman”). Situasi posmodern di Barat menunjukkan bahwa orang cenderung tidak percaya pada institusi

40 Daniel Donovan, “Revelation and Faith,” dalam Declan Marmion and Mary E. Hines, eds., *The Cambridge Companion to Karl Rahner* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hlm. 84.

41 Daniel Donovan, “Revelation and Faith”, h. 84. Buku Karl Rahner yang membahas tentang fondasi antropologis untuk hidup beriman ditemukan dalam *Spirit in the World*. Mengembangkan intuisi tersebut, di bukunya yang terkenal *Hearers of the Word*, Rahner menyatakan: “if human beings understood themselves they would understand that they ought to be on the look-out for a possible revelation of God in history.” Bagi Rahner, manusia adalah “possible bearer of God’s word.” Daniel Donovan juga memberi keterangan: “In *Hearers of the Word*, Rahner invites us to reflect on ourselves, on our knowing and questioning, on our willing and loving, and to become aware of ourselves as beings of radical openness, as beings with a capacity for the absolute and the infinite, as beings of transcendence, who, as such, are already and always in relationship with the infinite mystery we call God.”

42 “Transcendental experience” adalah: “the awareness we have of ourselves in our categorical knowing and willing as reaching out to the mystery that surrounds and permeates and grounds our life.” Bdk. Daniel Donovan, “Revelation and Faith,” hlm. 87.

43 Daniel Donovan, “Revelation and Faith,” hlm. 87.

agama. Meski kritis terhadap institusi, toh orang Barat masih percaya pada sesuatu. Kadang-kadang memang menyedihkan bahwa mereka jatuh dalam kepercayaan pada sekte-sekte imoral. Itu semua menunjukkan “kondisi manusiawi” kita yang rentan: di satu sisi kita semua “butuh percaya”, di sisi lain ada orang lain yang memanfaatkan hal manusiawi ini untuk kepentingan-kepentingan jahat. Dan sebagai orang yang religius, kita kadang lalu menjadi sedih manakala “kepercayaan kita” dianggap sama dengan sekte-sekte tersebut, atau kepercayaan kita dianggap sebagai sesuatu yang intoleran. Tidak boleh dilupakan bahwa orang beragama memiliki sejarah yang tertuliskan dengan tinta emas juga (ketika agama memajukan kemanusiaan, membuat dunia lebih indah dan lebih baik).

Dalam agama, relasi kepercayaan manusia kepada Tuhan disebut iman.⁴⁴ Relasi kepercayaan ini tidak dilandaskan pertama-tama pada “pengetahuan” atau “bukti tak terbantahkan”. Kalau relasi dengan Tuhan dilakukan lewat pengetahuan atau lewat sesuatu yang bisa kita “buktikan”, itu artinya kita justru mengurung Tuhan dalam jejaring pengetahuan kita yang terlalu manusiawi. Padahal Tuhan adalah Tuhan. Santo Agustinus menulis “*Si tu le comprends, ce n'est plus Dieu* (kalau kamu memahaminya, itu bukan Tuhan lagi).”⁴⁵ Justru kalau kita “memahami” Tuhan dengan sempurna, ada bahaya bahwa di situ kita sedang mendirikan berhala kita sendiri, kita sedang memuja “konsep kita sendiri tentang Tuhan”. Padahal Tuhan selalu lebih besar dari yang kita pikirkan. Hanya Tuhan yang bisa berbicara tentang diriNya. Itu makanya, kalau kita “percaya, beriman” pada Tuhan, sebabnya akhirnya bukanlah karena “pengetahuan” melainkan karena “rahmat” (kita sendiri diberi rahmat untuk percaya kepada-Nya).

Dan rahmat yang diberikan kepada manusia itu akan tampak dalam hasrat terdalam diri manusia yang selalu ingin melampaui dirinya ke sesuatu yang tak terbatas. Dan hasrat terdalam itu sering kali tidak bisa kita pendam dan kendalikan sepenuhnya. Meskipun ditolak dan tidak diakui, “*l'expérience*

44 Daniel Donovan, “Revelation and Faith,” hlm. 93. Menurut Karl Rahner, “*faith is fundamentally our response to God's self-revelation, God's self-communication.*” Dan *revelation* bagi Rahner bukanlah “*a number of truth or a sets of propositions*” (*faith* bukanlah jawaban/pengiyaan pada sejumlah kebenaran-kebenaran doktriner agama). Iman adalah jawaban kepada tawaran Tuhan, dan sebagai jawaban “*faith engages the whole of the person and does so at the deepest level*”. Bdk. juga hlm. 86: “*faith: a free act of a person in response to revelation.*” Dan “*faith*” ini hanya mungkin karena dalam diri manusia sendiri ada “*possibilitas*” untuk menangkap tawaran wahyu tersebut (possibilitas itu tampak misalnya dalam kondisi kemanusiaan kita yang selalu terbuka pada horizon yang tak terbatas).

45 Bernard Sesboüé, *Croire*, hlm. 51.

du dépassement infini de l'homme (pengalaman untuk selalu melampaui diri secara tak terbatas dalam diri manusia)⁴⁶ itu ada. Oleh karena itu, kalau dari hasrat tersebut orang lalu beriman pada Tuhan, maka di satu sisi ia meneruskan “apa yang sudah ada,” di sisi lain, ia bebas memutuskannya.

DAFTAR RUJUKAN

- Baron, Jean-Louis Veillard. *Philosophie Française*. Paris : Armand Colin, 2000.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy, Vol IX : Modern Philosophy*. New York: Double Day, 1974.
- Donovan, Daniel. “Revelation and Faith.” *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Eds., Declan Marmion and Mary E. Hines. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Foucault, Michel. “Qu’est-ce que les Lumières ?” <[http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault. questcequeLesLumieres.fr.html](http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.questcequeLesLumieres.fr.html).>
- Heidegger, Martin. *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- . *Identity and Difference*. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper Torchbooks, 1969.
- . “Phenomenology and Theology.” *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Horkheimer, Max & T.W. Adorno. “Odysseus or Myth and Enlightenment, Excursus 1.” *Dialectic of Enlightenment*. London: Allen Lane, 1973.
- Kant, Imanuel. *Qu’est-ce que les lumières ?* Paris : Classiques Hatier de la Philosophie, 1999.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- Lacroix, Alexandre. “Le choc des fanatismes.” *Philosophie Magazine*, Sept. 2008: 52-53.
- Legros, Martin. “l’ère des spiritualités.” *Philosophie Magazine*, Sept. 2008: 48-51.

46 Bernard Sesboué, *Croire*, hlm. 51. Bdk. juga hlm. 52: “*Croire ne peut être qu’un don de Dieu, parce que seul Dieu peut nous parler de Dieu* (kalau kita bisa percaya, itu hanya karena rahmat dari Tuhan, karena hanya Tuhanlah yang bisa berbicara tentang DiriNya kepada kita).” Dan keyakinan bahwa iman itu adalah “anugerah” cocok dengan refleksi bahwa dalam diri manusia ada pengalaman “pelampauan diri”.

- Levinas, Emmanuel. *L'éthique comme philosophie première*. Préfacé et annoté par J. Roland. Paris: Rivages poche/Petite bibliothèque n° 254, 1998.
- Ludwig, Feuerbach. *L'essence du christianisme*. Paris, Maspero, 1973.
- Marx, Karl. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: Aubier, 1971.
- Münster, Arno. *Nietzsche et le Nazisme*. Paris: Editions Kimé, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. New York: Random House, 1974
- Peacock, John. "Heidegger and The Problem of Onto-Theology." *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. Ed. Philip Blond London: Routledge, 2005.
- Sesboüé, Bernard. *Croire*. Paris : Droguet § Ardant, 1999.
- Wibowo, A. Setyo. *Gaya Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Galangpress, 2004.
- "Pencerahan di Mata Kant dan Nietzsche: Menjadi Dewasa dan Resikonya." *Diskursus: Jurnal Filsafat-Teologi*. 8.1. (2009): 27-53.
- ZFT, Pradana Boy. "Di Ambang Batas Sekularisasi?" *Koran Tempo* 25 April 2013: A10.