

BAB 2

Filsafat dan Anti Representasi

Permasalahan epistemologi memang tidak pernah tiba pada suatu finalitas. Setiap filsuf dari berbagai jaman dengan pemikirannya masing-masing berusaha untuk membentuk epistemologinya masing-masing pula. Satu per satu permasalahan dalam epistemologi mereka pecahkan. Namun, permasalahan tersebut selalu berakhir dengan spekulasi rasional yang patut untuk dipertanyakan keakuratannya. Atau bahkan permasalahan tersebut hanya berhenti pada suatu skeptisitas, jika ia tidak ingin jatuh ke dalam spekulasi.

Kebuntuan dalam epistemologi ini ternyata tidak berdampak terlalu banyak terhadap ilmu pengetahuan yang menjadi turunan terdekatnya. Ilmu pengetahuan tetap berjalan seperti biasanya. Bahkan keberhasilan teknologi menunjukkan bahwa mereka sudah tidak lagi memerlukan epistemologi yang sedang dalam perbaikan.

Namun, bagi filsafat keberhasilan tersebut bukanlah sesuatu yang patut diacungi jempol. Ilmu pengetahuan dan teknologi ibarat orang yang sedang berjalan di dalam kegelapan tanpa bantuan tongkat penuntun, yang adalah epistemologi. Sehingga keberhasilan ilmu pengetahuan dan teknologi itu hanya suatu kebetulan.

Kebetulan tersebutlah yang sebenarnya membuat filsafat selalu mengkhawatirkan ilmu pengetahuan dan teknologi yang dihasilkannya. Namun apa yang dapat dilakukan oleh filsafat selagi tongkat tersebut masih dibuat? Satu-satunya yang dapat dilakukan oleh filsafat adalah mengingatkan ilmu pengetahuan bahwa mereka sedang berjalan di dalam kegelapan. Karena ternyata filsafat pun sedang mencari tongkat di dalam kegelapan tersebut. Filsafat berusaha untuk memberikan gambaran tentang bagaimana denah dari ruang yang gelap tersebut.

Kegagalan filsafat dalam memberikan panduan inilah yang menjadi sorotan utama Rorty dalam bukunya yang berjudul *Philosophy and The Mirror of Nature*. Filsafat yang sebenarnya hanya tahu bahwa mereka sedang berjalan di dalam kegelapan, ternyata telah berusaha untuk memberikan gambaran semu terhadap ilmu pengetahuan tentang seperti apa ruang tersebut. Dalam bukunya tersebut pulalah Rorty mengkritik sikap filsafat yang terkesan “sok tahu”.

Dalam bukunya Rorty berusaha mencari tahu dari mana datangnya rasa percaya diri yang terlalu berlebih itu. Dengan merunut pada sejarah filsafat barat, Rorty menuduh filsafat moderen sebagai pelakunya. Rorty beranggapan bahwa datangnya kepercayaan diri tersebut tidak lepas dari keyakinan para filsuf pada masa itu akan keberadaan substansi *cogitans*.

Dari investigasinya tersebutlah Rorty melakukan pembedahan terhadap epistemologi yang berkembang pada era moderen. Rorty memulainya dengan melakukan pembedahan terhadap *mind* yang menjadi asumsi dasar dari epistemologi pada masa itu. Tak berhenti sampai di situ. Setelah menghancurkan asumsi dasar dari epistemologi tersebut, Rorty melanjutkannya dengan menawarkan sebuah solusi yang mungkin oleh sebagian orang bukanlah sebuah jalan keluar.

Melalui bukunya inilah Rorty ingin mengembalikan filsafat kepada apa yang memang diketahui bukan pada apa yang mungkin akan diketahui. Pada pengetahuan yang cocok bagi kebutuhan subjek yang berpengetahuan. Bukan kebenaran sejati dari pengetahuan tersebut. Dengan demikian ruang spekulasi sudah tertutup hanya dengan merubah sudut pandang. Merubah posisi dari orientasi pada objek menjadi orientasi pada subjek.

2.1 Kesadaran: Dualisme Antara *Mind* (Jiwa) dan *Body* (Raga)²

Pembahasan pertama yang muncul dari buku ini adalah ketertarikan Rorty dalam mengurai permasalahan kesadaran. Dalam membahas permasalahan ini, Rorty memulainya dengan menunjukkan berbagai kesalahkaprahan atas pemahaman kita mengenai pembagian substansi antara jiwa dan raga, sebuah kesalahkaprahan yang telah berakar lewat tradisi Cartesian. Rorty berpendapat bahwa pengertian tentang keterpemisahan antara jiwa dan raga berdiri di atas pemahaman yang tidak cukup kuat untuk dipertanggungjawabkan.

Untuk menyelesaikan permasalahan tersebut, pertama-tama Rorty mencoba membahas mengenai permasalahan mental. Rorty menegaskan bahwa seseorang tidak berhak untuk berbicara tentang masalah pikiran atau kesadaran dan badan (*mind-body problem*), atau keadaan mental dan fisik, tanpa mempertanyakan definisinya. Dapatkah ketidakbertepatan (*non spatiality*) dijadikan kriteria keadaan mental? Rorty juga membangkitkan kecurigaan

² Lihat: Rorty, Richard, *The Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, hlm 17-127

bahwa apa yang disebut intuisi tentang apakah mental itu hanyalah kesiapan kita untuk jatuh ke dalam suatu permainan bahasa filosofis khusus.

Dalam mencari penjelasan tentang apakah mental itu, Rorty mengaitkan permasalahan tersebut dengan istilah-istilah “intensionalitas”, “ada secara fenomenal”, dan “kemungkinan untuk memiliki suatu tampilan yang berciri khusus”. Rorty mengakui bahwa kendala utama mendefinisikan mental –sebagai sesuatu yang intensional– adalah ketiadaan figur atau tidak menggambarkan/mengenai sesuatu hal. Selain itu, definisi dari mental sebagai sesuatu yang fenomenal. Masalah utamanya adalah bahwa keyakinan itu tidak mempunyai sifat-sifat fenomenal. Hal ini terbukti dalam keyakinan sejati seseorang yang tidak selalu tampak dari luar. Baik rasa sakit, maupun keyakinan tidak memiliki persamaan kecuali dalam hal penolakan bahwa kedua hal tersebut adalah sesuatu yang fisik. Untuk memecahkan masalah ini, Rorty mengusulkan perlunya memikirkan berbagai gambaran mengenai mental dan pikiran/kesadaran sebagai kesatuan mental paradigmatis. Dengan demikian, kita akan mengatakan bahwa rasa sakit dan keyakinan dapat diklasifikasikan sebagai mental melalui kemiripannya dengan paradigma ini, sekalipun kemiripan ini berada dalam dua segi yang berbeda.

Terhadap pertanyaan “bagaimana kita dapat meyakinkan diri kita sendiri bahwa sesuatu yang intensional itu pasti immaterial?”, kita harus meyakinkan diri kita sendiri, mengikuti langkah Wittgenstein, Sellar, Locke, dan Chrisholm bahwa intensionalitas adalah intrinsik hanya dalam hal-hal yang sifatnya fenomenal yaitu hal-hal yang secara langsung muncul di depan pikiran. Karena keyakinan tidak mengandung sifat-sifat fenomenal, maka Rorty menyarankan untuk mengikuti Locke yang menganut Descartes. Namun, bagaimana Locke dapat meyakinkan dirinya sendiri bahwa keyakinan adalah sesuatu yang berada “di depan pikiran” dengan suatu cara tertentu di mana gambaran-gambaran mental ada di dalamnya? Bagaimana Locke dapat menggunakan perumpamaan atau perbandingan mata sebagai gambaran dari mental dan keputusan (*judgement*). (Rorty, 1979, hlm 27-28)

Rorty berupaya untuk menghubungkan makna murni dari “non material” dan makna penuh dari “immaterial” dengan mengangkat kembali pandangan Locke tentang bagaimana makna/arti melekat pada catatan/tulisan. Bagi Locke, arti karakter intensional dari suatu catatan adalah hasil dari suatu ide. Sedangkan suatu ide adalah “apa yang ada di depan pikiran seseorang ketika dia berpikir”. Dengan begitu, cara melihat sesuatu yang intensional sebagai

sesuatu yang immaterial sama saja artinya dengan mengatakan bahwa serangkaian proses di otak maupun tinta di kertas tidak dapat menggambarkan apapun jika ide yakni sesuatu yang kita sadari dengan cara “langsung” –misalnya kita merasakan sakit– tidak mengisinya.

Mengapa mental harus dipandang sebagai sesuatu yang immaterial? Mengapa sesuatu yang fenomenal dipertimbangkan sebagai sesuatu yang immaterial? Mengapa beberapa filsuf neo-dualis mengatakan bahwa bagaimana rasa sesuatu itu –seperti sesuatu itu menjadi– tidak dapat diidentifikasi dengan sifat-sifat atau ciri-ciri fisik manapun? Atau sekurang-kurangnya dengan ciri-ciri atau sifat-sifat yang kita kenal? Menurut Rorty, jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut adalah bahwa kita dapat mengetahui seluruh sifat fisik dari sesuatu meskipun tidak tahu bagaimana rasa sesuatu itu. Jadi, pemahaman akan fisiologi rasa sakit tidak akan membantu kita merasakan rasa sakit itu. (Rorty, 1979, hlm 28)

Terhadap adanya kenyataan bahwa manusia tidak lagi berbicara tentang rasa sakit sebagai keadaan manusia melainkan membicarakan rasa sakit sebagai fakta tertentu yakni fakta khusus yang dialaminya, yang ditunjukkan oleh suatu sifat tunggal. Menanggapi masalah tersebut, Rorty mengatakan bahwa sejauh perasaan sakit itu adalah sifat dari seseorang, maka tidak ada alasan untuk pembedaan epistemik antara laporan-laporan bagaimana rasa sesuatu itu dan hal-hal lain yang menciptakan batas (*gap*) ontologis.

Rorty mengatakan bahwa bila ada suatu *gap* ontologis, maka kita tidak lagi berbicara tentang keadaan-keadaan atau sifat-sifat, melainkan tentang fakta-fakta tertentu yang berbeda – subjek prediksi yang berbeda. Terhadap pandangan para neo-dualis –yang berupaya mengidentifikasi rasa sakit dengan bagaimana rasanya– Rorty beranggapan bahwa hal ini adalah suatu hipotesis mengenai sifat rasa sakit ke dalam suatu fakta tertentu. Suatu fakta dari jenis khusus sifat rasa sakit ke dalam fakta tertentu. Suatu fakta dari jenis khusus di mana “*esse*” adalah “pencicip” yang realitasnya tampak dalam pengenalan awal dengannya.

Para neo-dualis tidak lagi berbicara tentang bagaimana perasaan manusia, melainkan tentang perasaan sebagai entitas kecil yang berdiri sendiri –yang mengapung bebas, lepas dari manusia dengan cara seperti unsur-unsur universal mengapung bebas dan lepas dari instansiasi. Menurut Rorty, dalam kenyataannya, para neo-dualis menyusun model rasa sakit berdasarkan pada unsur-unsur universal. Oleh sebab itu, tidaklah mengherankan jika kemudian mereka “mengintuisi” bahwa rasa sakit dapat ada secara terpisah dari raga. Intuisi ini hanyalah intuisi yang unsur-unsur universal dapat ada dengan sendirinya dan lepas dari faktor-faktor tertentu.

Jenis subjek yang wujudnya adalah realitas rasa sakit yang fenomenal, ternyata hanyalah derita akibat rasa sakit yang diabstraksikan dari individu yang didera rasa sakit tersebut. Ringkasnya, itu adalah derita universal itu sendiri. (Rorty, 1979, hlm 31)

Atas dasar itulah, Rorty memberikan jawaban terhadap pertanyaan: mengapa kita menganggap sesuatu yang sifatnya fenomenal sebagai sesuatu yang immaterial? Dengan mengatakan bahwa kita memang berpikiran demikian –seperti Ryle yang menempatkan penekanan kita pada gagasan tentang mengalami rasa sakit dalam metafora Okuler, yakni adanya unsur-unsur tertentu yang ganjil di depan mata pikiran kita. Unsur tersebut adalah universal, yaitu sifat yang dihipotesiskan ke dalam subjek predikasi. Jadi, jika para neo-dualis mengatakan bahwa bagaimana rasa sakit dari rasa sakit itu adalah sesuatu yang essensial, maka para neo-dualis telah mengubah subjeknya.

Rorty menambahkan bahwa pada dasarnya yang kita butuhkan untuk memandang masalah pikiran-raga dengan *sepele* adalah menjadi seseorang nominalis yang menolak hipotesis sifat-sifat/ciri-ciri individual. Kita tidak boleh dikelabui oleh anggapan bahwa ada entitas yang disebut rasa sakit. Bila kita menganut Wittgenstein, tentunya kita akan memperlakukan fakta tersebut yakni rasa sakit bukan sebagai genus ontologis, melainkan hanya sebagai pernyataan tentang permainan bahasa –pernyataan bahwa kita memiliki konvensi dalam hal pengambilan kata-kata seseorang untuk sesuatu yang mereka rasakan. Dari sudut permainan bahasa inilah, Rorty beranggapan bahwa apabila seseorang merasakan apa yang menurutnya ia rasakan, maka hal itu tidak lebih hanyalah perasaan subjektif belaka, dan tidak mempunyai nilai ontologis sama sekali. Dengan mengikuti Wittgenstein pula, kita akan memperlakukan hal-hal yang intensional hanya sebagai sub spesies dari sesuatu yang fungsional, dan sesuatu yang fungsional hanyalah semacam ciri yang pertautannya bergantung pada pengetahuan konteks dan merupakan sesuatu yang diamati saja.

Dari uraian tersebut di atas oleh Rorty kemudian disimpulkan bahwa permasalahan pikiran/kesadaran-raga dapat dikatakan hanyalah merupakan hasil dari kesalahan yang sangat merugikan yang diperbuat oleh Locke tentang bagaimana kata-kata itu bisa mempunyai arti/makna yang dikombinasikan dengan upaya Plato yang rancu untuk membicarakan suatu keadaan yang seolah-olah keadaan tersebut merupakan benda atau barangnya itu sendiri.

Jika kita ingin terbebas dari permasalahan pikiran/kesadaran-raga (*mind-body problem*), Rorty mengatakan bahwa kita harus terlebih dahulu mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan

berikut: Bagaimana pertanyaan-pertanyaan ringan yang agak bodoh tentang identitas rasa sakit dan neuron-neuron yang mungkin terkacaukan dengan pertanyaan-pertanyaan tentang apakah seorang manusia sejati berbeda dalam isi hatinya dengan orang-orang jahat, apakah dia lebih memiliki martabat daripada sekedar nilai belaka? Dengan anggapan bahwa seorang manusia bisa bertahan dari kerusakan raga, jauh sebelum Locke dan Plato mulai menciptakan kebingungan filosofis khusus. Bukankah itu berarti kita telah melalaikan sesuatu ketika kita memperlakukan pikiran/kesadaran dan apakah ini disebabkan oleh pertautannya dengan fakta bahwa orang-orang sebagaimana juga catatan-catatan memiliki ciri intensional?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut, menurutnya, hanya bisa dijawab melalui penelusuran atas sejarah ide. Itulah mengapa Rorty menyarankan agar para filsuf perlu menghidupkan kembali masa lalunya untuk dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut. Rorty juga mengakui bahwa sejauh ini dirinya dalam aliran filsafat pikiran/kesadaran kontemporer telah sering melemparkan istilah-istilah seperti “fenomenal”, “fungsional”, “intensional”, “spasial” dan hal-hal serupa yang seolah-olah membentuk kosa kata yang nyata.

Mengacu pada Wittgenstein, Rorty berpendapat bahwa intuisi itu tidak lain merupakan kedekatan/keakraban kita dengan permainan bahasa. Jadi, menurut Rorty, menemukan sumber intuisi kita berarti menghidupkan kembali sejarah permainan bahasa filosofis yang kita sendiri ikut bermain di dalamnya.

Apa yang telah disampaikan oleh Rorty membuktikan bahwa dirinya tidak sepaham dengan Descartes tentang adanya pemisahan antara pikiran/kesadaran dan raga berdasarkan intuisi yang ahistoris. Berbeda dengan Rorty yang berpandangan bahwa apa yang disebut intuisi tidak lain adalah kedekatan kita dengan permainan bahasa –yang sumbernya harus digali lewat upaya menghidupkan kembali permainan bahasa filosofis (pendekatan historis).

Nuansa pragmatisme Rorty pun tampak dari caranya memperlakukan mental yang dianggap bukan genus ontologis atau fakta khusus. Bagi Rorty ini hanya sekedar pernyataan permainan bahasa yang bergantung pada konvensi atau kesepakatan kita dalam mengambil istilah yang dipergunakan untuk menyatakan sesuatu yang kita rasakan.

2.2 Epistemologi Richard Rorty

Rorty berpendapat bahwa gagasan epistemologi sebenarnya bermula pada abad ke-17, yakni ketika Descartes dan Hobbes mengumumkan “filsafat akademis” (*philosophy school*). Tanpa gagasan “teori pengetahuan,” sulit rasanya untuk membayangkan akan seperti apa filsafat pada abad ilmu pengetahuan moderen ini. Metafisika yang dianggap sebagai deskripsi tentang bagaimana langit dan bumi diciptakan dalam satu kesatuan telah digantikan oleh ilmu fisika. Sekularisasi pemikiran moral yang merupakan hal dominan dalam pemikiran Eropa pada abad ke-17 dan 18, kemudian tidak lagi dipandang sebagai suatu pencarian fondasi metafisis baru –yang mengambil alih tempat metafisika teistis.

Dimulai dengan upaya Descartes menjamin kepastian pengetahuan dengan melakukan penelitian terhadap pikiran manusia sendiri. Kemudian upaya tersebut dilanjutkan oleh Locke dengan kajiannya tentang bagaimana pikiran itu bekerja dalam proses mengetahui, yang akhirnya disempurnakan oleh Kant dengan analisisnya tentang apa yang ia nyatakan sebagai syarat-syarat yang secara niscaya (pasti) diperlukan untuk memungkinkan suatu pengetahuan – didasarkan atas gambaran pengetahuan sebagai representasi realitas atau objek di luar manusia. Pengetahuan tidak dimengerti sebagai keyakinan sejati yang dibenarkan (*justified true belief*), melainkan sebagai gambaran yang akurat tentang realitas (*accurate representation of reality*). Pemahaman ini mengandaikan kebenaran dari teori kebenaran korespondensi dan faham mengetahui sebagai melihat.

Akan tetapi Rorty memberikan catatan kritis terhadap epistemologi yang dimunculkan oleh Kant. Pertama-tama Rorty membahas dua cara radikal dalam melakukan kritik atas dasar-dasar filsafat analitis Kantian dari kupasan behavioristik Sellars tentang keseluruhan kerangka kerja “*givenness*” dan pendekatan Quine terhadap perbedaan antara “*necessary*” dan “*contingent*” –Rorty tampaknya ingin menyajikan keduanya sebagai bentuk holisme³. Holisme yang merupakan hasil komitmen mereka atas tesis bahwa justifikasi bukanlah masalah khusus antara ide-ide (kata-kata) dan objek-objek, melainkan masalah “percakapan atau pembicaraan” (*conversational justification*), yakni untuk dipercakapkan –karenanya lalu merupakan hal yang holistik⁴. Sedangkan gagasan justifikasi yang melekat dalam tradisi epistemologi adalah reduktif dan atomistik. Rorty dalam hal ini berusaha menunjukkan bahwa Sellars dan Quine meminta argumentasi yang sama, suatu argumentasi yang bisa sekaligus menjawab antara

³ Lihat: Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Gramedia, Jakarta, 2002

⁴ Lihat: *Ibid*

“*given versus non given*” dan “*necessary versus contingent*”. Dasar pikiran (premis) yang krusial dalam argumentasi ini adalah bahwa kita memahami ilmu pengetahuan apabila kita memahami justifikasi sosial tentang keyakinan kita (apa yang kita yakini), sehingga tidak perlu memandangnya sebagai ketepatan gambaran tersebut. (Rorty, 1979, hlm 170)

Bila percakapan atau dialog bisa menggantikan konfrontasi, maka gagasan tentang pikiran alam⁵ bisa dibuang. Kemudian gagasan filsafat sebagai disiplin ilmu yang mencari gambaran-gambaran istimewa di antara yang membentuk cermin tersebut menjadi tidak bisa dimengerti. Suatu holisme yang seksama menurut Rorty, tidak memiliki tempat bagi gagasan filsafat sebagai “konseptual”, sebagai “apodiktis”, sebagai “penemu dasar-dasar” dari pengetahuan lainnya.

Rorty menolak pandangan yang mengatakan bahwa pengetahuan adalah upaya untuk mencerminkan alam. Menurut Rorty, pengetahuan adalah persoalan dialog dan masalah praktek sosial, sehingga holisme menghasilkan suatu konsepsi filosofis yang “tidak melakukan” apapun untuk menyelidiki tentang kepastian –seperti yang telah dikemukakan oleh Sellars. Dari penjelasan tersebut, Rorty ingin menandakan bahwa –dengan menggunakan ide-ide Quine dan Sellars– dirinya menolak konsepsi pengetahuan sebagai upaya mencerminkan alam. Tak hanya itu, Rorty pun menolak jika dianggap mencari pengetahuan hanya untuk mengkonfrontasikan pernyataan dan kenyataan antara kesadaran dan realitas objektif. Bagi Rorty, karena kesadaran bukanlah suatu entitas yang memiliki status ontologis, maka kesadaran pun bukanlah ‘*glassy essence*’⁶ yang dapat mencerminkan alam. Hal itu menjadi indikasi bahwa epistemologi yang mensyaratkan adanya kesadaran sebagai cermin alam tidaklah bisa dimengerti.

Cara paling sederhana untuk melukiskan gambaran umum serangan-serangan Quine dan Sellars pada empirisme logis adalah dengan mengatakan bahwa keduanya memunculkan permasalahan perilaku mengenai hak (istimewa) epistemik. Hak epistemik yang diklaim oleh empirisme logis adalah suatu pernyataan tertentu atau laporan-laporan tentang gambaran-gambaran istimewa.

Dalam rangka memberikan penjelasan mengenai rasionalitas dan otoritas epistemik, Rorty mengacu pada apa yang disebut sebagai *epistemological behaviorism*. Esensi dari

⁵ Dengan merujuk pada *mirroring the nature*. Pikiran sebagai cerminan alam.

⁶ Lihat glosarium.

epistemological behaviorism adalah “*explaining rationality and epistemic authority by reference to what society lets us say, rather than the latter by the former*” (Rorty, 1979, hlm 174). Menurut Rorty, hal tersebut merupakan suatu sikap bersama dari Dewey dan Wittgenstein. Bentuk perilaku semacam itu tampaknya yang terbaik sebagai suatu jenis holisme. Namun perilaku tersebut tetap menjadi salah satu yang tidak membutuhkan fondasi penyokong dari idealis metafisis.

Apabila kita adalah penganut perilaku seperti pada pengertian tersebut, maka Rorty berpendapat bahwa kita tidak akan memerlukan salah satu dari pembedaan-pembedaan Kantian yang tradisional, melainkan apakah kita dapat langsung menjadi seorang “behavioris”? Atau apakah alasan untuk berpendapat bahwa gagasan-gagasan epistemik fundamental seharusnya diungkapkan dengan jelas dalam istilah atau pengertian behavioral? Lalu dapatkah kita memperlakukan penelitian tentang “hakekat pengetahuan manusia” hanya sebagai penelitian tentang cara-cara tertentu interaksi makhluk hidup? Atau apakah kita memerlukan dasar ontologis (mencakup beberapa cara filosofis khusus untuk menggambarkan manusia).

Alternatif pertama menurut Rorty, menyebabkan suatu pandangan pragmatis tentang kebenaran dan suatu pendekatan terapi pada ontologi⁷. Sehingga senada dengan Quine, Rorty berpendapat bahwa suatu kebenaran yang pasti (*necessary truth*) hanyalah suatu pernyataan yang sedemikian rupa yang tidak seorangpun memberi satu alternatif yang menarik kepada kita yang menyebabkan kita memperlmasalahkannya. Seperti pendapat Sellars, Rorty pun beranggapan bahwa mengatakan suatu laporan tentang pemikiran yang melintas yang tidak dapat diperbaiki berarti mengatakan bahwa tidak seorangpun telah menyatakan suatu cara yang baik untuk memprediksi dan mengontrol perilaku manusia yang tidak sungguh-sungguh mengambil laporan tentang pikiran-pikiran kontemporer dari orang pertama begitu saja.

Alternatif kedua, memunculkan penjelasan “ontologis” tentang hubungan antara pikiran dan makna, pikiran dan data kesadaran langsung, universal dan khusus, gagasan dan bahasa, kesadaran dan otak dan selanjutnya. Bagi para ahli filsafat seperti Chisholm dan Bergmann, penjelasan semacam itu haruslah diupayakan, jika realisme dari akal sehat ingin tetap dipertahankan. Tujuan dari semua penjelasan tersebut adalah membuat suatu kebenaran lebih dari sekedar apa yang disebut Dewey dengan “pernyataan yang dibenarkan” –lebih dari apa

⁷ Suatu kondisi di mana filsafat dapat menyelesaikan pertengkarannya yang tidak berarti akal sehat dan ilmu pengetahuan, tetapi tidak menyumbangkan satu argumenpun dari dirinya sendiri tentang keberadaan atau ketidakberadaan sesuatu.

yang dilakukan rekan sejawat kita yang membiarkan kita melepaskan diri dengan kata-kata “*ceteris paribus*”⁸. Penjelasan-penjelasan ontologis semacam itu, biasanya mengambil bentuk penggambaran berulang tentang objek pengetahuan sehingga seperti usaha “menjembatani *gap*” antara objek dan subjek yang mengetahui. Memilih antara kedua pendekatan tersebut berarti memilih kebenaran sebagai “apa yang baik bagi kita untuk dipercayai” dan kebenaran sebagai “hubungan dengan realitas”. Dalam hal ini Rorty sejalan dengan pragmatisme James mengenai kebenaran, dan menolak konsepsi kebenaran sebagaimana dikembangkan oleh epistemologi tradisional.

Menurut Rorty, *epistemological behaviorism* –yang bisa disebut secara sederhana dengan “pragmatisme” –tidak banyak berguna bagi Watson dan Ryle. Untuk menjadi behavioris –dalam pengertian yang luas di mana Quine dan Sellars termasuk di dalamnya– Rorty mengatakan bahwa bukan untuk menawarkan analisis “reduksionis”, melainkan untuk menolak upaya bentuk penjelasan tertentu –bentuk penjelasan yang bukan hanya meletakkan gagasan semacam itu sebagai “pengenalan tentang makna” atau “pengenalan tentang penampilan panca indera” antara dampak lingkungan terhadap manusia dan laporan-laporan mereka tentang hal tersebut, melainkan memakai gagasan-gagasan semacam itu untuk menjelaskan realibilitas laporan seperti itu. (Rorty, 1979, hlm 176)

Dalam upaya untuk memperjelas gagasan tentang *epistemological behaviorism*, Rorty menegaskan bahwa:

“Behaviorisme dalam epistemologi adalah suatu masalah yang tidak menyangkut ‘kekikiran’ metafisis, melainkan tentang apakah otoritas dapat meletakkan pernyataan-pernyataan menurut hubungan ‘pengenalan’ antara orang dan –misalnya– pikiran, kesan, universal dan proposisi. Perbedaan antara pandangan Sellars-Quine dan pandangan Chisholm-Bergmann terletak pada masalah-masalah tersebut namun tidak pada perbedaan antara keinginan dan ‘*spare-landscapes*’, tetapi lebih pada perbedaan antara para filsuf moral yang beranggapan bahwa hak-hak dan tanggung jawab merupakan suatu masalah yang diberikan oleh masyarakat. Mereka berpikir bahwa ada sesuatu di dalam diri seorang manusia yang ‘diakui’ oleh masyarakat –yang juga turut membentuknya.

⁸ *Ceteris paribus* adalah istilah yang menggambarkan berbagai kondisi (variabel yang mempengaruhi) yang diandaikan tetap dan tidak berubah.

Dua kelompok filsafat moral tersebut tidak berbeda pada titik di mana manusia memiliki hak-hak yang berharga untuk diperjuangkan, tetapi mereka berbeda lebih pada penjelasan bahwa sekali kita telah memahami kapan dan bagaimana hak-hak tersebut diberikan atau dihapuskan –cara di mana para ahli sejarah intelektual dan sosial memahami hal tersebut– maka lebih banyak lagi yang perlu dipahami. Pendeknya, mereka berbeda tentang apakah ada ‘dasar-dasar ontologis bagi hak asasi manusia’ –sebagaimana halnya pendekatan Sellars dan Quine yang berbeda dengan tradisi kaum empiris dan kaum rasionalis. Suatu tradisi tentang apakah bila kita memahami (seperti yang dilakukan para ahli sejarah pengetahuan) kapan dan mengapa bermacam-macam kepercayaan yang telah diadopsi atau dibuang– ada sesuatu yang disebut ‘hubungan antara pengetahuan dan realitas’ yang masih perlu dipahami terus.” (Rorty, 1979, hlm 177-178)

Analogi dengan filsafat moral ini, kata Rorty, menyebabkan kita memusatkan perhatian pada isu tentang behaviorisme dalam epistemologi. Namun sekali lagi, isu tersebut tidak memadai untuk menjelaskan fakta, melainkan lebih pada apakah suatu praktek justifikasi dapat diberikan suatu “pendasaran” dalam kenyataan. Pertanyaannya bukan pada apakah hakekat pengetahuan dalam kenyataan mempunyai fondasi-fondasi, melainkan pada apakah hakekat pengetahuan memberi arti untuk menyatakan bahwa ia melakukannya –apakah ide tentang otoritas moral dan epistemik mempunyai “dasar” dalam alam itu merupakan ide yang koheren.

Bagi kaum pragmatis dalam bidang moral, klaim bahwa kebiasaan-kebiasaan yang ada dalam suatu masyarakat “didasari oleh hakekat manusia” bukanlah sesuatu yang mereka ketahui bagaimana menganjurkannya. Seorang pragmatis, menurut Rorty, menjadi demikian karena tidak dapat melihat apa yang mungkin menjadi suatu kebiasaan yang begitu mendasar.

Pendekatan Sellars dan Quine terhadap epistemologi menyatakan bahwa kebenaran dan pengetahuan hanya dapat dinilai dengan standar-standar penelitian sehari-hari kita sendiri, bukan untuk mengatakan bahwa pengetahuan manusia itu kurang berharga atau kurang penting atau lebih “terputus jauh dari dunia” daripada seperti yang kita duga. Sehingga dapat dikatakan bahwa tidak ada yang diperhitungkan sebagai justifikasi kecuali dengan menunjukkan kepada apa yang telah kita terima dan tidak ada cara untuk mendapatkan di luar kepercayaan dan bahasa kita –sehingga seperti menemukan beberapa tes selain tes hubungan logis (koheren).

Mengapa para filsuf profesional mundur dari klaim bahwa pengetahuan bisa tidak memiliki dasar-dasar (fondasi-fondasi) atau hak-hak dan tugas-tugas suatu dasar ontologis? Alasan Rorty adalah karena behaviorisme yang membuang fondasi-fondasi yang berarti dalam penggunaan cara yang *fair* menuju ke arah pembayangan (pelepasan) filsafat. Dalam pandangan tersebut tidak ada matriks netral permanen yang kejadian-kejadian tentang penyelidikan dan sejarah yang telah terjadi mempunyai akibat yang wajar. Sehingga kritik tentang kebudayaan seseorang hanya dapat dilakukan sedikit demi sedikit dan sebagian saja, tidak pernah menggunakan referensi standar eksternal.

Sehubungan dengan upaya pembuangan filsafat tersebut, Rorty memunculkan serangan Sellars dan Quine terhadap gagasan Kant tentang dua macam gambaran, yakni intuisi-intuisi di satu pihak dan konsep-konsep di pihak yang lain. Menurut Rorty, serangan kedua pemikir tersebut bukanlah upaya untuk menggantikan jenis keterangan mengenai pengetahuan manusia yang lain, melainkan satu upaya untuk melepaskan diri dari gagasan tentang “suatu keterangan tentang pengetahuan manusia”. Hal itu sama dengan protes terhadap suatu masalah filosofis mengenai masalah tentang bagaimana mereduksi norma, aturan dan justifikasi ke dalam fakta, generalisasi dan berbagai penjelasan. Terhadap alasan ini, kita tidak akan menemukan dasar metafilosofis netral untuk menjawab munculnya isu dari Sellars dan Quine. Mereka tidak menawarkan suatu keterangan untuk diuji keakuratannya (kecukupannya), melainkan sekedar menunjukkan kesia-siaan karena menawarkan suatu keterangan tersebut.

Ringkasnya, pendekatan holistik terhadap pengetahuan bukanlah suatu masalah tentang polemik anti fondasionalis, melainkan suatu ketidakpercayaan atas keseluruhan kegiatan epistemologis. Pendekatan behavioristik pada episode “kesadaran langsung” bukanlah masalah polemik anti mentalistik, melainkan suatu ketidakpercayaan terhadap penyelidikan Plato atas bentuk khusus dari kepastian yang digabungkan dengan persepsi visual. Kesan atas “cermin alam” –suatu cermin yang lebih pasti dan lebih gampang untuk dilihat daripada yang direfleksikan– adalah mempengaruhi dan diberi pengaruh oleh kesan filsafat sebagai suatu penyelidikan semacam itu. (Rorty, 1979, hlm 179-181) Di sini, pendekatan holistik dan behavioristik dalam epistemologi menunjukkan bahwa kegiatan epistemologi tradisional perlu dibuang karena sia-sia atau membuang waktu saja.

Kedua pandangan tersebut (Sellars dan Quine) dalam pandangan Rorty, memungkinkan kita mengurai kebingungan Locke antara penjelasan dan justifikasinya. Selain itu untuk

menjelaskan mengapa suatu keterangan tentang hakekat pengetahuan paling *banter* dapat menjadi deskripsi tentang perilaku manusia. (Rorty, 1979, hlm 181-182)

Dalam menanggapi teori Sellars tersebut, Rorty menandakan bahwa Sellars tidak menawarkan argumentasi untuk suatu teori tentang hubungan antara bahasa dan pemikiran/gagasan, karena pemikiran adalah episode-episode dalam diri yang dapat atau tidak (bergantung pada kebutuhan psikologis empiris) merupakan pemikiran yang harus bertautan dengan bahasa, keadaan otak, atau berbagai hal lainnya. Sebagai seorang epistemolog, Sellars tidak menawarkan suatu teori tentang peristiwa dalam diri, tetapi dia memperhatikan bahwa gagasan tradisional non behavioris dari epistemologi adalah kebingungan atau pencampuran sejumlah peristiwa dengan sejumlah kebenaran untuk menciptakan pernyataan-pernyataan tertentu. Hal ini berarti mengadopsi pandangan bahwa filsafat dan khususnya filsafat tentang kesadaran/pikiran –tidak dapat hanya menyuplai atau memberikan suatu titik pandang yang lebih tinggi, memperkuat atau mengurangi/memperlemah pernyataan-pernyataan yang kita yakini, yang disetujui oleh teman kita.

Nominalisme psikologis⁹ Sellars juga bukan berasal dari behaviorisme sebagai suatu tesis tentang apakah kesadaran itu. Hal tersebut semata-mata muncul dari behaviorisme epistemologis dalam pengertian yang tidak terpisahkan dari holisme epistemologis. Menjadi seorang behavioris dalam pengertian ini berarti sedikit banyak “memisahkan melalui” kejadian mental dan kemampuan-kemampuan penginderaan dan memandang praktek-praktek yang kita lakukan dengan membenarkan pernyataan-pernyataan seperti tidak membutuhkan dasar ontologis ataupun empiris.

Dari uraian di atas jelas sekali bahwa Rorty sengaja meminjam pandangan pemikir lain sesuai dengan garis pemikirannya yang pragmatis untuk menyerang epistemologi tradisional/absolut yang dikembangkan oleh neo-Kantian, yang jelas bersumber pada Kant. Sedangkan Kant sendiri menyaratkan ide kesadaran dari Descartes dan ide Locke tentang proses mental. Rorty bukan hanya tidak setuju dengan epistemologi yang dikembangkan oleh Kant, melainkan justru membuangnya, mengesampingkannya, sekaligus mengesampingkan atau membuang filsafat yang bertumpu pada epistemologi. Jadi, Rorty dengan holisme epistemologis mau mengatakan bahwa persoalan pengetahuan bukanlah persoalan mencerminkan alam atau menggambarkan alam, melainkan adalah persoalan perbincangan,

⁹ Lihat pemikiran Sellars di hal 187

persoalan praktek sosial, karenanya bersifat holistik. Dengan behaviorisme epistemologis dan nominalisme psikologis, Rorty mau mengatakan bahwa praktek justifikasi tidak perlu menggunakan fondasi-fondasi atau dasar-dasar ontologisme. Kita harus membuang fondasi-fondasi itu. Atas dasar keterangan tersebut. Wajar jika dia menamakan dirinya sebagai seorang “nominalis”. (Rorty, 1979, hlm 11)

2.3 Dari Epistemologi ke Hermeneutika

Setelah kematian epistemologi, Rorty mengusulkan hermeneutika, namun bukan dalam pengertian sebagai suatu disiplin ilmu atau suatu metode untuk mendapatkan macam-macam hasil yang tidak dapat dicapai oleh epistemologi –juga bukan merupakan suatu program riset. Hermeneutika justru dianggap sebagai suatu ekspresi pengharapan bahwa ruang budaya yang ditinggalkan karena kematian epistemologi tidak akan diisi. Sehingga tidak akan ada lagi tuntutan akan adanya konfrontasi dan pembatas dalam budaya yang akan datang.

Kesan seolah-olah Rorty ingin menggantikan posisi epistemologi dengan hermeneutika sudah tak terhindarkan –jika melihat judul bab ke tujuh tersebut. Kalau memang demikian, lalu apa maksud Rorty menampilkan hermeneutika setelah membuang epistemologi? Ia beranggapan bahwa:

“Dalam interpretasi ini saya akan menawarkan ‘hermeneutika’ bukanlah nama suatu disiplin ilmu, atau suatu metode untuk mendapatkan macam-macam hasil yang tidak dapat dicapai oleh epistemologi, juga bukan suatu program riset. Sebaliknya hermeneutika adalah suatu ekspresi pengharapan bahwa ruang budaya yang ditinggalkan karena kematian epistemologi tidak akan diisi –bahwa budaya kita sebenarnya menjadi budaya di dalam-mana tuntutan tentang adanya konfrontasi dan pembatas tidak lagi dirasakan.” (Rorty, 1979, hlm 315)

Diakui oleh Rorty bahwa epistemologi atau teori pengetahuan yang selama ini banyak digeluti oleh para neo-Kantian memuat pandangan bahwa ada suatu kerangka kerja netral yang permanen dalam struktur filosofisnya. Hal tersebut dapat ditunjukkan melalui suatu pandangan bahwa objek-objek dikonfrontasikan dengan pikiran, atau peraturan-peraturan yang membatasi

penyelidikan. Sehingga semua percakapan atau paling tidak dalam setiap pembicaraan tentang topik tersebut menjadi sesuatu yang umum.

Menurut Rorty, epistemologi diawali dengan asumsi bahwa semua sumbangan terhadap pembicaraan tersebut dapat disepadankan. Padahal, hermeneutika sebagian besar merupakan suatu perlawanan atau kebalikan asumsi tersebut. Mengenai kesepadanan atau kesetaraan, oleh Rorty kemudian dijelaskan sebagai berikut:

“Yang saya maksud dengan ‘dapat disepadankan’ adalah dapat dikemukakan menurut serangkaian peraturan yang akan memberitahu kita bagaimana kesepakatan yang rasional dapat dicapai –yang akan menjawab permasalahan pada setiap pokok yang nampaknya ada pertentangan antara pernyataan. Peraturan-peraturan tersebut memberitahu kita bagaimana membangun suatu situasi yang ideal. Di dalam semua ketidaksepakatan lainnya akan terlihat ‘non kognitif’ atau semata-mata hanya verbal saja, atau hanya sementara saja dapat diselesaikan dengan melakukan sesuatu yang lebih jauh lagi.” (Rorty, 1979, hlm 315-316)

Ide yang dominan tentang epistemologi menurut Rorty adalah bagaimana agar mampu mendapatkan kesepakatan dengan hal-hal lain. Hal ini berarti untuk membangun epistemologi diperlukan jumlah maksimum dasar kesepakatan (permufakatan) yang sejalan dengan pihak-pihak lain tersebut. Dasar permufakatan dapat berada di luar kita maupun di dalam diri kita sebagaimana nampak dalam pandangan abad ke 17 bahwa dengan memahami pikiran-pikiran kita sendiri kita seharusnya mampu memahami metode yang benar untuk menemukan kebenaran.

Ternyata banyak filsuf yang melepaskan penyelidikan atas kesepadanan. Mereka adalah para filsuf holistik, antifondasionalis, dan pragmatis –yang melekat pada para filsuf seperti: Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars dan Davidson. Oleh karena itu, mereka juga dikenal sebagai kaum relativis. Menurutnya, teori-teori holistik tampaknya memungkinkan siapapun untuk membangun seluruh dunia kecilnya sendiri –paradigma kecilnya sendiri, praktek atau kebiasaannya sendiri dan kemudian bergerak secara perlahan ke dalamnya.

Dalam upaya untuk membandingkan antara epistemologi dan hermeneutika, Rorty kemudian menjelaskan sebagai berikut:

“Hermeneutika melihat hubungan-hubungan antara berbagai macam pembicaraan seperti yang terhampar dalam percakapan yang mungkin. Suatu percakapan yang memisalkan tidak adanya matriks disipliner yang menyatukan para pembicara, sekaligus harapan atas adanya kesepakatan tidak pernah hilang sepanjang akhir percakapan. Harapan itu bukannya harapan untuk penemuan sesuatu yang mendahului dasar kesepakatan, tetapi semata-mata harapan adanya kesepakatan, atau paling tidak ketidaksepakatan yang ada tetap bermanfaat. Epistemologi memandang harapan adanya dasar-dasar kesepakatan yang mungkin tidak diketahui pembicara, menyatukan mereka dalam satu dasar rasionalitas yang sama. Bagi hermeneutika, menjadi rasional adalah kesediaan untuk ‘menghentikan’ epistemologi dari berpikir bahwa ada serangkaian pengertian khusus yang di dalamnya semua kontribusi terhadap percakapan seharusnya diletakkan – dan kesediaan untuk mengambil jargon dari pihak lain bukannya menerjemahkannya ke dalam pemahaman seseorang. Sedang bagi epistemologi, menjadi rasional adalah menemukan serangkaian pengertian yang tepat ke dalamnya semua kontribusi seharusnya diterjemahkan apabila kesepakatan menjadi suatu hal yang mungkin. Bagi epistemologi, percakapan merupakan penyelidikan implisit. Sedang bagi hermeneutika, penyelidikan adalah percakapan yang rutin. Epistemologi memandang para partisipan sebagai kesatuan atas apa yang disebut oleh Oakeshott suatu ‘universitas’ –suatu kelompok yang disatukan oleh kepentingan-kepentingan bersama dalam mencapai suatu tujuan akhir yang sama. Hermeneutika memandangnya sebagai kesatuan di dalam apa yang disebutnya suatu ‘masyarakat’ –orang-orang yang seumur hidup ‘bersama-sama’, kesatuan karena kesopanan bukannya karena suatu tujuan bersama, namun kurang lebih karena suatu dasar bersama.” (Rorty, 1979, hlm 318)

Dalam upayanya untuk membenarkan pandangan mengenai perselisihan antara epistemologi dan hermeneutika, Rorty mencatat beberapa hubungan antara holisme dan ‘lingkaran hermeneutik’, Menurut Rorty gagasan tentang ilmu pengetahuan sebagai gambaran akurat memberi kemungkinan secara alami terhadap gagasan bahwa jenis-jenis gambaran tertentu, ekspresi-ekspresi tertentu, proses-proses tertentu adalah ‘*basic*’, ‘*privilege*’, dan

'fondasional'. Kupasan tentang gagasan tersebut menurutnya, disokong dengan argumen-argumen holistik dalam bentuk: kita tidak akan mampu memisahkan elemen-elemen dasar kecuali pada dasar atau basis suatu pengetahuan sebelumnya tentang keseluruhan susunan yang di dalamnya elemen-elemen itu terjadi. Sehingga kita tidak akan mampu untuk mengganti gagasan tentang 'gambaran yang akurat' (elemen per elemen) untuk keberhasilan pelaksanaan praktek/kebiasaan. Pilihan kita atas elemen-elemen ini akan didikte oleh pemahaman kebiasaan kita, dan bukannya kebiasaan-kebiasaan yang 'disahkan' oleh rekonstruksi rasional dari elemen-elemen tersebut. Menurutnya, garis argumen holistik ini mengatakan bahwa kita tidak akan pernah mampu menghindari 'lingkaran hermeneutik'. Lingkaran hermeneutik ini merupakan fakta bahwa kita tidak dapat memahami bagian-bagian dari suatu budaya, kebiasaan, teori, bahasa atau apapun juga yang asing, kecuali bila kita mengetahui tentang bagaimana keseluruhannya itu 'bekerja'. Sebaliknya, kita tidak dapat memahami bagaimana keseluruhan itu 'bekerja' sampai kita mendapatkan pemahaman tentang bagian-bagiannya.

Cara yang paling umum dalam membicarakan relasi antara epistemologi dan hermeneutika adalah dengan menyatakan bahwa keduanya harus memisahkan budaya antara di antaranya –epistemologi membicarakan tentang bagian 'kognitif' yang serius dan penting (di sini ada kewajiban akan rasionalitas) dan hermeneutika bertanggung jawab terhadap hal-hal lainnya. Menurutnya, apa yang hanya merupakan suatu masalah tentang '*taste*' atau tentang 'opini' tidak perlu 'jatuh' ke dalam tanggung jawab epistemologi, sebaliknya, apa yang tidak dapat diberikan kesepadannya oleh epistemologi tidak perlu 'dinodai' sebagai 'subjektif' belaka. (Rorty, 1979, hlm 319-320)

Dari penjelasan tersebut, Rorty ingin menandakan bahwa antara epistemologi dan hermeneutika hendaknya ditegaskan wilayahnya. Apapun jangan diukur dengan ukuran kesepadanan semata, karena banyak hal yang tidak bisa diukur dengan ukuran kesepadanan. Sesuatu yang tidak bisa diukur dengan ukuran kesepadanan tidak otomatis subjektif, dan tidak perlu dituduh subjektif. Menurut Rorty, yang dinamakan '*taste*' dan 'opini' tidak perlu menjadi tanggung jawab epistemologi, melainkan telah menjadi tanggung jawab hermeneutika.

Bila ditarik garis antara epistemologi dan hermeneutika seperti dalam pembicaraan normal dan abnormal, ternyata keduanya tidak bertentangan, tetapi justru saling mendukung. Keduanya berbeda dalam bidang-bidang yang bisa dideskripsikan dengan baik dan yang tidak bisa dideskripsikan dengan pembicaraan normal atas kebudayaan kita sendiri. Hermeneutika

hanya dibutuhkan dalam kasus pembicaraan yang tidak disepadankan dan pemikiran manusia. Namun, hal ini tidak berlaku dalam pemikiran atas sesuatu yang bersifat kebendaan. Menurut Rorty menimbulkan perbedaan yang bukanlah perbincangan *versus* kesunyian, melainkan pembicaraan yang dapat disepadankan dengan yang tidak dapat disepadankan.

Dari uraian tersebut Rorty justru mengakui bahwa antara epistemologi dan hermeneutika, keduanya saling diperlukan sehingga tidak perlu dipertentangkan. Bahkan kesan pertama bahwa Rorty akan menggantikan epistemologi dengan hermeneutika ternyata tidak terjadi. Bukan karena Rorty sendiri memang menolak kesan tersebut, justru karena epistemologi yang mengandalkan kesepadanan tidak jadi mati, melainkan diakui keberadaannya, karena memiliki wilayah yang berada dengan hermeneutika.

2.4 Filsafat Edifikasi¹⁰

Rorty juga mengembangkan kontras antara filsafat yang berpusat pada epistemologi dan filsafat yang berangkat dari keraguan mengenai epistemologi. Inilah kontras antara filsafat sistematis dan filsafat edifikasi (filsafat perbaikan). Semula ia ingin menggunakan istilah “pendidikan”, tetapi menurutnya, istilah tersebut terdengar datar. Ia juga mengusulkan istilah “*bildung*”, akan tetapi istilah itu terdengar asing. Akhirnya dia menggunakan istilah edifikasi (*edification*) untuk menggantikan proyek penemuan cara pengungkapan yang baru, yang lebih baik dan lebih menarik serta lebih tepat guna. Menurut Rorty, dari sudut pandang edukasional jika dibandingkan dengan sudut pandang epistemologis dan teknologis, cara pengungkapan sesuatu adalah lebih penting daripada menggenggam kebenaran.

Pertanyaan kita tentunya adalah apa hubungan antara filsafat edifikasi dan hermeneutika? –Sebelum kita membahas kaitan antara filsafat sistematis dan filsafat edifikasi– Hubungan antara pembicaraan mengenai hermeneutika dan filsafat edifikasi dijelaskan oleh Rorty sebagaimana tampak dalam kutipan berikut:

¹⁰ Lihat: Dardiri, Achmad, *Kritik Epistemologi Rorty*, Jakarta, Universitas Indonesia Press

“...upaya untuk memperbaiki (edifikasi) diri kita sendiri atau orang lain dapat berupa aktifitas hermeneutik untuk menciptakan hubungan yang baik antara kebudayaan kita dengan kebudayaan eksotik, atau periode historis, atau antara disiplin ilmu kita dengan disiplin ilmu lainnya, yang tampaknya menginginkan sasaran yang tidak sepadan dengan kosakata yang digunakan. Tetapi upaya tersebut mungkin justru berupa aktifitas “*poetic*” untuk mencari sasaran, kata-kata atau disiplin ilmu baru. Sebuah upaya untuk mengintepretasi ulang lingkungan dekat kita dengan ketentuan invensi baru yang tidak kita kenal, tepat sebagai kebalikan dari hermeneutik. Dalam kasus tertentu, aktifitas tersebut (kendati ada relasi epistemologis antara kedua kata tersebut) bisa saja memperbaiki (edifikasi) tanpa harus bersifat “konstruktif”. Setidaknya bila yang dimaksud “konstruktif” adalah bentuk kerjasama dalam pelaksanaan program riset yang dilakukan dalam pembahasan normal. Karena memperbaiki (edifikasi) pembahasan biasanya abnormal, membawa kita keluar dari diri kita sendiri dengan kekuatan asing, membantu kita dalam membentuk wujud baru.” (Rorty, 1979, hlm 360)

Dari kutipan tersebut jelas dikatakan bahwa untuk mengadakan perbaikan atau pembaharuan sebagaimana terkandung dalam filsafat edifikasi, dapat menggunakan aktifitas hermeneutik, dapat pula dengan aktifitas poetik.

Rorty juga menyebut filsafat sistematis sebagai filsafat arus utama, sedangkan filsafat di luar itu disebut sebagai filsafat yang mendatangkan perbaikan. Sehingga para filsuf edifikasi yakni filsuf pragmatis bersikap skeptis terhadap filsafat sistematis mengenai keseluruhan proyek kesepadanan universal. –Yang termasuk dalam jajaran para filsuf atau pemikir edifikasi adalah Dewey, Wittgenstein, dan Heidegger. Ketiganya menertawakan gambaran klasik manusia, yakni gambaran yang memuat filsafat sistematis, pencarian kesepadanan universal.

Perbedaan antara filsuf sistematis dan filsuf edifikasi tidaklah sama dengan perbedaan antara filsuf normal dan filsuf revolusioner. Perbedaan antara keduanya, menurut Rorty, justru pada garis revolusioner yang sama. Kedua aliran tersebut sama-sama berada pada garis revolusioner. Perbedaan diantara keduanya dilukiskan sebagai berikut:

“...para filsuf sistematis umumnya konstruktif, dan mampu menawarkan argumentasi. Sedang para filsuf edifikasi bersifat reaktif dan menawarkan satir, parodi, dan aphorisme. Mereka mengetahui karyanya kehilangan nilai ketika periode mereka bereaksi telah berakhir. Mereka secara internasional berada di batas luar. Para filsuf sistematis sebagaimana ilmuwan, membangun untuk keabadian. Para filsuf besar edifikasi demi kepentingannya merusak generasi sendiri. Para filsuf sistematis ingin menaruh subyek mereka pada jalur aman ilmu pengetahuan. Sedang para filsuf edifikasi ingin mempertahankan ruang yang ada tetap terbuka demi pemikiran akan ketakjuban yang kadang-kadang dicetuskan oleh penyair..” (Rorty, 1979, hlm 369-370)

Para filsuf edifikasi dituntut untuk mampu mengajukan argumentasi, sekalipun mereka sendiri sebenarnya hanya ingin menawarkan istilah-istilah tanpa harus mengatakan bahwa istilah-istilah tersebut merupakan gambaran yang akurat dari esensi yang ditemukan. Dalam pandangan filsafat edifikasi, mengatakan sesuatu tidak harus selalu berarti mengatakan bagaimana benda itu sebenarnya. Wittgenstein dan Heidegger, sebagaimana dikemukakan oleh Rorty, beranggapan bahwa kita melihat orang dengan mengatakan sesuatu itu lebih baik atau buruk tanpa melihatnya sebagaimana gambaran dalam yang mengeksternalisasikan realitas. Dalam hal ini Rorty menandakan bahwa kita harus membuang pandangan tentang korespondensi, baik korespondensi kalimat, maupun korespondensi pikiran. Sehingga kita dapat melihat kalimat itu lebih sebagai kalimat yang berhubungan dengan kalimat lain daripada dengan dunia. (Rorty, 1979, hlm 370-372)

Rorty juga menyinggung istilah kebijaksanaan dengan mengadakan perbedaan antara kebijaksanaan argumentatif dengan kebijaksanaan praktis. Kebijaksanaan argumentatif berupaya untuk mencapai penemuan kosakata yang tepat untuk menggambarkan esensi. Sedang kebijaksanaan praktis berupaya untuk ikut berpartisipasi dalam suatu perbincangan. Menurutnya, salah satu cara melihat filsafat edifikasi sebagai cinta kebijaksanaan adalah dengan melihatnya sebagai upaya untuk menghindarkan percakapan yang menjatuhkan kita ke dalam penyelidikan. Memandang kebijaksanaan sebagai kemampuan memperpanjang pembahasan adalah sama artinya dengan memandang manusia sebagai generator deskripsi baru dan bukan sebagai makhluk yang ingin kita gambarkan secara akurat.

Sasaran yang ingin dituju para filsuf edifikasi adalah melanjutkan suatu perbincangan dan bukan mengungkapkan kebenaran. Sehingga inti filsafat edifikasi adalah mempertahankan pembahasan dan bukan mencari kebenaran obyektif. Kebenaran semacam itu, menurut Rorty, adalah hasil normal dari perbincangan normal. Sedangkan filsafat edifikasi bukan hanya abnormal tetapi juga reaktif. Pemahaman hanya sebagai protes terhadap upaya-upaya untuk menutup pembahasan melalui proposal kesepadanan universal yang melakukan hipostatisasi serangkaian deskripsi khusus.

Memang ada bahaya yang dihadapi oleh filsafat edifikasi. Bahaya yang harus dihindari tersebut adalah terjerumus ke dalam pemikiran normal. Kalau hanya mencari kesepadanan, maka yang terjadi adalah pembekuan budaya. Di mata para filsuf edifikasi, pembekuan budaya dianggap sebagai dehumanisasi. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika para filsuf setuju dengan pilihan Lessing, yakni upaya tanpa batas dalam mencari kebenaran atas “semua kebenaran”.

Dalam pandangan Rorty, jika tujuan filsafat adalah kebenaran tentang ketentuan-ketentuan yang memberikan kesepadanan akhir bagi semua penyelidikan dan aktifitas manusia, maka hal tersebut sama artinya dengan melihat makhluk manusia sebagai objek dan bukan sebagai subjek. Keduanya adalah objek yang dideskripsikan dan sebagai objek yang mendeskripsikan. Dengan ungkapan yang cukup keras, Rorty menandakan bahwa:

“...sekalipun mengatakan bahwa manusia itu adalah subyek yang sekaligus obyek, *pour-soi* sekaligus *en-soi*, kita tetap tidak akan mampu menggenggam esensi kita. Kita tidak melarikan diri dari Platonisme dengan mengatakan bahwa “esensi kita adalah tidak memiliki esensi” bila kemudian kita mencoba menggunakan pemahaman ini sebagai basis bagi upaya yang sistematis dan konstruktif untuk mengungkap kebenaran mengenai manusia.” (Rorty, 1979, hlm 378)

Jadi arah yang ingin dituju oleh filsafat edifikasi bukanlah melahirkan pemikiran baru, ilmu pengetahuan baru, program riset baru, dan juga kebenaran obyektif baru, karena hal-hal itu hanyalah produk sampingan. Intinya selalu sama yakni menampilkan fungsi sosial yang oleh Dewey disebut “memecah bagian luar konvensi” yang menghindarkan manusia dari

menipu dirinya sendiri dengan gagasan bahwa ia tahu dirinya sendiri atau segala sesuatu yang lain, kecuali berdasarkan deskripsi opsional.

Dalam kaitannya dengan pemilikan pengetahuan, Rorty beranggapan bahwa jika kita tahu bahwa memiliki pengetahuan bukan sebagai memiliki esensi –sebagaimana digambarkan oleh para ilmuwan dan filsuf– melainkan sebagai standar yang benar untuk dipercaya, maka kita mampu melihat “percakapan” sebagai konteks akhir saat pengetahuan itu dipahami. Selanjutnya oleh Rorty dikemukakan juga tentang adanya pergeseran fokus perhatian yang beralih dari hubungan antara manusia dan obyek penyelidikan mereka ke arah hubungan-hubungan antar standar-standar alternatif justifikasi. Dari sanalah kemudian beranjak ke arah perubahan-perubahan aktual dalam standar-standar tersebut yang menyusun sejarah pemikiran.

Dalam menyoroti neo-Kantian, Rorty beranggapan bahwa neo-Kantian menggambarkan filsafat sebagai profesi dan terpengaruh oleh gambaran tentang ‘pikiran’ dan ‘bahasa’ sebagai alam pencerminan. Dalam pandangannya, profesi dapat bertahan dari paradigma yang melahirkannya.

Dengan nada ragu, dan perasaan was-was, Rorty bertanya apakah kita berada di akhir suatu era? Menurutnya, hal itu sangat bergantung pada apakah pemikiran Dewey, Wittgenstein, dan Heidegger ikut dipertimbangkan. Mungkin filsafat ‘arus utama’ dan cermin perbandingan akan direvitalisasi oleh para revolusioner jenius. Atau, justru gambaran yang ditawarkan yang akan dipilih. Sehingga, jika hal itu yang terjadi, maka para filsuf sendiri tidak akan memandang serius pemikiran tentang filsafat sebagai ‘fondasi’ atau ‘justifikasi’ untuk bagian kebudayaan.

Dengan nada tidak terlalu optimis, Rorty kembali mempertanyakan nasib filsafat yang akan datang. Apakah masih filsafat cenderung sistematis atau justru makin murni edifikasinya? Apakah filsafat masih tetap eksis atau justru segera berakhir? Rorty mengakhiri bab terakhirnya dengan mengatakan:

“...apa pun yang terjadi, bagaimanapun juga, tidak ada ancaman bahwa filsafat ‘akan berakhir’. Agama tidak hilang pada masa pencerahan. Lukisan pun tidak lenyap dengan munculnya impressionisme. Sekali pun periode dari Plato hingga Nietzsche dibungkus dan ‘dijauhkan’ dengan cara yang diusulkan Heidegger, dan sekalipun filsafat abad dua puluh mencapai babak transisional yang aneh –seperti abad ke enam belas menurut kaca mata kita. Akan selalu ada yang disebut

‘filsafat’ di sisi lain transisi. Karena meskipun problema tentang gambaran itu kelihatan membingungkan bagi nenek moyang kita –seperti hylemorphisme– namun orang masih akan membaca karya Plato, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Wittgenstein, dan Heidegger. Tak seorang pun tahu apa yang akan mereka mainkan pada masa yang akan datang. Apakah distingsi antara filsafat sistematis dan filsafat edifikasi akan berlalu? Barangkali filsafat akan lebih murni edifikasinya, sehingga identifikasi diri seorang filsuf akan lebih murni dalam buku-bukunya yang dibaca dan didiskusikan orang, dan bukan dalam kaitannya dengan masalah yang dipecahkan. Mungkin akan ditemukan bentuk baru filsafat sistematis yang tidak memiliki kaitan apa-apa dengan epistemologi, tetapi yang tetap memungkinkan penyelidikan filosofis. Satu-satunya hal yang ingin saya tegaskan adalah bahwa perhatian moral filsuf harus seiring dengan perbincangan di barat, dan bukan dengan bersikeras atas suatu kedudukan untuk problema tradisional dan filsafat moderen dalam pembicaraan ini...” (Rorty, 1979, hlm 394)

Tabel 5.2
Tabel Perbandingan Antara Epistemologi Tradisional dan “Epistemologi” Rorty

Epistemologi Moderen	Anti Epistemologi Rorty
Fundasional	Anti Fundasional
Mengakui universalitas	Tidak mengakui universalitas
Beorientasi pada objektifikasi	Semangat pada pembuktian pemakaian bahasa pada masyarakat
Biasanya menggunakan metode korespondensi objek	Melakukan pendekatan behavioristik
Setiap pengetahuan harus terhubung pada kriteria-kriteria	Tiap pengetahuan dapat berdiri sendiri/ paradigma yang beragam
Kepastian pengetahuan	Kontingensi pengetahuan
Satu paradigma	Multiplikasi paradigma
Menitikberatkan pada apa yang mungkin untuk diketahui/ “menemukan”	Pembentukan pengetahuan lewat pendekatan “membuat”

BAB 3

Filsafat dan Anti Fondasionalis

3.1 Kontingensi

Pembahasan kesadaran manusia sebagai *glassy essence* membawa pandangan Rorty kepada sesuatu yang ditolakinya yaitu proses pengetahuan manusia sebagai cermin alam. Yang dipentingkan oleh epistemologi model tersebut adalah pencarian kebenaran alam dalam arti korespondensi yakni adanya kesepadanan antara apa yang ada dalam pikiran atau ide-ide dengan apa yang ada di luarnya yang berupa objek-objek tertentu. Karena yang dipentingkan adalah mencari kesepadanan antara pikiran dan objek yang ada di luarnya, maka kebenaran cenderung tertutup dan tidak terjadi dialog.

Menurut Rorty, sejak dua abad lalu setelah terjadi berbagai revolusi di peradaban barat seperti revolusi industri, revolusi Perancis dan Amerika. Para filsuf Eropa telah meyakini bahwa kebenaran sebenarnya “dibuat” (*made*) ketimbang “ditemukan” (*found*). Keyakinan ini berdasarkan revolusi tersebut seperti berhasil membalikkan keyakinan yang telah mapan dengan keyakinan yang baru. Menyusul keyakinan itu, usaha produksi kebenaran gencar dilakukan. Pemikir dan penyair memproklamirkan gerakan perang terhadap rasionalitas dan realisme. Seni memberikan apresiasi langsung pada alam, dan rasionalisme tidak lagi disebut satu-satunya solusi peradaban dunia. Sebagai gantinya pemikir mengalihkan perhatiannya pada gerakan romantisme yang menekankan hal-hal natural. Pemikir romantis berhasil menghindari diri dari pengaruh rasionalisme yang menganggap seni dan modernitas kebudayaan mengandung identitas ilmu pengetahuan. Seni dilihat sebagai wadah yang dapat saling mengisi dengan elemen agama dan filsafat, yang pada masa pencerahan tempat tersebut telah didominasi oleh ilmu pengetahuan. (Rorty, 1989, hlm 3)

Dari refleksi perkembangan tersebut, Rorty memandang terdapat dua kecenderungan dalam menganalisis hegemoni kebudayaan dan peradaban. (Rorty, 1989, hlm 4) *Pertama*, kelompok pengikut setia *domaine* Pencerahan (*Aufklärung*), yang masih meneruskan pada langkah identifikasi atas ciri ilmu pengetahuan. Kelompok ini masih

menyibukkan diri dalam masalah pertentangan klasik ilmu pengetahuan dengan agama, rasional dengan irasional. Pertentangan yang dilestarikan tersebut bermetamorfosa dalam bentuk lebih makro, yaitu pemberian legitimasi dan pemihakan berlebihan pada kekuatan pemikiran dalam kebudayaan yang didasari pandangan bahwa kebenaran seharusnya “dicari” (*found*). Kecenderungan pertama menilai ilmu pengetahuan adalah aktivitas kemanusiaan paradigmatis yang memerlukan pendesakan bukti bahwa ilmu pengetahuan alam telah menemukan kebenaran, dan bukan membuat kebenaran. Istilah “kebenaran yang dibuat” bersifat metaforis dan menyesatkan. Sementara, seni seperti halnya politik adalah wilayah yang terletak di luar kebenaran. Secara radikal, kelompok pertama menganut prinsip bahwa ilmu pengetahuan alam adalah pahlawan yang tidak memiliki disiplin ilmu yang disebut filsafat, sebagaimana ilmu pengetahuan dipisahkan secara tegas dari teologi dan seni.

Kecenderungan *kedua*, kelompok yang berpandangan dunia, sebagaimana digambarkan ilmu fisika dan kimia, tidak lagi memiliki kekuatan untuk memberi pelajaran moral kepada manusia, apalagi persembahkan kepuasan spiritual. Bangunan ilmu pengetahuan sekedar budak teknologi yang tidak dapat diharapkan menyuguhkan sesuatu bagi kemanusiaan. Kecenderungan kedua mendekati diri pada posisi politis-utopis dan pada kelompok yang mengklaim diri dekat dengan para seniman inovatif.

Menurut Rorty, keyakinan tentang suatu kebenaran dan keyakinan di masyarakat bukan berada pada suatu titik *status quo* yang absolut. Rorty di sini setuju dengan pendekatan revolusi pengetahuan yang dikemukakan oleh Kuhn¹¹. Menurutnya kebenaran ini dapat digantikan begitu saja dengan suatu paradigma baru yang dirasa cukup sesuai dengan pola masyarakat yang sedang berlangsung. Proses kebenaran ini akan sangat susah untuk dikomparasikan dengan keberadaan kebenaran secara *an sich*. Karena masing-masing kebenaran memiliki suatu sudut pandangnya sendiri. Sebagai contoh bagaimana susahnya mengkomparasikan suatu etika pada Santo Paulus dengan Freud, politik Athena dengan Jefferson. Tren terhadap pemikiran berganti begitu cepat tanpa terlebih dahulu bergerak dalam suatu perjalanan linier.

¹¹ Lihat: Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, United Kingdom, Cambridge University Press, 1989, hlm 5-6

Menyusul pernyataan penyair dan politisi revolusioner bahwa kebenaran tidak terletak di luar sana sebagai mitos realitas terberi (*myth of the given*), Rorty menambahkan, dunia memang terletak di luar sana, tetapi gambaran dunia dibuat sendiri oleh manusia (konstruksivisme). Di dalam pikiran jiwa dan kedalaman manusia terkandung potensi intrinsik, semacam *self-reflection* yang dinilai sanggup memberi kontribusi etis bagi pembentukan pengetahuan supra non empiris berupa filsafat. Di butuhkan pemisahan pernyataan bahwa dunia ada “di luar sana” dengan pernyataan kebenaran juga ada “di luar sana”. Dengan mengatakan “dunia di luar sana”, pernyataan itu berarti dunia bukan hasil kreasi manusia dan tidak merupakan bagian dari status mentalnya.

Hal sebaliknya dapat terjadi, dengan menyatakan bahwa kebenaran tidak terletak di luar sana berarti menyatakan persetujuan di luar sana tidak terdapat kalimat-kalimat kebenaran, karena letak kebenaran terdapat pada proposisi yang dirumuskan manusia. Rangkaian kalimat-kalimat yang terdiri dari berbagai jenis kata adalah elemen bahasa. Bahasa sendiri adalah hasil kreatifitas umat manusia. Kebenaran tidak terletak di luar sana, karena kalimat yang mengandung kebenaran tidak dengan sendirinya dapat hadir di luar sana. Kebenaran tidak bebas, melainkan berhadapan dengan manusia. Sepenuhnya benar bahwa dunia ada “di luar sana”, tetapi segala kemungkinan gambaran mengenai dunia realitas tidak terdapat “di luar sana”. Rorty berpendapat bahwa gambaran tentang dunia yang dapat menanggung penilaian benar atau salah, sementara dunia dalam dirinya tidak dapat dinilai benar atau salah.

Sugesti bahwa kebenaran terletak “di luar sana” adalah warisan filsafat masa lalu yang menilai dunia sebagai entitas yang memiliki bahasanya sendiri. Saat subjek tidak lagi membuat konsensus atau ide tentang bahasa objek non manusia, subjek tidak harus terjebak pada kalimat hampa bahwa dunia telah menyodorkan kebenaran kepadanya atas inisiatif dunia sendiri. Jika keyakinan hampa tersebut dipercaya, maka istilah, “benar” adalah istilah yang identik dengan Tuhan atau Dunia sebagai proyek Tuhan. Kebenaran yang identik dengan Tuhan berarti kalimat tunggal yang dioposisikan dengan kemungkinan-kemungkinan kosa kata bahasa.

Dunia tidak bicara kepada manusia, hanya manusia dapat melakukannya. Dunia dapat menyebabkan manusia percaya, namun dunia tidak dapat mengusulkan bahasa

kepada manusia untuk berbicara. Rumusan pernyataan, dunia tidak dapat berbicara kepada manusia memungkinkan mengatakan bahwa keputusan tentang siapa yang bermain di dalam permainan bahasa adalah arbitrer. Ini tidak berarti kriteria objektif untuk penilaian kosa kata dapat digantikan kriteria subjektif atau kategori imperatif yang didasarkan pada pikiran, kehendak, dan perasaan. Kriteria bukan persoalan pada wilayah pergeseran subjek-objek atau satu permainan bahasa kepada permainan bahasa yang lain, karena kriteria menuntut standarisasi yang ditolak oleh neopragmatisme. Penyangkalan standarisasi kriteria mengantar neopragmatisme pada pengakuan kehadiran serba kemungkinan (kontingensi) yang potensial bagi setiap entitas. Kebenaran dirumuskan berdasarkan interpretasi yang menjunjung tinggi ideosinkretisme dan kekhasan, mengingat setiap individu memiliki otonomi dan tanggung jawab.

Sebagi paham antirealisme dan menghargai serba kemungkinan (kontingensi), neopragmatisme pada tataran epistemologi menyerahkan masalah kebenaran kepada khalayak untuk dinilai dan disepakati. Realitas yang dipahami sebagai entitas independen dari teori atau persepsi mengenaiya ditolak oleh konstruktivisme neopragmatisme. Sebaliknya, realitas sosial dinilai tergantung pada persepsi dan interpretasi yang bersifat jamak, sehingga tidak seorangpun dapat merumuskan kosensus bahasa, tanpa bekerjasama dengan orang lain. Berbagai pihak dapat menyusun bahasa tepat mengenai realitas sosial tersebut.

Percobaan penemuan kriteria adalah upaya pemikiran dunia secara tertutup, universal, tanpa negosiasi. Karakter ini adalah karakter utama pemikiran fondasionalisme yang mengutamakan faktor-faktor intrinsik. Pada pandangan Rorty, upaya tersebut adalah hasil proses pengistimewaan suatu tradisi lama, misalnya tradisi yang dianut oleh kaum positivistis atau kelompok teori kritis yang lebih menyenangkan namun gagal. Penyebabnya, kaum positivistis masih mengakui faktor realitas objektif yang berdiri bebas terlepas dari teori, sementara teori kritis cenderung menganut paham narsisme, karena masih memandang penting peranan argumentasi dalam pembentukan dasar-dasar komunikasi sosial.

Selain itu, Rorty juga mengintrodusir keberpihakannya kepada seni. Peran yang dulu ditempati oleh para filsuf kini digantikan oleh para penyair dan penulis novel. Merekalah yang kini dapat menggambarkan penderitaan manusia, serta kemudian

mendorong manusia untuk bergerak ke arah kemajuan moral. Di dalam dunia yang tidak memiliki fondasi dasar, semua pembicaraan mengenai esensi, substansi, dan rasio universal tidaklah memiliki makna. Makna di dalam dunia sekarang ini hanya dapat ditemukan melalui tulisan-tulisan para sastrawan jenius. Para novelis tersebut menceritakan berbagai keutamaan moral yang muncul di dalam ruang privat, dan kemudian berkembang ke dalam ruang publik. Melalui tulisan-tulisan seniman, kita semua diajak untuk memikirkan ulang peran privat kita di dalam dunia yang bersifat publik. Di dalam dunia yang tidak memiliki kepastian dan memiliki sejarah panjang yang kelam, para penyair dan novelislah yang kini mampu membentuk makna dan memberikan kerangka bagi kehidupan.

Pemikiran Rorty menjelaskan, penyair dianggap sebagai “pahlawan kebudayaan” yang berperan pada proses redefinisi perkembangan dan kemampuan adaptasi. Penyair merancang perkembangan masyarakat dengan jalan menafsirkan kembali persediaan metafora yang dimiliki, agar mampu mengatasi kondisi baru. Penyair adalah pembuat metafora baru, juru bicara dari juru bicara tua dan menjadi figur kerja proses adaptasi. Penyair serius adalah setiap orang atau sekelompok orang dalam masyarakat liberal yang menyadari perannya untuk sanggup menciptakan puisi kuat dan sebagai agen redeskripsi metafora yang menyumbang kontribusi pada adaptasi sosial.

Rorty menyampaikan kritik terhadap rasionalisme Era Pencerahan yang semula dinilai mampu membangun landasan sebagai tanda kebangkitan demokrasi. Seiring dengan perjalanan waktu, keadaan terbalik. Rasionalisme mengubah diri menjadi penghalang perkembangan masyarakat demokratis. Rasionalisasi radikal telah menciptakan persoalan serius pada humanisme baru, yaitu konflik etnis dan kebudayaan, neobarbarisme dan uniformalisasi. Penemuan solusi jangka panjang bagi persoalan kemanusiaan mendesak dilakukan. Wilayah yang dapat dikembangkan untuk menggantikan kebuntuan tersebut adalah wilayah metafora yang berdasar pada kreasi pribadi. Sangat disadari bahwa persoalan penting yang dihadapi bukan pada peletakan fondasi kuat mengenai dasar-dasar pembentukan masyarakat liberal, melainkan ikhtiar redeskripsi dan reformulasi masyarakat liberal dengan cara non-universal dan non-rasional. Dengan kata lain, hal yang dibutuhkan adalah upaya untuk menciptakan pusat-pusat baru sebagai proses desakralisasi.

Proses redeskripsi bahasa lama yang telah membentuk wacana fundamental era Pencerahan hanya dapat dilakukan dengan tetap memberikan penghargaan tinggi terhadap kemerdekaan (*freedom*) sebagai persyaratan pengenalan sifat serba kemungkinan (*contingency*) dalam masyarakat. Istilah logis, objektif, dan metodis tidak lagi penting dan menarik bagi kebudayaan dan peradaban, karena istilah itu hanya menghasilkan realitas ketat yang terisolir. Redeskripsi liberalisme sebagai harapan bagi kelonggaran kebudayaan dan peradaban lebih mungkin dipuitisasi ketimbang dirasionalisasi oleh ilmu pengetahuan, mengingat sifat dasar masyarakat sendiri, sebagaimana telah disaksikan pada peradaban bangsa-bangsa masa silam. Puitisasi kebudayaan mengakui adanya fantasi ideosinkretik dan ruang pribadi, sementara rasionalisasi meniadakannya melalui perhitungan-perhitungan nominal dan formal.

Oleh karena itu Rorty juga lebih jauh mengidealkan cara berpikir para penyair Romantik. Menurut Rorty, para penyair Romantik telah menunjukkan dengan sangat jelas bagaimana seni tidak lagi merupakan sebuah imitasi atas alam, melainkan seni sebagai suatu bentuk penciptaan diri. (Rorty, 1989, hlm 7) Tempat yang dulunya dimiliki oleh agama dan filsafat kini digantikan oleh seni. Cita-cita pencerahan tentang idealitas cara berpikir ilmiah juga kini digantikan oleh cara berpikir estetik di dalam seni. Novel-novel, puisi, syair, drama, lukisan, patung hasil pahatan, dan bangunan-bangunan yang punya ciri estetik, kesemuanya itu telah mempengaruhi berbagai bentuk perubahan sosial di dalam masyarakat, lebih dari abad-abad sebelumnya. Tempat yang dulu dengan nyaman diduduki oleh para agamawan, filsuf, dan ilmuwan, kini ditempati oleh para penyair, penulis novel, dan seniman. (Rorty, 1989, hlm 7) "Apa yang para pemikir Romantik ekspresikan sebagai klaim bahwa imajinasi, dan bukan akal budi, adalah fakultas manusia yang paling utama," demikian Rorty, "adalah suatu bentuk realisasi dari kemampuan orang untuk berbicara berbeda, dan bukan berargumentasi secara baik, yang sekaligus merupakan elemen utama perubahan budaya." (Rorty, 1989, hlm 7)

Di dalam konfigurasi masyarakat, kebenaran tidak lagi ditemukan, melainkan dirumuskan secara bersama-sama. Kecenderungan untuk merumuskan semacam kriteria filosofis-rasional guna menentukan apa yang dimaksud dengan 'esensi dunia' dan 'esensi manusia' telah ditinggalkan. Kecenderungan semacam itu adalah kecenderungan berpikir para filsuf tradisional yang secara jelas ingin ditinggalkan oleh Rorty. Apa yang disebut

kebenaran lebih merupakan sesuatu yang dirumuskan, dan bukan sesuatu yang sudah ada di sana, serta siap direngkuh untuk diketahui. Pengetahuan manusia sepenuhnya dimediasi dan mengharuskan adanya bahasa. Bahasa juga sudah selalu merupakan sebuah hasil konstruksi sosial. Kebenaran pun sudah selalu merupakan bentukan bahasa yang juga sudah selalu merupakan hasil kreasi manusia. Oleh karena itu, kebenaran sifatnya kontingen, sama kontingennya seperti perubahan pemahaman bahasa itu sendiri. (Rorty, 1989, hlm 20)

Sebenarnya, Rorty tidak mau mengubah konstelasi peran sosial dalam masyarakat, tetapi ia juga mengajak kita untuk "...mengubah cara kita berbicara, dan dengan demikian mengubah apa yang ingin kita lakukan, dan apa yang kita pikirkan tentang diri kita sendiri." (Rorty, 1989, hlm 20) Dengan mengubah cara kita 'berbicara', berarti kita juga mengubah identitas kita sebagai manusia. Artinya, permasalahan yang ada tidaklah berkaitan dengan akar fundamental dari pemahaman tentang realitas ataupun tentang manusia, tetapi lebih merupakan masalah "penggunaan metafora-metafora" yang berbeda untuk menjelaskan dan memahami realitas. "Sebuah kesadaran tentang sejarah manusia sebagai sejarah tentang metafora-metafora yang diteruskan," demikian Rorty, "akan membuat kita melihat para penyair, dalam arti yang umum sebagai sang pencipta dunia-dunia baru, yang menajamkan bahasa-bahasa baru, dan sebagai barisan depan spesies-spesies." (Rorty, 1989, hlm 20)

Menurut Rorty konsep kebenaran tidak lagi merupakan sesuatu yang berada di luar waktu dan bersifat universal, tetapi lebih merupakan sebagai "tentara metafor-metafor yang terus bergerak" (*mobile army of metaphors*). Artinya, upaya kita untuk merumuskan kebenaran yang berlaku untuk semua manusia dan untuk semua konteks haruslah ditinggalkan. Dalam arti tersebut hanya para penyairlah yang sungguh-sungguh mampu menyadari aspek kontingensi dari kebenaran. Orang-orang pada umumnya selalu terjebak pada kecenderungan untuk menjadi filsuf, yang hendak merumuskan esensi universal dari realitas yang ada di hadapan mereka. "Kita," demikian Rorty, "dikutuk untuk menggunakan hidup sadar kita mencoba untuk melarikan diri dari kontingensi daripada, seperti para penyair, mengakui dan mengizinkan kontingensi". (Rorty, 1989, hlm 20) Rorty memperoleh argumen semacam ini dari pemikiran Nietzsche. Perbedaan antara para penyair di satu sisi dan orang-orang pada umumnya di sisi lain adalah

perbedaan antara manusia yang sesungguhnya di satu sisi, dan binatang di sisi lain. Walaupun para penyair tetaplah merupakan hasil dari kekuatan-kekuatan alam, sama seperti binatang, tetapi mereka mampu merumuskan serta menyampaikan refleksi mereka atas dunia dengan cara-cara baru yang belum pernah digunakan sebelumnya. Menurut Rorty, perbedaan antara orang kuat dan orang lemah dipandang sebagai perbedaan antara orang-orang yang menggunakan kosa kata baru untuk mendeskripsikan realitas di satu sisi, dan orang-orang yang masih terjebak pada kosa kata lama. Perubahan di dalam pemahaman tentang realitas bukanlah tanda kemajuan pengetahuan manusia, tetapi merupakan perubahan cara menggunakan metafor untuk mendeskripsikan realitas yang ada. (Rorty, 1989, hlm 29)

Rorty mengatakan, perubahan politik tidak lagi dipandang sebagai suatu perubahan yang rasional, tepat karena kriteria apa yang rasional dan apa yang tidak rasional tersebut tidak lagi bisa dipastikan. Menurut Rorty, ketika kita menyadari hal ini, maka kita tidak akan lagi menggunakan kata-kata berikut: "rasional", "kriteria", "argumen", "fondasi", dan "absolut". Ruang publik adalah ruang publik liberal plus kesadaran akan kontingensi radikal dari realitas, di mana segala sesuatu diperbolehkan untuk mengalir, bergerak, dan merumuskan apa yang sesungguhnya menjadi keprihatinan bersama. Pertanyaan dasarnya tidak lagi, "bagaimana kamu sampai pada pengetahuan, atau bagaimana kita dapat sampai pada kebenaran?", tetapi lebih "mengapa kita membicarakan pengetahuan dan kebenaran dengan cara-cara yang kita gunakan sekarang?" (Rorty, 1989, hlm 45)

3.2 Ironi dan Solidaritas

Pendekatan anti fondasionalisme Rorty mengharuskan dirinya untuk mengintrodusir pemahaman *contingency* terhadap keberadaan manusia. Hal ini didapatkannya, setelah ia banyak merefleksikan bagaimana kegagalan manusia dalam merumuskan ciri mendasar dan permanen dari realitas. Dunia filsafat telah sampai pada kesadaran, bahwa kebenaran eksternal yang ada di dalam realitas tidak pernah bisa diketahui sepenuhnya. Oleh karena itu, filsafat haruslah mengubah pendekatannya, yakni dengan mengandaikan terlebih dahulu bahwa tidak ada jawaban yang final atas semua

pertanyaan. Yang ada hanyalah jawaban-jawaban sementara yang terbentuk dalam konteks situasi tertentu yang bersifat partikular.

Menurut Rorty, ada cara dua manusia rasional memberikan makna pada kehidupan. Pertama melakukan rekonstruksi sejarah partisipasi manusia pada masyarakat historis, tempat hidup mereka berlangsung pada komunitas nyata¹². Komunitas historis nyata tidak dipisahkan dengan dimensi ruang dan waktu yang terbentuk berkat peran penting tokoh utama, baik dalam sejarah maupun dalam dunia fiksi, atau kedua-duanya. Cara kedua terletak pada upaya deskripsi dengan metode tertentu untuk berusaha menempatkan manusia dalam hubungan sekonyong-konyong dengan realitas non manusia. Sekonyong-konyong, berarti hubungan yang terbangun tidak didahului kemungkinan hubungan yang dapat timbul antara realitas demikian dengan situasi yang melingkupinya, misalnya latar belakang suku, bangsa, bahkan komunitas terdekat yang dibayangkannya.

Dari dua pembedaan itu Rorty menyatakan, makna pertama berkaitan dengan kepentingan yang didasari motif solidaritas dan toleransi, yang berarti peminat ilmu pengetahuan tidak gegabah melakukan refleksi hanya terbatas pada hubungan praktis dan parsial dalam masyarakat yang dipilihnya. Kategori kedua, berkaitan dengan kepentingan yang dilandasi motif antusiasme terhadap visi objektivitas yang kaku dan berjarak dengan individu di sekitarnya. Makna terakhir berpandangan, seseorang bukan anggota komunitas tertentu, baik nyata atau imajinatif, namun asosiasi lain, yang dapat digambarkan, tanpa referensi khusus dengan individu-individu.

Pendekatan solidaritas Rorty mengandaikan pendekatan yang pertama yaitu pada pemaknaan ikatan sosial yang terbangun atas dasar penolakan klaim fundamental. Rorty mengandaikan pendekatan etnosentrisme saat pemaknaan kosa kata terkait pada aspek sosio-historis dimana komunitas itu berasal. Semua keyakinan terkait kosa kata tercipta dari pengalaman berbahasa komunitas terhadap pemaknaan bahasanya sendiri. Jadi tidak terdapat benar atau salah dalam hal ini, namun kenyataan itu hanyalah penggunaan kosa kata yang berbeda.

Seperti halnya para pemikir lain, Rorty pun mengambil posisinya sendiri dari berbagai argumen dan pengalamannya yang selama ini telah dijelaskan. Posisi ini

¹² Lihat: Armin, Adi, *Seri Tokoh Filsafat: Richard Rorty*, Jakarta, Teraju, 2003

merupakan sebuah konsekuensi yang harus diakui dari berbagai kritik Rorty terhadap epistemologi moderen. Awalnya kritik Rorty ini mengarah pada suatu “nihilisme”, seperti yang biasa dianut oleh para postmodernis. Namun, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa Rorty tidak ingin mengambil posisi tersebut (nihilisme). Keengganan Rorty atas nihilisme ini tidak lain berangkat dari pengalamannya sehari-hari.

Rorty berpendapat bahwa sekalipun pengetahuan yang didapat oleh manusia adalah kontingen, namun bukan berarti bahwa dunia di luar sana itu tidak ada. Dunia di luar sana itu tetap ada, hanya saja manusia (subjek) tidak mengetahuinya dengan seksama. Subjek hanya memahaminya sebagai sebuah pengalaman yang *innate* atau hadir begitu saja dalam dirinya. Usaha untuk menguniversalisasi pengetahuan tersebut hanyalah sebuah usaha yang sia-sia, karena pengetahuan itu identik dengan subjeknya masing-masing (Rorty, 1979). Sehingga usaha tersebut sebenarnya telah menghilangkan fungsi utama dari subjek yang mengetahui tersebut.

Dari pengertian tersebut, Rorty kemudian menyimpulkan kebenaran adalah sesuatu yang dibuat, bukan yang ditemukan. Dengan demikian setiap subjek bisa mengklaim kebenarannya sendiri. Namun, klaim atas kebenaran dari pengetahuan tersebut sebenarnya adalah suatu usaha yang sama dengan yang dilakukan oleh orang-orang moderen, yang sebelumnya telah dikritik oleh Rorty.

Menurut Rorty, kebenaran seseorang adalah sejauh kebenaran bahasa yang dia gunakan. Akan tetapi pemaknaan berbahasa manusia liberal tradisional selama ini menggantungkan pada pemaknaan kebenaran objektif dan metafisik. Selama ini mereka menganggap kebenaran yang mereka temukan adalah kebenaran yang menjadi sah karena mencakup kebenaran Tuhan dan kebenaran alam. Atau di lain pihak kebenaran itu menjadi sah karena pendasaran pada klaim rasional. Pendekatan semacam ini menyebabkan kebenaran yang berada di luar “Tuhan”, “rasional”, “kemanusiaan” menjadi bukan bagian dari kebenaran. Keberlainan ini menjadi faktor yang melegitimasi mereka melakukan tindakan yang “tidak solider” terhadap yang tidak menjadi bagian dari mereka.

Untuk memahami kondisi ini Rorty menyampaikan pemahaman ironi. Manusia ironis menurut Rorty memenuhi tiga syarat. 1) seseorang yang selalu meragukan kosa kata yang dimiliki karena terkesan dengan berbagai kosa kata final yang ditemukan, baik

itu kosa kata yang dipergunakan orang lain atau buku-buku yang ia temui. 2) dia menyadari bahwa kosa kata yang dia temukan tidak dapat memberikan penekanan dan penyelesaian dari keraguan yang dia miliki. 3) sejauh yang dia tahu lewat merefleksikan situasi yang dia miliki, dia tidak berpikir bahwa kosa kata yang dia miliki lebih mendekati realitas dibandingkan dengan *vocabulary* yang orang lain miliki.

Ironi ini sebenarnya tidak tampak sebagai konsep “pertentangan” jika subjek mengakui bahwa pengetahuan tersebut juga bersifat pragmatis. Melalui pragmatisme (ala Rorty) inilah permasalahan inkonsistensi tersebut terselesaikan. Namun demikian bukan berarti semua konsekuensi dari pemikiran Rorty sudah berakhir. Satu permasalahan lagi yang masih mengganjal. Permasalahan tersebut adalah menyangkut hubungan yang terjadi antar subjek yang berpengetahuan tersebut.

Bagaimana mengatasi permasalahan yang muncul dalam suatu relasi antar subjek dalam suatu komunitas? Akankah seorang subjek yang mengiyakan perkataan Rorty tersebut menjadi seorang yang anti-sosial? Lalu bagaimana dengan moralitas yang sebelumnya berangkat dari landasan epistemologi yang “kuat”? Apakah moralitas sudah tidak di dalam dunia baru yang diciptakan oleh Rorty? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Rorty memperkenalkan sebuah konsep yang disebut dengan solidaritas.

Penjelasan Rorty tentang solidaritas dimulai dengan sebuah contoh yang sangat dekat dengan keseharian manusia. Ia mencontohkan tentang sikap yang diperlihatkan oleh orang Italia atau Denmark terhadap orang Yahudi dan antara orang Belgia dengan orang Yahudi pada masa pemerintahan Nazi Hitler.¹³ Dari contoh tersebut Rorty tidak bermaksud menyalahkan pihak tertentu. Melalui contoh tersebut Rorty hanya ingin memperlihatkan suatu sikap yang disebut sebagai solidaritas.

Dari contoh tersebut pula, Rorty menjelaskan bahwa ada syarat-syarat tertentu yang memungkinkan solidaritas muncul. Syarat tersebut adalah “perasaan” bahwa mereka sama. Perasaan ini digambarkan dalam kata kita¹⁴. Kata ini menggambarkan suatu relasi yang emotif antara satu subjek dengan subjek lainnya. Kata ini menggambarkan

¹³ Lihat: Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, hal 189-191

¹⁴ Coba hayati perbedaan antara kata kita dan kami dan saya. Kata ini tidak terdapat dalam tulisan Rorty. Dalam bukunya Rorty menggunakan kata *we* (Inggris) untuk menjelaskan kita dan kata *us* (Inggris) untuk menjelaskan kata kami. Namun, oleh penulis, kata tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi kita dan kami

kesatuan dari orang pertama, kedua, dan ketiga. Solidaritas tidak akan muncul jika hanya ada kata aku atau kamu.

Solidaritas ini sebenarnya adalah suatu konsep yang cukup tua. Melalui konsep inilah realitas sosial tercipta. Tak hanya itu, moralitas pun menjadi ada karena konsep solidaritas tersebut. Namun, solidaritas yang dimaksud oleh Rorty ini memiliki landasan yang berbeda dari yang ada sebelumnya.

Solidaritas sebelumnya dibangun oleh suatu diskursus atau suatu ketentuan yang rasional.¹⁵ Namun, sesuatu yang rasional tersebut –yang mengarah pada universalisme atau absolutisme– telah dihancurkan oleh Rorty dan menjadi kritik utamanya. Oleh sebab inilah, maka solidaritas yang diajukan oleh Rorty tidak mungkin dibangun oleh pola yang sama.

Menurut Rorty solidaritas tersebut terwujud karena kesadaran subjek bahwa pengetahuan yang ia dapat adalah kontingen dan sekaligus pragmatis pada tiap subjek. Penghargaan pada kontingensi inilah yang seharusnya menjadi landasan dari solidaritas. Namun, penghargaan tersebut tetap bukanlah sesuatu yang “dipaksakan” (secara rasional). Penghargaan tersebut berangkat dari kesadaran atas bagaimana pengetahuan tersebut hadir. Sebuah kesadaran (yang individual) atas yang ironis. Menurut Rorty pendekatan solidaritas sebaiknya termaknai dengan kepekaan perasaan kita untuk tidak ingin menghina orang lain, dan penghindaran pada perbuatan kejam.

Dari solidaritas semacam ini kemudian muncul suatu konsep sosial yang disebut sebagai liberalisme. Namun, liberalisme ini tetap menjadi liberalisme yang ala Rorty. Hal ini karena liberalisme tersebut, seperti yang telah dijelaskan di atas, berangkat dari landasan yang tidak mendasarkan klaimnya pada suatu klaim fundamental, sehingga dalam liberalismelah komunitas yang setuju dengan Rorty ini hidup dan berinteraksi satu dengan yang lainnya.

Dalam liberalisme ini moralitas sebenarnya telah hilang. Namun, hilangnya moralitas ini bukan mengandaikan bahwa kondisi sosial menjadi kacau (*chaos*), seperti yang ditakutkan oleh banyak orang. Kekacauan tersebut bisa diredam oleh individu itu masing-masing.

¹⁵ Lihat Habermas

Dalam dunia tersebut (liberal ala Rorty), kesempatan untuk memunculkan moralitas yang berlaku universal menjadi sesuatu yang percuma. Hal ini dikarenakan setiap individu telah menyadari sifat dari setiap pengetahuan yang didapatnya. Namun, dunia semacam juga tidak mengandaikan kehidupan manusia menjadi nihilistik. Manusia (subjek) tetap hidup “dunianya masing-masing” sebagai bagian dari suatu komunitas yang serupa. Sehingga nihilisme tersebut hanya terjadi di dalam kehidupan sosial, namun tidak terjadi di dalam kehidupan individu. Tiap individu (subjek) tetap mengejar dan mengutamakan nilai-nilainya sendiri sejauh itu tidak melibatkan subjek lain selain dirinya sendiri.

Tabel 5.1

Tabel perbandingan antara liberalisme tradisional dan liberalisme Rorty

Liberalisme Tradisional	Liberalisme Rorty
Fundasionalis, berdasar pada suatu keyakinan yang metafisis	Tidak fundasionalis, konsekuensi dari konsistensi terhadap kontingensi
Kehidupan sosial yang didasarkan pada paradigma ilmu pengetahuan	Anti metafisika pada konsensus demokrasi pada level publik
Penjelasan kesejarahan bersifat sinkronis dan struktural	Penjelasan kesejarahan bersifat diakronis dan anti kosakata final (<i>final vocabularies</i>)
Berdasarkan objektifikasi dan eksperimentasi	Mengutamakan sikap toleran dan keberagaman
Penekanan pada institusi dan birokrasi	Penekanan pada kreasi komunitarian

BAB 4

Filsafat dan Liberalisme

Abad moderen memahami proses kesadaran manusia untuk mengetahui sebagai upaya pemenuhan hasrat dari objektifikasi. Proses mengetahui manusia merupakan proses kesadaran untuk mencerminkan alam. Pemikiran yang ditolak Rorty ini telah membuka mata kita bahwa kebenaran tidak berada pada suatu ruang terpisah yang berdiri dengan absolut. Kenyataan ini semakin menyadarkan bahwa keadaan manusia merupakan keadaan kontingen dengan segala klaim kebenaran yang merupakan hasil ciptaan manusia. Lalu, bagaimana sebagai keadaan yang diproduksi manusia, keadaan kontingen ini dapat menjadi naungan untuk manusia hidup di dalam fungsinya sebagai anggota masyarakat?

Pengetahuan manusia bersifat kontingen dan terbatas. Hal ini didapat ketika melihat konsepsi manusia di dalam filsafat Cartesian yang menjadi dasar proses mengetahui menekankan faktor keutuhan diri dan kodrat manusia yang bersifat tetap. Cara pandang Cartesian terhadap manusia hanyalah salah satu cara pandang yang bersanding dengan berbagai cara pandang lainnya. Tidak ada analisis apapun yang mampu memahami dan mengkonseptualisasi keutuhan kodrat manusia secara penuh. Manusia itu lebih merupakan suatu kontingensi yang berkembang terus menerus melalui penemuan diri (*self-discovery*) dan pengaruh lingkungan sosial tempat ia hidup dan berkembang.

Cara pandang semacam ini juga menjadi dasar bahwa kebenaran merupakan sesuatu yang diciptakan bukan sesuatu yang ditemukan. Karena kebenaran sendiri adalah sesuatu yang diciptakan, maka hakekat dari diri kita dan komunitas di mana kita hidup pun sebenarnya diciptakan. C.S Peirce melalui pemikirannya menegaskan pentingnya pengembangan arti pikiran bagi penentuan faktor-faktor yang dapat mengantar pikiran secara tepat pada produksi dan pemaknaannya sendiri. Adanya kenyataan yang teramati bahwa pemikiran manusia tidak sama membuktikan keyakinan bahwa terdapat sesuatu yang tidak dapat saling melengkapi dalam realitas. Oleh karena itu, kesempurnaan pemikiran suatu objek hanya dapat dicapai oleh penilaian terhadap efek-efek yang

terpikirkan dari perkembangan jenis praksisnya, termasuk sensasi, reaksi yang diharapkan, disiapkan dari praksis tersebut. Dengan bekal kesadaran semacam ini, kita akan memperoleh lebih banyak kebebasan dan menjadi titik picu bahwa pemaknaan solidaritas sangat dibutuhkan sebagai media dari terjalinnya hubungan sosial. Dengan pemaknaan solidaritas manusia mampu menyadari bahwa manusia tidaklah memiliki esensi yang tetap. Tidak ada kodrat manusia yang bersifat metafisis yang mengikat seluruh manusia di muka bumi ini di dalam konsep yang sama. Sikap solidier kita terhadap manusia lain pun tidak lagi didorong oleh kesamaan kodrat, tetapi oleh kebersamaan di dalam menciptakan diri yang kontingen secara terus menerus.

Jika berkaca lewat sudut pandang neo-pragmatisme, terdapat perbedaan antara filsafat politik tradisional di satu sisi, dan pragmatisme teoritisnya di sisi lain. Filsafat politik tradisional berfokus pada hasrat untuk mencapai objektifitas pemahaman (*desire for objectivity*). Sementara, pragmatisme teoritis yang menjadi posisi argumentatif, manusia lebih berfokus pada hasrat untuk mencapai solidaritas (*desire for solidarity*). Hasrat untuk mencapai objektifitas ditandai dengan upaya untuk memberikan fondasi yang kuat bagi semua bentuk praktek sosial di dalam masyarakat dengan mengacu pada prinsip-prinsip metafisis, seperti kebenaran, rasionalitas, ataupun prinsip-prinsip lainnya. Kontras dengan itu, hasrat untuk mencapai solidaritas lebih ditandai dengan upaya untuk mencari kerangka etis yang berguna bagi kerja untuk memajukan kehidupan bersama. Dalam kerangka ini, tidak ada pretensi untuk memberikan fondasi metafisis yang tunggal dan universal. Yang penting adalah perumusan kerangka kerja yang memungkinkan solidaritas di antara orang-orang yang berbeda bisa tercipta. Lalu dengan cara apa neo-pragmatis memandang politik dapat memfasilitasi pemahaman solidaritas ini?

Jika berkaca dari konfigurasi masyarakat liberal, maka tampak bahwa liberalisme tradisional masih jatuh ke dalam filsafat fondasionalistik yang hendak mencari dasar-dasar metafisis bagi suatu rumusan teoritis. Liberalisme tradisional masih memberikan tempat terhormat bagi nilai-nilai liberal, seperti keadilan dan kesetaraan. Nilai-nilai tersebut didasarkan pada fondasi metafisis tentang hakekat manusia. Artinya, liberalisme tradisional mengklaim memahami secara penuh hakekat manusia, dan kemudian merumuskan sebuah konsep masyarakat yang didasarkan pada pemahaman tentang hakekat manusia tersebut. Pemikiran liberalisme tradisional mencari legitimasi

menggunakan landasan nalar retorik seperti halnya ilmu pengetahuan yang mencari legitimasi lewat pseudo-religius. Kritik neo-pragmatis di sini melihat liberalisme yang semula dinilai mampu membangun landasan sebagai tanda kebangkitan demokrasi. Seiring dengan perjalanan waktu, keadaan terbalik. Liberalisme mengubah diri menjadi penghalang perkembangan masyarakat demokratis. Rasionalisasi radikal telah menciptakan persoalan serius pada humanisme baru, yaitu konflik etnis dan kebudayaan, neobarbarisme dan uniformalisasi.

Dari titik inilah dibutuhkan suatu upaya revisi pandangan terhadap liberalisme tradisional. Pemberian klaim fundamental yang liberalisme tradisional berikan harus kita cermati kembali. Yang diupayakan oleh liberalisme tradisional itu bagaikan cahaya matahari sebagaimana dibayangkan Plato, yaitu sinar yang memberi terang agar manusia tidak tertipu kepalsuan bayang-bayang duniawi. Kebenaran bukan hasil penemuan refleksi tentang pengetahuan sempurna yang permanen, melainkan “diciptakan” melalui pemakaian dan pemahaman bahasa bersama tanpa harus keluar dari gua Plato. Karena itu, pemahaman liberalisme harus merupakan upaya pemberian kebebasan yang seluas-luasnya bagi pemahaman percakapan bahasa bagi anggota masyarakat. Lewat pemahaman komunikasilah sebaiknya masyarakat mengambil referensi bagi kehidupan sosial.

Namun, pola komunikasi yang ditekankan berbeda dengan pola komunikasi rasional model Habermas yang bersifat Kantian dan mengutamakan komunitas ilmiah semata, dimana ruang diskursus hanya dapat dipertanggung jawabkan jika memenuhi syarat rasional. Subjek-subjek rasional Habermasian yang masih berkuat dengan prinsip-prinsip universal kebenaran, yang dalam *term* Rorty disebut sebagai “subjek metafisik”. Subjek metafisik yakin ada kebenaran objektif, dan filsafat bertugas membuat kategori-kategori kebenaran itu. Kebenaran menurut mereka bukan sekedar masalah kosa kata, melainkan kebenaran objektif di luar bahasa.

Untuk memfasilitasi pola komunikasi ini, perlu upaya introdusir pemahaman demokrasi liberal, yang merupakan proses reinterpretaasi dari pola liberalisme tradisional. Lewat demokrasi liberal, pola komunikasi yang dibangun di atas perubahan personal yang melibatkan sebanyak mungkin partisipasi. Partisipasi dari komunikasi ini tidak perlu didasarkan pada klaim fundamental, akan tetapi di dasarkan pada apa yang menjadi

preferensi masyarakat pada konteks masyarakat sendiri. Yang terpenting adalah bagaimana kaum demokrat liberal reformis dengan komitmennya terhadap perluasan kebebasan demokratis ke arah persaudaraan politis.

Selama ini, kebenaran-kebenaran yang masih mengakui esensi, fondasi, dan bentuk representasi, hanya memaksakan pandangan-pandangannya dan sejauh ini justru kontraproduktif dengan upaya menemukan kebenaran itu sendiri. Karena tidak mungkin sebuah kebenaran itu dapat dicapai melalui cara menyisihkan kebenaran-kebenaran lain di luar kategori-kategori yang dimilikinya. Dengan demikian, tidak ada sikap yang paling relevan di depan wajah dunia yang serba retak ini selain merayakan pluralisme: sikap tetap percaya pada kebenaran (kosa kata akhir) namun juga mengakui bentuk-bentuk kebenaran lainnya.

Di sini pengandaian masyarakat demokrasi liberal terdiri dari anggota masyarakat yang memahami ke-ironi-an. Subjek ironi menyadari bahwa pandangan dunia dan keyakinan-keyakinannya tergantung dari kosa kata akhir yang mereka pakai, namun bahwa kosa kata akhir itu terbentuk dalam sebuah proses sejarah yang kebetulan dan dapat juga berubah. Subjek ironi sadar akan ciri keserbamungkinan (*contingency*) keyakinan-keyakinannya bahkan yang paling mendalam, karena ia selalu sadar keserbamungkinan kosa kata akhir yang dimilikinya.

Anggota masyarakat demokrat liberal adalah seseorang yang menghindari segala macam bentuk pondasi dan benar-benar sadar atas segala kemungkinan bahasa, kesadaran, moralitas dan harapan tertingginya. Orang ini secara luas mempunyai komitmen terhadap sebuah orde politik yang menjunjung tinggi kreativitas manusia apapun bentuknya dan menjauhi kekerasan serta kekejaman.

Dalam masyarakat ideal menurut Rorty “secara akal sehat anggota-anggotanya adalah seorang penganut nominalis sekaligus historisis, tapi tidak bersifat ironis terhadap situasi mereka.” Maksudnya mereka tidak merasa ragu akan kemungkinan yang mungkin terjadi.

Subjek ironi meyakini tidak ada kebenaran di luar bahasa. Bahkan lebih radikal lagi, menganggap kebenaran itu tak lebih dari sekedar kosa kata yang dapat berubah setiap saat. Konsekuensinya, subjek ironi harus berani menanggung kehidupan dunia tanpa pusat, di mana kebenaran selalu tampil dalam banyak rupa. Kebenaran itu selalu

bersifat nonrealis, nonesensial, nonrepresentasional, dan nonfondasional. Oleh karena itu subjek ironi lebih mengorientasikan kegiatan filsafatnya ke luar daripada bersibuk dengan praduga-praduga kebenaran yang dimilikinya, maka dengan demikian subjek ironis harus sekaligus bersifat liberal. Namun Rorty menegaskan, subjek liberal yang digagasnya bukanlah subjek produk pencerahan yang masih membawa misi universalisasi nilai-nilai kebebasan, kesetaraan, dan rasionalitas. Untuk menjadi subjek liberal, kita tak perlu lagi menandakan nilai-nilai tersebut. Kita hanya cukup berkomitmen untuk tidak berbuat kejam kepada orang lain. Dengan kata lain, jangan membuat orang lain menderita dan jangan membuat orang lain merasa terhina.

Rorty mengatakan ironis liberal sebagai:

"...yang berpendapat bahwa orang-orang liberal adalah orang-orang yang berpikir bahwa kekejaman merupakan hal yang paling buruk yang bisa dilakukan. Saya menggunakan kata ironis untuk menamakan orang-orang yang menghadapi dengan kontingensi semua kepercayaan dan hasrat-hasrat utamanya- seseorang yang juga seorang historis dan nominalis yang mengabaikan ide bahwa semua kepercayaan sentral mengacu kembali pada sesuatu yang melampaui jangkauan ruang dan waktu." (Rorty, 1989, hlm 26)

Subjek ironis-liberal harus berani hidup di luar pengandaian-pengandaian metafisik tertentu. Lebih baik menyongsong dunia baru dengan sikap terbuka, daripada meratapi lenyapnya titik pusat itu. Justru situasi ini sangat menguntungkan secara moral, karena situasi ini melahirkan jiwa komunitas dalam diri kita. Ketika kita mengakui tiadanya titik berangkat, kita menyadari bahwa pertemuan dan percakapan dengan sesama manusia, merupakan satu-satunya sumber bimbingan. Kesadaran akan fakta ini menolong kita berpindah dari konfrontasi kepada percakapan (*conversation*) dalam kehidupan kita.

Walaupun Rorty menekankan bahwa liberalisme adalah paham yang sedapat mungkin akan mengurangi semua bentuk kekejaman, ia tidak mengajukan jawaban atas pertanyaan mendasar semacam ini, yakni "mengapa kekejaman adalah sesuatu yang buruk?" Rorty yakin bahwa pertanyaan semacam ini, dan juga semua pertanyaan yang bersifat moral lainnya, sudah selalu terjebak di dalam perdebatan pemikiran antara Kant dan Dewey. Kant berpendapat bahwa moralitas merupakan suatu arena tersendiri yang perlu direfleksikan secara filosofis. Refleksi semacam itu akan membantu kita

menentukan kewajiban-kewajiban moral yang sudah inheren di dalam diri kita. Sementara, Dewey berpendapat bahwa semua bentuk antara tindakan bermoral dan tindakan tidak bermoral, antara kewajiban dan keutamaan, adalah bagian dari dualisme moral yang justru ingin ditolak. Bagi Rorty sendiri, kedua bentuk filsafat moral tersebut tidaklah memadai. Karena itu dalam persoalan moralitas, prinsip moral universal seperti kewajiban atau menambah keuntungan untuk mayoritas tidak bisa diterima. Moralitas adalah praktik “kekitaan” yang ada secara kebetulan. Untuk berbuat baik, orang tidak perlu jaminan metafisis seperti Tuhan atau atas dasar kehormatan. Dengan mempertajam kepekaan terhadap kepedihan hidup orang lain merupakan hal yang sudah cukup. Moralitas bukan lagi sebagai pengakuan akan kodrat manusia yang luhur, tetapi terkait dengan sentimentalitas; bukan didasarkan pada “kewajiban dari ketulusan kehendak melainkan kemampuan untuk mempercayai orang lain.” (Rorty, 1989, hlm 181)

Upaya penghentian kekerasan dapat diselesaikan dengan pemahaman solidaritas. Rorty mengatakan, "tidaklah dipikirkan sebagai pengakuan terhadap diri yang esensial,... di dalam semua manusia. Alih-alih begitu, solidaritas dipikirkan sebagai kemampuan untuk melihat semakin banyaknya perbedaan-perbedaan tradisional (dari suku, agama, ras, adat istiadat, dan sebagainya) sebagai sesuatu yang tidak penting ketika dibandingkan keprihatinan terhadap kekejaman dan penghinaan.." (Rorty, 1989)

Ketaatan kita pada liberalisme seharusnya bukan disebabkan lagi oleh harapan pahala di sorga. Kita berpegang teguh pada kebenaran yang ditawarkan sebuah ideologi bukan lagi karena kebenaran tersebut memperoleh pembenaran dari sesuatu yang lebih tinggi. Kebanyakan manusia di dunia sekarang lebih menganggap bahwa kebenaran yang ditawarkan oleh liberalisme kita pegang teguh karena kita lebih menekankan klaim kebenaran tersebut "diambil dari dunia ini". Klaim itu bersifat duniawi, terikat ruang dan waktu, hanya saja ia berada di masa depan. Kita sebaiknya lebih memikirkan keturunan kita di masa datang daripada keselamatan kita setelah mati. Kita mempertahankan liberalisme sekarang demi “kebaikan dan kebenaran” yang akan kita wariskan pada anak cucu kita.

Tujuan dari demokrasi liberal sekarang ini tentu saja membantu manusia untuk penemuan baru dan pengembangan kreativitasnya. Dalam bahasa yang lebih tradisional,

yang dimaksud oleh kaum demokrat liberal di sini adalah orang-orang yang mencari kebahagiaan di atas segala-galanya tanpa terjebak dalam kekejaman dan kekerasan. Masyarakat semacam ini akan mampu memfasilitasi praktek-praktek linguistik baru hasil pertemuan antara praktek linguistik yang telah ada.

Versi romantik liberalisme Rorty terwujud dalam pendapatnya yang membedakan antara ruang publik dan privat. Relasi antara ruang publik dan ruang privat memang menjadi salah satu tema refleksi utama di dalam teori-teori sosial maupun filsafat politik. Misalnya, manakah di antara kedua jenis ruang tersebut yang memiliki prioritas lebih tinggi? Para sosiolog dan para ahli kajian budaya menyatakan bahwa pemahaman tentang konsep ruang publik dan ruang privat selalu ditentukan oleh faktor-faktor historis tertentu, sehingga tidak bisa ditentukan secara universal.

Kecenderungan untuk merumuskan hakekat dari ruang publik maupun ruang privat manusia telah menjadi kecenderungan dominan di dalam teori-teori sosial maupun filsafat politik. Setidaknya, ada dua kecenderungan utama, yakni merumuskan suatu teori yang mencoba menjelaskan relasi antara kehidupan privat dan kehidupan publik secara jelas dan terpilah, atau menyatukan kedua "bentuk kehidupan" tersebut di dalam satu konsep yang mencakup semuanya. Pada bagian pendahuluan bukunya "*Contingency, Irony, and Solidarity*", Rorty menulis, "buku ini mencoba untuk menunjukkan bagaimana segala sesuatu dapat dilihat jika kita meninggalkan tuntutan akan sebuah teori yang menyatukan yang publik dan yang privat, dan puas untuk memperlakukan tuntutan akan penciptaan diri dan solidaritas manusia sebagai sesuatu yang sah secara setara, namun selamanya tidak bisa diperbandingkan."

Sebaiknya terdapat penolakan terhadap distingsi wilayah publik dan wilayah pribadi yang diajukan oleh pandangan-pandangan tradisional (misalnya yang berpendapat bahwa interaksi dan perilaku harus bebas dari evaluasi *term-term* sosial dan politik) untuk menentukan aspek-aspek mana yang harus dan tidak harus kita pertanggungjawabkan di depan publik. Perbedaan berkisar pada tujuan-tujuan kosakata teoritis. Kita harus berpendirian bahwa persaudaraan umat manusia dan kebutuhan akan kebebasan sama-sama valid, tetapi tidak akan pernah sepadan, dengan selalu mengolah kosakata untuk mempertimbangkan secara mendalam tatanan sosial dan politik, dan di sisi lain menciptakan dan membangun kosakata sebagai alat pemilah dalam usaha merealisasi

diri, pencapaian cita-cita individu. Orang kebanyakan ini tidak akan mencari pembenaran atas keyakinan dan kesetiiaannya terhadap masyarakat melalui alamat rasio. Bagi mereka, masyarakat ini (beserta nilai yang hidup di dalamnya) akan memberikan arti bagi hidup mereka masing-masing.

Tugas seorang filsuf bukanlah menentukan apa yang seharusnya dan apa yang tidak boleh dilakukan. Peran unik dari seorang filsuf moral adalah merumuskan secara imajinatif cara-cara bagaimana manusia tidak lagi melakukan kekejaman terhadap sesamanya. Akan tetapi, hal ini juga tidak hanya bisa dilakukan oleh seorang filsuf. Para penyair, sejarawan, dan novelis pun mampu melakukannya, bahkan dengan tingkat kedalaman yang lebih daripada apa yang telah dirumuskan para filsuf. Kita harus kembali membaca buku-buku yang bercerita tentang perbudakan, kemiskinan, eksploitasi. Harapannya adalah dengan menyaksikan kekejaman-kekejaman yang dilakukan oleh satu manusia terhadap manusia lainnya, kita dapat menyadari kesalahan yang kita buat, dan menjadi semakin 'tidak kejam'.

Pelajaran yang dapat diambil dari pemikiran Neopragmatisme adalah terbukanya peluang bagi kreasi yang bersifat komunitarian yang tidak perlu dilegitimasi oleh institusi dan birokrasi. Konsensus demokrasi dapat dibangun melalui proyek penguatan hak suara rakyat atas kelompok mapan, intervensi kaum libearlis ironis yang terserap ke dalam kancah politik, persekutuan perdagangan dunia, pewadahan organisasi dan kecukupan upah buruh. Hanya dengan proyek penyelesaian seperti itu, kelompok mapan tidak resisten dalam kekuasaannya.

Demokrasi lama tidak memadai lagi, sehingga demokrasi baru harus dibangun melalui upaya reinterprestasi pemikiran akademis yang tidak semata-mata bermakna gerakan ekonomi dan kebudayaan. Pemikiran tersebut harus menguatkan demokrasi lewat jaminan kelestarian hubungan antara proposal-proposal demokrasi kontemporer dengan kreasi gagasan masa depan, karena masa depan adalah karakter masyarakat ironis. Perkembangan dan pertumbuhan masyarakat menuju pemenuhan kebutuhan yang diinginkan dirancang sendiri oleh peran aktif masyarakat, sehingga campur tangan pemerintah adalah sesuatu yang minimal. Pergerakan perubahan-perubahan di tengah masyarakat diharapkan dirangsang oleh pionir-pionir, seperti penyair kuat dan ironis liberal yang dianggap sebagai Pahlawan Kebudayaan. Kelompok ini adalah kelompok

sosial yang tidak memiliki tujuan jangka pendek dan tidak memiliki kepentingan tertentu. Apalagi posisi mereka terdapat di luar struktur kelompok borjuis, sehingga diharapkan membawa perubahan mendasar bagi kebuntuan penyelesaian bersifat rasional dari masalah sosial yang menumpuk.

