

Kultur Jawa mengatakan kekayaan. Di antaranya, bagi orang Jawa, konsep kehidupan ditarik dari kedalaman relasi manusia dengan alamnya. Alam sebagaimana ada dalam benak orang Jawa adalah kosmos. Orang Jawa mengenal kosmos besar dan kosmos kecil (semacam kosmos *hardware* dan kosmos *software*). Yang pertama menunjuk pada dunia fisik dengan segala tatanan keteraturannya. Yang kedua memaksudkan manusia yang menjadi representasi kekompleksan hidup manusia.

Jika di Barat manusia lebih disimak dalam kemandirian dan otonomitasnya, di Timur manusia lebih dipandang dalam kebersamaannya dan relasinya dengan alam kehidupannya. Antropologi Barat menjadi tanah subur bagi berkembangnya demokrasi dan tatanan kultural liberal. Sementara antropologi Timur mengedepankan harmonisasi sekaligus wacana komunitas kosmik.

Konstataasi peyoratif Timur sering kali berkaitan dengan mental feodal, tergantung, dan lamban. Kebalikannya, pernyataan peyoratif Barat berurusan dengan individualistik, hedonis, dan kebebasan. Jika di Barat, teknologi dan kreativitas berkembang dengan cepat. Sementara di Timur, orang masih kerap jatuh dalam superstisi dan mistik. Timur lebih religius, sementara Barat humanis.

Bagaimana dengan ilmu pengetahuan? Barat konon memuja otonomitas secara mutlak, tanpa beban ketergantungan dengan religi (sejak *Rinascimento*). Timur berada pada wilayah tataran relasional. Atau, pengetahuan alam bagi kultur Barat adalah pengetahuan kosmos *hardware*. Sementara kultur Timur memberi artikulasi bahwa pengetahuan alam lebih menyertakan pula relasi antara kosmos *hardware* dan *software*. Kosmologi Timur adalah refleksi tentang kosmos sebagaimana berada dalam relasinya dengan manusia. Pada pemahaman ini, dijumpai aneka pengrusakan hutan dan pengurusan sumber alam yang terjadi di Indonesia lebih mengatakan “rusaknya” kosmos *software*. Artinya, manusia Indonesia (kosmos kecil atau kosmos *software*) tidak cukup membatinkan relasi interpersonalnya dengan kosmos besar atau kosmos *hardware*.

Kekacauan tatanan kosmik di tanah air mengatakan bahwa segala yang indah mengenai konteks hidup, kultur Timur, tidak dari sendirinya membebaskan kita dari ketidakefektifan kebijakan sehari-hari. Sebab, *software* manusia Indonesia butuh *updating* program kebijakannya.

*Studia* edisi ini pertama-tama menyajikan elaborasi budaya Timur. Konteks dekatnya menyentuh paham kekuasaan dan mistik. Tetapi, juga diajukan studi tentang “agama *adem ayem*”, pengertian filosofis *natural man* dari Rousseau dan Plato. Selamat menikmati.

*Ketua penyunting*

# Studia Philosophica et Theologica

ISSN 1412-0674

Vol. 4 No. 1 Maret 2004

Hal. 1 - 82

---

## DAFTAR ISI

Pengantar ..... i

### ARTIKEL

Kekuasaan dan Agama, Perspektif Budaya Timur  
*Antonius Abimantrono* ..... 1-18

Mistisisme Jawa Perspektif Fenomenologi Agama  
Suatu perbandingan Antara Mistisisme Jawa, Hindu dan Islam  
*Yohanes Murjiono* ..... 19-33

Teologi Politik dan Agama “Adem Ayem”  
*Eddy Kristiyanto* ..... 34-42

*Reconstructing Nationalism  
Learn from the Failed*  
*Robertus Wijanarko* ..... 43-52

*Natural Man: Beast or God?  
Rousseau’s Idea in Discourse on Inequality*  
*Anselm Lam Wing Kwam* ..... 53-67

*A Comparison Between the Most Just Man and the Unjust Man  
Socrates’ Argument in Plato’s Republic*  
*Joy Ouseph Ainiyadan* ..... 68-79

### TELAAH BUKU

Demokrasi: Sebuah Tinjauan Analitis  
*Yohanes Agus Setyono* ..... 80-81

Biodata Kontributor ..... 82

# KEKUASAAN DAN AGAMA

## Perspektif Budaya Timur

**Antonius Abimantrono**

*STFT Widya Sasana, Malang*

---

### **Abstract:**

This study contains a reconstruction of the anthropological perspective that until now seems to be dominated by the West (Geertz). The basic idea is that the category of power and dominion is alien to the idea of harmony predominant in the East. With an epistemological note the author describes the birth and growth of the Javanese mentality through history and influences upon the attitude of the today Javanese people. To begin with the “Keraton” (court) mentality that is cosmological and mythological in character, the subordinates (the “Priyayi”) share and inherit the same view through mystical experiences and symbols. In line with this, basic attitude becomes like “private religion” of the “Priyayi”. Instead of being dependent they claim to be independent through identification with the Whole as the goal of harmonization. With the help of Weber’s analysis the article shows the parallel with the idea of the “world-view” that is current among the “conservatives” and at the same time shows the difference between the “Priyayi” mentality and the attitude of the European bourgeoisie because of the lack of historical phase of institutionalisation.

**Keywords:** Priyayi, feodal, kekuasaan, agama, Timur, keraton, kosmos

---

---

Dulu orang dengan aman membicarakan suatu budaya dengan mengambil bahan yang sudah ditulis secara berlimpah oleh berbagai pakar yang bekerja lebih dari seabad sejak munculnya ilmu antropologi, kepakaran mana memberi mereka wewenang dan otoritas di bidang budaya itu dan membuat bangunan ilmu itu menjadi sangat solid, baik karena luasnya eksplorasi maupun penyempurnaan metoda dan pembentukan kategori-kategori yang diperlukan. Berkat kerja keras dan ketekunan mereka kita memiliki hampir apa saja tentang “budaya orang Jawa”, sebuah titik tolak yang dapat kita ambil sebagai pijakan untuk masuk ke pemahaman budaya pada umumnya, tetapi juga untuk merasakan nasib dan jatuh bangunnya ilmu etnologi itu sendiri.

### **1. Pergeseran Kesadaran dalam Etnologi**

---

Sekarang dengan perenungan yang lebih dalam kita dibuat menjadi tidak aman. Sumber-sumber yang sekian banyaknya dikoleksi, ditata dan dirangkai menurut logika antropologi kini disadari mengandung pembiasaan-pembiasaan yang

munculnya hampir tidak terelakkan karena persepsi para antropolog/etnolog sendiri. Hampir semua literatur antropologi sampai hari ini adalah hasil karya para ahli “kolonial” dan banyak berasal dari negeri maupun jaman kolonial. Itulah yang dirasakan oleh C.Geertz dalam buku renungannya yang terakhir “After the Fact”.<sup>1</sup> Ia menjadi cemas ketika sebagai orang yang tidak Jawa mau bicara dan sudah banyak bicara tentang orang Jawa. Apakah bicaranya itu legitim? Sebagai antropolog ia merasakan perubahan kesadaran seperti itu, tetapi mengapa menunggu sampai ‘for decades’? Pemicunya tak lain adalah masuknya era dekolonisasi, ketika negara-negara Dunia Ketiga yang secara politis membebaskan diri dari penjajahan, secara perlahan-lahan juga ingin membebaskan diri dari ‘dominasi kultural’, seperti nampak dewasa ini tersalur dalam literature post-kolonial.<sup>2</sup> Dalam kesadaran itu orang merasakan dominasi dari wawasan dan sudut pandang para penulis yang nampaknya obyektif tetapi *toh* ‘kolonial’, wawasan dari orang yang mendominasi cara berpikir, cara persepsi dan cara memformulasikan realitas dengan tidak menghiraukan wawasan dan perasaan subyek yang dijajah. Namun lukisan Geertz sungguh indah, dan sungguh merupakan pengakuan yang tulus bahwa “dibutuhkan revisi besar-besaran terhadap gagasan kita tentang apa antropologi” (hal.198).

Memang tidak mudah meninjau kembali dan merumuskan wawasan dasar dari dunia Timur yang memandang keseluruhan kosmos ini lebih sebagai ‘harmoni’ atau perpaduan organis dari anggota-anggotanya, dan bukan pemecahan dalam bagian-bagiannya. Adalah sulit memahami kategori ‘dominasi’ dalam wawasan harmoni, karena relasi antara realitas individual bukanlah konflik atau persaingan tetapi suatu keserasian yang satu sama lain saling mendukung dan melengkapi dalam membentuk keutuhan. Rumusan atau bahasa yang menggunakan polarisasi bagian-bagian dan keseluruhan itu pun dalam wawasan harmoni sering tidak diberlakukan karena melemahkan ide keutuhan dan totalitas. Karena itu yang dipakai bukan kategori ‘bagian-(dan)-keseluruhan’ tetapi keseluruhan kecil dan keseluruhan besar (mikro- dan makrokosmos). Antara keduanya tidak ada konsep konflik, persaingan dan dominasi. Maka usaha untuk ber-eksistensi dan pemahamannya bukan berbentuk ‘perjuangan’ melainkan ‘identifikasi’.

‘Perjuangan’ dalam drama Mahabarata dan lebih-lebih Baratayuda oleh rakyat dipahami bukan sebagai konflik antar individu, tetapi sebagai drama atau proses batin dalam mengidentifikasikan diri, dari diri yang tidak nyata menjadi nyata, dari diri yang tidak benar menjadi jati-diri yang sebenarnya, proses menjadi keseluruhan yang besar (menjadi ‘*kasunyatan*’). Yang dipikirkan bukan menguasai dan mengalahkan orang lain, tetapi ‘menguasai’ dirinya sendiri, dan itu dalam arti mempertahankan totalitasnya, integritas kosmos.

---

1 *After the Fact, Two countries, Four Decades, One Anthropologist*, Havard 1995 (*Dua negeri, Empat Dasawarsa, Satu Antopolog*, Jogyakarta 1999).

2 Untuk literature yang terjangkau, a.l. dalam R.King, *Agama, Orientalisme dan pos-Kolonialisme* (Jogyakarta 2001) kita dapati sejumlah penulis kebanyakan dari India, seperti : D.Chakrabarty, Gayatri Ch. Spivak, G.Prakash, R.Guha dsb. yang berusaha mengungkapkan dominasi epistemologis. King sendiri bermaksud mencurahkan perhatiannya pada kekhususan kultural sistem-sistem pengetahuan (konstruksi-konstruksi realitas non-Barat) dan keterlibatan historis sistem-sistem tersebut dalam penindasan *way of life*.

Tetapi wawasan totalitas dan harmoni ini dewasa ini terdesak oleh wawasan dasar Barat yang menekankan nilai dan relasi individu. Identitas individu dihadapkan dengan totalitas yang dianggap mengancam eksistensi individu. Cara konfrontasi ini pun diterapkan dan diteguhkan dengan menginterpretasi gejala komunisme, kategori dialektik yang tidak mengenal skema makro- dan mikrokosmos.

Demikianlah tugas antropologi menghadapi tantangan berat dalam membenahi dan mengikutsertakan wawasan dan orientasi dasar yang memang belum tergarap secukupnya dan yang memiliki jangkauan pengertian yang belum terungkap: bagaimana apa yang disebut 'dominasi' atau 'daya menguasai' itu dalam budaya dan bahasa 'Timur' (kategori 'Oriental' sendiri adalah produk antropologi setempat) menjadi perspektif yang tidak menonjol (relevan) dalam wawasan harmoni. Sekali wawasan harmoni ini disorot di bawah cahaya dominasi dan totalitarianisme, ia menjadi pantas dicurigai (oleh siapa?) sebagai selubung penindasan dan 'ketidakebebasan'<sup>3</sup>. Bukannya konflik, oposisi atau dominasi itu menjadi tidak penting, tetapi bukan itu aspek dasar realitas yang mau ditekankan.

Saya hanya meraba apakah Denys Lombard merasakan hal ini, kalau ia sedapat mungkin menghindari konsep substrata: melihat budaya dalam lapisan-lapisan yang satu sama lain dapat dipisahkan dengan jelas, tetapi lebih cenderung mengambarkan unsur-unsur yang ada sebagai "nebula mental", semacam kabut awan yang mengaburkan seluk beluk realitas<sup>4</sup>. Sebagai daerah silang budaya pulau Jawa menjadi koordinat dan koordinator dari unsur-unsur yang mempengaruhi: India, Islam/Cina dan Barat. Jawa menjadi juru harmoninya. Maka sudah dalam prakatanya ia memandang karyanya sebagai 'sejarah mentalitas': unsur-unsur yang mempengaruhi mentalitas Jawa di susun secara urutan 'geologis' dan 'tidak mengikuti urutan kronologis'.

Uraian kami akan mengikuti metoda tersebut: dalam mendekati fenomena 'kekuasaan' diperlukan deskripsi tentang mentalitas Jawa yang dalam fase-fase historisnya dimunculkan oleh peran-peran yang berbaur atau bergantian: kraton, para priyayi dan 'rakyat'. Mereka ini sebagai wahana dari mentalitas (termasuk kawasan 'nebula'), selalu muncul setiap waktu dengan intensitas yang berbeda. Hanya saja dalam karya Lombard unsur kehidupan sosio-ekonomi nampak ditekankan sebagai faktor yang sangat menentukan pembentukan mentalitas tersebut: mentalitas kraton didukung oleh ekonomi agraris, mentalitas priyayi didukung oleh ekonomi 'liberal-borjuis' dan ekonomi 'rakyat' masa sekarang dalam keadaan mencari bentuk di antara dua kekuatan kapitalis ("kelas menengah") dan sosialis.

---

3 Seperti evaluasi dalam berita akhir tahun berjudul "Orientasi kekuasaan tenggelamkan upaya penyelamatan bangsa" (Kompas 2 Jan 2004). Yang dimaksud oleh Nirwan Arsuka pengagas artikel itu, ialah konfrontasi antara paham negara modern versus paradigma konservatif yang mengacu pada sumber pemikiran masa lampau ("era Mojopahit"). Tetapi ia tidak mengejar sampai sumbernya, mengapa justru kelompok penguasa yang berpikir konservatif itu bisa terus bertahan dan tetap dominan sampai hari ini. Pengetrapan kategori 'Orientasi kekuasaan' ini justru menyangkut suatu kawasan realitas yang sedang digumuli dengan hati-hati oleh antropologi.)

4 *Nusa Jawa Silang Budaya I*, 3.

## 2. Mentalitas yang Berorientasi Kraton

---

Secara politis lingkungan kraton sudah tidak memiliki pengaruh lagi sejak pertengahan abad 18, ketika dinasti Mataram terpecah menjadi empat wilayah. Raja-raja itu menjadi *'masters of ceremonies'*, menjadi 'budaya (kraton)' (N.Mulder). Seandainya kita berbicara tentang 'kekuasaan' – juga menurut 'perspektif budaya', kita tidak bisa menggunakan pengertian umum seperti lazim terdapat dalam ilmu-ilmu sosial (yang dalam bahasa Inggris dipadankan dengan "power"). Namun, meskipun kraton sekarang masuk dalam sejarah yang tidak bisa diulang, dan statusnya paling masih muncul dalam bentuk "ceritera" (mitos), ia tetap menjadi sumber inspirasi, acuan dan fantasi bagi generasi-generasi penguasa selanjutnya. Kebutuhan akan legitimasi transendental dan bentuk-bentuk untuk melaksanakan kekuasaan secara absolut masih terus dirasakan dan sebagiannya secara sadar maupun tidak, masih tetap mewarnai kehidupan banyak pemimpin masyarakat. Dalam arti ini kekuasaan dipahami secara 'budaya', secara ideal yang khas, yang penjabarannya masih harus dibuktikan.

### 2.1. Daya yang tak terbagi, eksklusif dan konsentris

---

Untuk cakrawala sekular tentu agak sulit memahami konsep ideal kuno tentang seorang 'raja religius', yang seluruh eksistensinya ditentukan melulu oleh kekuatan yang tidak dunia. Bukan hanya asal-usul mandat 'suci' yang diterimanya, tetapi wujud kehadiran raja itu sendiri menjadi suatu kehadiran ilahi di dunia dengan seluruh daya-daya yang tidak bisa dimengerti terangkum dalam dirinya. Raja menjadi pusat kemanunggalan kosmis, *'hamengku'* dan *'paku ning buwono'*.

Dari ide konsentrasi kekuatan itu tidak mungkin ada sharing/partisipasi atau pembagian kekuasaan seperti yang terjadi pada gagasan Montesquieu. Para menteri/patih yang berada disekeliling sentrum-raja juga memiliki struktur yang sama, mendapat pancaran kekuasaan yang tetap utuh tetapi lebih lemah karena makin berjarak dari sentrumnya.<sup>5</sup> Pastilah mereka memegang peranan penting yang nampaknya terpilah-pilah, dalam merumuskan norma (legislatif), mengetrapkan dalam pelaksanaan (eksekutif) dan dalam kasus-kasus tertentu memutuskan mana yang layak dijalankan (yudikatif). Yurisdiksi ini akan terdiferensiasi lagi dalam semua bidang-bidang realitas: daya (kekuasaan) ekonomi, militer, pendidikan, seni, religi dan daya-daya sosial lainnya. Tetapi seperti halnya dengan cahaya yang terpancar oleh prisma, cahaya itu pada hakekatnya tetap satu dan sama. Kereligiusan ('integritas') raja adalah segalanya, merupakan sumber kebijaksanaan, kesatuan dan keteraturan kosmis.

---

5 Karya Benedict Anderson, *The Idea of Power in the Javanese culture* (Ithaca, 1972), menjadi acuan pertama bagi pembahasan topik 'kekuasaan' menurut konsep Jawa, menggunakan gambaran ini.



Ideal mitologis ini mendukung gagasan bahwa pada awal mulanya bukanlah pluralitas dan diferensiasi, melainkan satu atau kemanunggalan dari yang nampak dan yang tidak nampak, kosmos yang lebih besar dan kosmos kecil. Ini yang mau ditampakkan dalam apa yang disebut “tatanan”. Di sini orang juga sulit menggunakan term ‘hirarki’ (Anderson 1972: 22; Remmelink, 2002: 19), sebab term itu lebih memihak pada pluralisme yang tertata daripada kemanunggalan yang tidak perlu ditata.

Kegoncangan alam semesta dan perpecahan/pemberontakan kerajaan diterangkan dengan terpecahnya kekuatan diri raja itu sendiri: ia tidak mampu merepresentasikan kemanunggalan kosmis, apa yang dicita-citakan oleh setiap pemimpin Jawa, yaitu “*tata tentrem karta raharja*”. Ia kehilangan ‘tatanan’ dalam dirinya, daya keseimbangannya, dan tidak *sekti* lagi.

Dengan ‘tatanan’ di atas nampak disini bahwa kemanunggalan itu dipahami secara vertikal, baik ke atas maupun ke bawah, kekuasaan yang menjangkau bukan hanya kesejahteraan rakyat (bawah) yang kelihatan, tetapi juga rakyat yang ‘tidak kelihatan’. Raja Jawa adalah sekaligus adalah raja para *jin-jin prewangan*, yang ‘disuyuti’ oleh laskar Laut Selatan. Kemanunggalan dengan rakyat, kemampuan untuk merasakan suka dan duka mereka, melebur diri dalam pikiran dan perasaan mereka, bukanlah prasyarat fakultatif, tetapi dituntut secara ‘ontologis’. Terkadang kita membaca literature yang mendeskripsi pembedaan sosial antara gaya priyayi yang ‘halus’ dan rakyat yang (biasanya) caranya ‘kasar’. Tetapi pemimpin Jawa sejati yang memahami kemanunggalan akan merangkum dalam dirinya baik kehalusan maupun kekasaran itu, ia tahu berhalus-halus dalam ‘tata-krama’ tetapi juga punya daya *misuh* luar biasa, sebab di tengah rakyat ia harus pandai menggunakan bahasa kerakyatan.

Daya untuk mengatasi antitesis bukanlah tanpa masalah. Bagaimana orang mengidentifikasi raja yang bukan-rakyat yang lebur dengan rakyat, yang halus menyatu dengan yang kasar? Orang memasukkan hal ini dalam ‘pengetahuan esoteris’, cita-cita mencapai “*jumbuhing kawulo-Gusti*” (bersatunya raja dan hamba/rakyat) sebagai misteri terakhir dari religi Jawa yang diterapkan secara politis. Tetapi karena pengetahuan mistis-esoteris itu dalam praktek mistisisme berlaku bagi semua orang, dan tidak diperuntukkan secara eksklusif bagi raja, maka dapat dimengerti bahwa para bawahan raja, terutama kalangan istana/’piyayi’ juga berusaha meniru raja dalam hal memperoleh *kasekten*, dalam derajat tertentu mengumpulkan daya kosmis yang meneguhkan status dan kewibawaan sosial mereka. Dengan demikian mentalitas yang mengacu ke keraton lewat mistisisme disharing secara luas ke lapisan-lapisan masyarakat. “Religiositas keraton” ini dipopulerkan menjadi budaya dan “religiositas rakyat”. Jika terjadi krisis dan erosi dalam hidup batin sang raja, maka hal itu juga akan terasa dan berdampak luas bagi seluruh nasib masyarakatnya. Seandainya raja tersingkir dan tidak bisa berfungsi lagi sebagai stabilisator alam semesta (‘Paku buwono’), konstruksi idealnya akan tetap dipertahankan dalam mentalitas itu: dalam hati sanubari rakyat terpelihara sebuah bentuk kerinduan dan kepastian akan munculnya raja yang baik, *Ratu Adil*.

Pentinglah untuk diperhatikan proses terjadinya ‘budaya’ atau ‘mentalitas’ kolektif secara dinamis dan tidak henti-hentinya, bahwa cita-cita yang dulu hanya berlaku di lingkungan keraton secara estafet diteruskan dalam lingkaran-lingkaran yang semakin meluas dan dalam bentuk-bentuk yang diperbaharui. Hal ini dimungkinkan dengan aktivitas simbolisasi: secara aktif masyarakat membentuk dan mempertahankan simbol-simbolnya.

Raja dan keraton tidak lenyap begitu saja, tetapi dihadirkan dalam realitas lewat simbol, karena person raja sendiri sekarang telah menjadi simbol,<sup>6</sup> diaktualisasikan dalam sikap dan perilaku anggota masyarakat yang bermentalitas keraton. Setiap orang yang paling sederhana pun dapat nampak sungguh-sungguh berwibawa, menunjukkan diri sebagai seorang pribadi ‘seperti raja’, “*merbawani*”. Sebaliknya seorang yang berkuasa tetapi menunjukkan kepicikan dan ketololannya dan berbuat hanya ‘*dumeh kuasa*’, ia menjadi penguasa karikatur, bahan olok-olokan. Saya memang bukan priyayi, tetapi betul-betul ‘*miyayeni*’.

Simbol itu tidak dipajang sebagai hiasan, tetapi diterjemahkan dalam tindakan (*dilakoni*), dijadikan acuan dalam melakukan keutamaan-keutamaan ideal yang dulu pernah terwujud dalam person-person histories, tetapi sekarang hanya diketahui lewat sarana-wahana simbolisasi tradisional yang sampai kepada kita, terutama lewat tradisi wayang.

Tetapi sekali lagi harus dicatat ulang di sini, bahwa nampaknya hampir sia-sia bicara tentang simbol dalam jaman sekular dewasa ini, sebab dengan simbol selalu harus dipikirkan kaitannya dengan yang an-sich tidak di sini, dengan “yang kudus”. Profanisasi diskursus tentang simbol sendiri menghambat pemahaman kita tentang ‘raja yang kudus’ - yang religius-, yang memiliki referensi dengan wilayah ‘dunia lain’ (yang tak kelihatan). Tetapi itulah yang tak henti-hentinya dijalankan oleh Mircea Eliade, bahwa “pemikiran simbolis memungkinkan manusia untuk bergerak dengan bebas dari tingkat realitas yang satu kepada tingkat realitas yang lain”. Kekuasaan “Raja” di alam pikiran Jawa dipahami lebih daripada lingkup politis, tetapi religio-dan kosmopolitis. Dan itu terjadi lewat simbolisasi religius.

Catatan ini kita perlukan untuk meninjau lukisan yang dihimpun secara komprehensif oleh G Moedjanto tentang kualifikasi seorang raja/penguasa Jawa. Sebab dapat saja orang jatuh dalam fisiologi kemewahan raja yang keunggulannya tidak tertandingi oleh makhluk apapun, tanpa menemukan makna sebenarnya di balik fenomena budaya tersebut. Kekuasaan raja, menurut lukisan wayang, dikatakan ‘*gung binathara – bau dhendha nyakrawati*’ (besar seperi dewa, pemelihara hukum, penguasa dunia) disertai keutamaan seorang penguasa tinggi, yaitu “*berbudi bawa leksana, ambeg adil paramarta*” (berkarakter mulia, adil dan penuh kasih sayang).<sup>7</sup>

---

6 Mircea Eliade, “Patterns in Comparative Religion”, dalam F.W. Dillistone, *Daya Kekuatan Simbol*, Jogyakarta 2002, 143f.

7 G.Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, Jogyakarta 1987, Bag. 1,4 “Doktrin ke-agung-binatharaan”, 77-100. Ringkasan dari tesis masternya dengan judul yang sama, yang tidak diterbitkan (Monash Univ., 1978). Lakon-lakon wayang diambil dari karya Ki Reditanaya, “*Alap-alapan Dursilawati*”, “*Kurupati Rabi*”, “*Kartawijoga*” (Batavia, 1932-933).



Hanya dengan demikian raja dapat menjalankan tugas menjaga tata tertib dan ketentraman negara, (“*anjaga titi tata tentreming praja*”), memberi suasana aman dan sejahtera kepada rakyatnya (“*karta tuwin raharja*”), yang menyebabkan seluruh negeri menjadi terkenal, lembah gunungnya subur, barang-barangnya murah, keamanan terjamin, ramai dikunjungi (“*nagari ingkang apanjang-punjung, pasir wukir loh jinawi, gemah ripah, karta tur raharja*”).

Yang penting untuk pemahaman simbolik, seperti disebut penulis, “Pada dasarnya orang dapat mencapai taraf keagungbinatharaan ini, asal saja mempunyai Keunggulan ... dalam banyak –kalau mungkin di semua- segi” (p.83). Penghimpunan daya/kekuasaan itu dilambangkan dengan penghimpunan kekuatan dewa-dewa yang menguasai mata angin, *Asthabrata* atau *Astha Lokapala* (Hindu): Yama menguasai kekuatan menumpas kejahatan, Surya daya kebijaksanaan, Candra daya kasih sayang, Bayu daya ketelitian dan ketajaman, Kuwera kedermawanan, Baruna daya kecerdasan, Brama daya tekat dan keberanian<sup>8</sup>. Dengan memaknai symbol-symbol yang ‘terjangkau’ seperti itu, setiap orang terbuka untuk memiliki cita-cita kedewataan dan kerajaan itu. Perincian tuntutan sifat-sifat mulia raja digarap lebih lanjut dalam berbagai tulisan para pujangga keraton, ditafsir, dikemas dan dipadatkan.<sup>9</sup>

Referensi diri kepada raja, dan lebih jauh lagi referensi diri kepada dewa yang terjadi lewat mistik dan simbolisme wayang atau kombinasi dari keduanya, itulah yang memungkinkan bukan hanya mentalitas keraton, tetapi juga mentalitas kedewataan. Mungkin karena dewa-dewa kosmis itu menjadi symbol-symbol yang memang agak jauh dari pengalaman manusia, rakyat lalu mencari sosok dewa yang dapat dirasakan, dan itulah tokoh Semar, yang “bersifat kedewaan namun karena senang omongan dan guyonan kasar ia lantas berstatus rendah sebagai abdi manusia. Ia menjadi symbol rakyat Jawa”.<sup>10</sup> Keinginan meneladan dewa dan memiliki privilese-privilese supramundane itu terwujud dalam ikon Semar, bukan hanya sekedar mendapat berkah tetapi juga kemampuan memberkahi dunia. Tokoh Semar itu memperlihatkan bagaimana massa rakyat menyatakan politik, sebab sebagai petani tradisional ia menyerahkan masalah peperangan dan politik kepada ksatria. Tetapi di mana terjadi ketidakseimbangan dan penyalahgunaan kekuasaan, Semar –seperti

---

8 Yasadipura I, *Serat Rama*, Semarang 1919, 432, dalam : Darsiti Soeratman, “Kehidupan Dunia Keraton 1830-1939”, Yogyakarta 2000, 7. Nama-nama dewa dalam kakawin “Ramayana” atau dalam prasasti Wukajana (tahun 908) agak berbeda : indrabrata (dewa Indra), Yamabrata, suryyabrata, sasibrata (dewa Candra), bayubrata (dewa Anila), dhanadabrata (dewa Kuwera), pasabrata (dewa Baruna), agnibrata (dewa Agni), lihat Haryati Subadio, *Kajian Astabrata: Pendahuluan dan Teks*, Jakarta 1997, 23-30.

9 A.l. *Serat Wulangreh, Serat Kojajajahan, Serat Raja Kapakapa, Serat Nitisruti, Serat Nitipraja*. Serat Witaradya II (oleh Ronggowarsito) merangkum menjadi “lima keutamaan binathara, yaitu ‘*pancapratama*’: mulat (mawas dan waspada), amilala (memelihara dengan baik), amiluta (membuat orang lain berkenan), miladarma (untuk mencapai kesejahteraan batin), parimarma (belas kasih)”, sedangkan dalam Serat Nitisastra (oleh Yasadipura II) diperas lagi menjadi tiga : tahu mana yang berguna, gagah berani (teguh dalam melaksanakan) dan yakin dapat mencapainya. o.c.Darsiti 7f.

10 Hans Ulbrich, *Wayang Purwa: Shadow of the Past*, Kuala Lumpur 1970, dikutip Paul Stange, *Politik Perhatian*, Yogyakarta 1998, 62f.

juga massa rakyat- akan tampil untuk ikut campur (Paul Stange, 63), menyatakan ‘suara rakyat, suara dewa’ (*vox populi vox dei*).

## 2.1. Mentalitas ‘Priyayi’, Aristokrat dan “Kelas Menengah” (Borjuis) Jawa.

---

Denys Lombard menguraikan kalangan priyayi bangsawan ini dalam lingkaran keraton konsentris dalam bukunya jilid I, karena peranan mereka yang masih melekat pada kekuasaan istana. dan mendasarkan diri pada pemusatan kekuatan kosmis. Kelompok inilah yang – tidak dalam bahasa kemanunggalan - menjadi ‘perantara’ antara penguasa dan rakyat, menancapkan ‘dominasi’ raja atas rakyatnya, menjadi perpanjangan diri raja. Peranan ini berubah ketika kekuasaan raja mengalami kemunduran, dan pusat kekuatan beralih di bidang sosio-ekonomi. Mengikuti kronologi De Graaf dan Pigeaud, Lombard memperkirakan proses peralihan dari kekuatan agraris ke kekuatan niaga berlangsung antara 1527-1588, ketika kekuatan maritim Demak di bawah Pangeran Trenggana berekspansi ke pusat niaga timur (Tuban) maupun ke Barat (Banten) sampai jatuhnya Pajang sendiri (1588). Kurun waktu 60 tahun itu disebutnya sebagai “salah satu ‘revolusi’ yang paling hebat yang pernah dialami pulau itu” (II,52). Hanya tidak jelas bagaimana dalam masa transisi abad 17 itu mentalitas kosmis pedalaman bertemu, dipengaruhi dan berkompromi dengan mentalitas niaga maritim yang lebih ‘rasional’-liberal yang dibawa oleh saudagar (dan kemudian oleh penguasa) Islam. Perubahan itu dipertajam lagi dengan munculnya kekuatan dagang Belanda yang sudah mapan pada tahun 1619 di Batavia, lalu meluas keseluruh pantai utara Jawa: Cirebon dan Priangan timur(1677), Semarang (1678), dan pada tahun 1743 semua wilayah pantai utara ada dikuasai VOC: Sumenep, Pamekasan, Rembang, Jepara, Surabaya. Sejak pembagian Giyanti 1755 Batavia memperoleh Malang dan Bangil (1771), lalu Kedu, Pacitan, Grobogan, Blora, Jipang, Japan, dan Wirasaba (1812), dan akhirnya Banyumas, Bagelen, Madiun, dan Kediri (1830).

Dengan hilangnya sumber daya kekuatan Keraton seperti itu kelompok para priyayi/‘bangsawan’ menjadi seperti hamba yang tidak ber-tuan, yang harus mencari tuan pengganti, dan dalam hal ini mereka merasa mendapat kehormatan dapat mengabdikan ratu Belanda (I,103). Belanda memanfaatkan kekosongan mental ini dengan bersekutu dengan mereka demi pengaruh dan akses yang mereka kuasai terhadap rakyat. Tetapi seperti ternyata dalam mentalitasnya, para priyayi itu tidak mau mengabdikan kepada bidang ‘duniawi’, sehingga tidak efektif untuk diikutsertakan dalam aktivitas ekonomi.<sup>11</sup> Paling sedikit itulah yang terjadi pada kelompok priyayi awal yang masih ‘tradisional’. Sebab pada perkembangan kemudian, ketika

---

11 Robert Van Niel, *Sistem Tanam Paksa di Jawa*, Jakarta 2003, 203f. menyinggung asal usulnya ‘bupati’, yang mulanya adalah ‘patih’ yang mengawasi wilayah pantai Utara (disebut ‘di luar *mancanegara*’). Mereka berwajib menyerahkan hasil bumi dan tenaga kerja bagi keraton, dan di luar itu memiliki otonomi yang lumayan dalam mengelola daerahnya. Wilayah merekalah yang jatuh ke tangan VOC. Lihat juga Lombard II, 118.

rezim tuan kolonial mereka runtuh dan gagasan demokratisasi berkembang di Jawa, kelompok ini terbagi menjadi kelompok priyayi tradisional dan priyayi nasionalis.<sup>12</sup>

Secara kasar dalam makalah ini mentalitas elit priyayi yang ‘spiritual’ dilawankan dengan satu kompleks mentalitas yang ‘duniawi’-sekular, yang memihak dunia, artinya ramah dengan aktivitas dunia ini: ekonomi dan politik atau militer, bidang-bidang yang dapat didiferensiasikan.<sup>13</sup> Hilangnya hegemoni dan monopoli keraton tidak hanya membantu pemilahan kekuasaan seperti itu, tetapi juga memunculkan otonomi elit-elit baru: elit ‘borjuis’ pengusaha, elit santri<sup>14</sup> dan elit-elit birokrat yang berasal dari priyayi maupun non-priyayi. Dalam era kekuasaan niaga elit-elit ini pun seperti dulu tetap bergantung pada siapa yang paling berkuasa. Pemberian konsesi-konsesi yang dulu dipegang keraton berpindah kepada penguasa kolonial dan kemudian berpindah lagi kepada penguasa republik, tetapi mentalitasnya tetap bertahan.

Mentalitas ketergantungan inilah yang menimbulkan ketegangan dalam diri ‘priyayi-priyayi’ modern. Didukung oleh ideology kemanunggalan mereka sebenarnya mengabdikan keraton untuk mendapatkan berkah yang bernilai dalam ‘diri’-nya, apa yang membuat dirinya kurang lebih otonom dan itu diperoleh lewat jalan penyaluran mistik (dengan jalan *samadi* dan askese). Lalu sekarang menghadapi tekanan kekuatan-kekuatan ‘luar’ otonomi mistik ini juga tetap dilakukan dan dipertahankan oleh para priyayi itu –biarpun bentuknya dapat dianggap sebagai penolakan atau ‘pelarian’. Mistik itu pokoknya dimotivasi oleh kebutuhan akan otonomi diri.<sup>15</sup> dan tetap dianggap sebagai kekuatan dasar yang ‘dari dalam’ mampu merangkum dan mengarahkan daya-daya lain dari dunia.

Kalau fenomena macam ini muncul terus dalam perkembangan menuju ciri khas ‘budaya’-kekuasaan Jawa, yaitu lestarynya ketegangan antara kutub totalitas

- 
- 12 Savitri P. Scherer, *Keselaras dan Kejanggalan, Pemikiran-pemikiran Priayi Nasionalis Jawa Awal abad XX*, Jakarta 1985. Dari tesisnya menarik bahwa meskipun para priyayi itu merupakan elit yang karena pendidikan Barat paling menanggung proses pembaratan, tak seorangpun benar-benar meninggalkan konsep Gusti-Kawula.
  - 13 Khusus untuk elit keagamaan, Robert Bellah mengulas kemunculan awalnya dalam *Beyond Belief, Esei-esei tentang agama di Dunia Modern*, Jakarta 2000, 47ff. “Kelompok status atas, yang condong memonopoli kekuasaan militer dan ekonomi, biasanya mengklaim status keagamaan yang lebih tinggi pula. Keluarga-keluarga ningrat yang bangga akan garis keturunan yang berasal dari dewa-dewa, kerap memainkan peran keimaman khusus... Keimaman yang khusus itu... biasanya tunduk kepada elit politis”.
  - 14 Lombard II, 85f, 129 melihat dalam struktur kelembagaan *santri* adanya ‘penerusan dalam bentuk baru’, dari dharma Jawa Kuno dan struktur pesantren sekarang. “Pesantren berfungsi sebagai lahan subur untuk membina suatu elit sosial yang baru, yaitu kiai, syekh atau ulama yang mengandalkan karisma dan pengetahuan mereka (p.135). Kesenambungan mentalitas mereka diulas oleh Sukanto, “Kepemimpinan Kyai dalam Pesantren”, Jakarta 1999, bahwa dalam meneguhkan kewibawaannya seorang kyai pun harus memiliki *kasekten* (daya kekebalan), *weruh sadurunge winarah* (kemampuan memprediksi kejadian), dan memiliki *ngelmu roso*, dsb. Kelompok ini digolongkan dalam “Pondok Pesantren Konservatif” (Chumaidi Syarif Romas, *Kekerasan Kerajaan Surgawi, Gagasan Kekuasaan Kyai, dari Mitos Wali hingga Broker Budaya*, Yogyakarta 2003, 44f.)
  - 15 Niels Mulder, *Ruang Batin Masyarakat Indonesia*, Jogjakarta 2001, 87f.

dan partikularitas, dalam bentuk mental maupun sosial, kita juga tidak dapat begitu saja menyatakan dengan kontur yang jelas, ‘demikian’-lah budaya Jawa itu. Nebula-nebula mental itu nampaknya menjadi warna dasar yang membayangi seluruh masyarakat dari era yang bermental totalitas sampai era yang bermental spesialisasi. Maka untuk menyatakan keterbukaan ini Lombard dalam setiap jilidnya menutup bab dengan judul yang bertanda tanya: “Peralihan budaya atau penolakan”? (I), “Fanatisme atau Toleransi”? (II), “Beku atau Bergerak”? (III). Orang Jawa tidak bisa menjawab pertanyaan “atau-atau”, tetapi dengan rumusan ‘total’ ia akan berkata “nggih kalih-kalihipun!”, “*Jowo, ning ora Jowo*”.

Dengan demikian kita dapat memahami mengapa ‘mentalitas priyayi’ itu dapat merasuki hampir dalam segala lapisan elit-elit baru, atau semua saja yang berpikir ‘elit’, termasuk mereka yang sekarang disebut ‘elit intelektual’, yang se-bagai kekuatan sosial baru diperebutkan oleh elit-elit penguasa.<sup>16</sup>

Dalam membicarakan “religi” dalam dunia priyayi kita tidak dapat memandangnya sebagai wilayah kekuatan yang terisolasi lepas dari sektor-sektor hidup yang lain, tetapi tetap sebagai wawasan menyeluruh, cara hidup, sikap dan keyakinan dasar (N.Mulder). Hegemoni baru dari kekuatan ekonomi sejak diterapkannya system kolonial-liberal, tidak membuat wawasan mereka itu surut. Sejauh kekuatan baru itu mendukung dan mencerminkan tatanan dan keseimbangan kosmis mereka merangkulnya dan bekerja sama dengan penguasa Belanda itu, atau kalau tidak, mereka mengambil jarak dari kekuasaan itu. Untuk pegangannya mereka mendasarkan diri pada ‘religi pribadi’-nya sendiri, sebagai sumber kekuatan ‘batin’ bagi tindakan-tindakan politisnya.<sup>17</sup>

Saya kurang mengetahui bagaimana dunia usaha yang dikuasai oleh elit ekonomi dan politik sebagai imperium (jaringan keraton) baru ditanggapi oleh mentalitas priyayi. Namun istilah-istilah, seperti “monopoli” yang diusahakan oleh “konglomerat”, koneksi “fasilitas” yang kuat dalam “bisnis keluarga”, tindakan “melindungi pengusaha kecil”, timbulnya “raja ritel”, “raja minyak”, raja media” dan pangeran-pangeran bisnis lainnya, di mana uang menjadi kekuatan anonim yang hampir absout, bukankah ini telah menjadi bahasa ‘kosmis’ yang baru? Aturan,

---

16 ‘Elit’, dari kata kerja Latin ‘eligere’, artinya “yang terpilih”. Dipakai oleh B.Schrieke dalam papernya tahun 1928, menguraikan terjadinya elit birokrat yang muncul dari para ‘priyayi’ dalam era kolonial, lihat catatan kaki Lombard II,269.

17 Lombard II, 68-77 melukiskan sisa-sisa kekuatan keraton dalam mentalitas priyayi pasca-kolonial yang melestarikan konsep kuno tentang kekuasaan sampai sekarang dari contoh Hamengku Buwono IX (*Tahta untuk Rakyat*, Jakarta 1982), tetapi juga segi negatifnya yang terungkap dalam pegawai-pegawai negeri sekarang, “Negara Republik Indonesia ..mendapat warisan yang memberatkan”. Tiga orang tokoh priyayi nasionalis Jawa masing-masing dengan caranya sendiri menghadapi kekuasaan Belanda: Suwardi menyerang apa saja yang bersifat Barat (“Gusti asing”) dan bercita-cita menyebarkan dan meningkatkan nilai-nilai budaya keraton, Dr.Tjipto Mangunkusumo, meskipun melawan apa saja yang bersifat priyayi, ia tetap yakin bahwa “hubungan *Kawula dan Gusti* itu bukanlah hubungan penindasan, tetapi hubungan keselarasan, dan dia menentang *Gusti* itu, siapapun *Gusti* itu, selama *Gusti* itu tidak adil”, sedangkan Dr.Sutomo sebagai juru damai: “jengkel bahwa yang menjadi *Gusti* itu kebetulan orang-orang asing... Sutomolah yang pertama mempertanyakan kebenaran-kebenaran moral adanya seorang *Gusti* asing di Jawa”, Savitri Scherer 270ff.

kode dan prosedur-prosedur produksi pun diam-diam membentuk suatu ‘ritual’ yang suci, yang dijaga ketat dengan system pasukan ‘*wirabraja*’ dan ‘*telik sandi*’ (badan intelegen keraton). Para penguasa ekonomi juga menggunakan atribut keagung-binatharaan yang luar biasa, naik *kereta kencana* buatan Bayerische Motor Werke, disembah sampai *mundhuk-mundhuk* di atas karpet asli Persia.

Tetapi Francois Raillon, peneliti dari CNRS di Paris, menyumbangkan artikelnya yang bagus dengan judul “Dapatkah Orang Jawa menjalankan Bisnis?”<sup>18</sup> Kerangka yang dipakai diambil dari paradigma “kapitalis” Weber, di mana para pelaku muncul dari pasar dan tumbuh tanpa dukungan negara, sesuatu yang asing bagi mentalitas keraton. Hal itu ternyata dari sikap Amangkurat yang memusuhi perdagangan bebas<sup>19</sup>. Sunan sampai saat itu memang memiliki monopoli yang dijalankan oleh elit niaganya –berpusat di Kota Gede, tetapi monopolinya mulai disaingi oleh kota-kota niaga Pesisir, terlebih Banten. Dalam arti ini di Jawa tidak mungkin terbentuk kapitalisme murni, sebab usahawan lokal pun masih menggunakan tradisi koneksi (‘*restu*’) dengan raja atau kekuasaan negara/ pemerintah. Juga adanya rasa-komunitas (‘bisnis keluarga’), pola gotong royong dan visi apanage (hak pakai istimewa dan konsesi) ekonomi, semua yang menjadi ciri masyarakat ‘*feodal*’, tidak cocok dan menghambat cara kapitalis Barat. Paku Buwono IV (1788-1830) tidak menentang perdagangan, tetapi para priyayi tidak diizinkan berdagang (mungkin untuk menjaga sakralitas status mereka, seperti larangan yang sama berlaku bagi imam Gereja Katolik (Kitab Hukum Kanonik Kan.268). Tetapi para priyayi dari daerah Pesisir yang nampaknya lebih liberal dan tidak terlalu ketat mengikuti peraturan itu, mungkin merekalah yang melahirkan bibit-bibit kapitalisme yang dikemas dalam ‘gaya Jawa’. Dengan topik itu Raillon menutup tulisannya dengan menyebutkan ide ‘harmoni’, keselarasan yang sedang dicari bentuknya sesuai gagasan Jawa tentang Kapitalisme (hal.255), seperti cita-cita Tjipto Mangunkusumo: bukan sebagai kekuatan yang menindas tetapi yang bisa diselaraskan dalam korpus yang lebih besar.

Sebenarnya kita memerlukan kerangka ideal untuk memahami bagaimana ‘priyayi’ yang ‘tanpa agama’ atau yang mempertahankan wawasan kosmiknya dengan membuat ‘agama pribadi’ (bukan hanya memandang agama sebagai urusan pribadi), toh memiliki kekuatan sebagai kelompok sosial yang melatarbelakangi ‘mentalitas’ tertentu yang mampu bertahan dalam peralihan tatanan masyarakat yang ada. Mungkin juga di sini kita dapat menggunakan usaha Max Weber yang tertarik pada fenomena proses yang terjadi dalam ‘peralihan budaya’ dengan menganalisa peranan faktor-faktor dasar yang menentukan bentuk kehidupan sosial yang nyata.<sup>20</sup> Kuncinya terletak pada apa yang disebutnya ‘*world-view*’.

---

18 Dalam Hans Antloev/Sven Cederroth, *Leadership on Java : Gentle Hints, Authoritarian Rule*, Richmond, Surrey 1994, diterjemahkan oleh Yayasan Obor *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*”, Jakarta 2001, 223-58.

19 Lombard II, 110.

20 Gagasannya direkonstruksi dengan baik oleh Ralph Schroeder dalam bukunya *Max Weber and the Sociol-*



Meskipun kerangka idiil ini banyak dikritik, karena tidak terlalu memperhatikan varian dalam realitas yang nyata, dan dalam kasus kita tentang dunia ‘priyayi’ pengamatan hipotetisnya jelas menjadi terbatas, karena diambil dari kalangan agama borjuis-kapitalis Barat Protestan (termasuk VOC yang Calvinis), kita toh dapat secara mutatis-mutandis memanfaatkan kerangkanya itu:

bahwa ada perkembangan *worldview* dalam masyarakat manusia yang memaknai dunia ini, mula-mula melihat dunia ini sebagai tatanan alam yang penuh dengan kekuatan-kekuatan yang meskipun tersebar masing-masing mengatur dan menguasai bidang-bidang kehidupan sosial, manusia cukup menyelaraskan diri dengan mekanisme kekuatan-kekuatan itu dan dengan begitu bahkan dapat memanipulasikannya untuk tujuan-tujuan praktis dari dunia di sini. Ini disebut *tahap magis* yang cirinya adalah irasionalitas. Dalam perkembangan ke *tahap agama* Weber memberi ciri ‘dunia lain’ yang transenden sebagai tujuan hidup manusia, meskipun praktek magis dari wawasan imanen dunia ini masih meninggalkan sisa-sisanya. Sebab perbedaan dan perpisahan radikal dari dunia ini dan yang transenden –sebagai ciri khas tahap agama-, tidak terjadi secara menyeluruh, baik dalam beda interpretasi antar lapisan sosial (kalangan elit agama dan massa-rakyat) maupun interkonfesional (teologi dari kelompok Roma Katolik dan Protestan), dan ini mempengaruhi sikap rakyat dalam menggarap dunia, baik dengan cara rasional maupun irrasional. Penggarapan rasionalitas itu menjadikan agama dipojokkan atau diturunkan fungsinya sebagai penjaga etika.

Namun ciri yang penting dalam tahap ini adalah terjadinya sistematisasi dan institusionalisasi norma-norma, yang mana memberi bentuk pada kehidupan sosial. Dan akhirnya *worldview* dalam *tahap ilmu pengetahuan* yang aktual sekarang ini, yang sifatnya betul-betul sekular dan rasional murni, menurut Weber adalah dampak dari *worldview* yang memisahkan dunia dari yang transenden itu sendiri. Jurang pemisah yang tak terjembatani, itulah yang membawa kepada sekularisasi.

Perkembangan *worldview* ini sebagai kerangka idiil bisa tumpang tindih, dan tidak menyatakan suatu periodisasi linear yang jelas batas-batasnya, dan mungkin hal ini dapat disetarakan dengan ungkapan ‘nebula’ dari Lombard. Dalam tesisnya itu Weber melihat bahwa pada dasarnya *worldview* Protestan memberi peluang untuk aktivitas yang ‘liberal’, artinya bebas dari kontrol hukum dunia transenden, dan ini memungkinkan ‘budaya borjuis-kapitalis’. Tetapi berdasarkan kebutuhan dari para penganut dari berbagai lapisan sosial itu prinsip etik Protestan itu mendapat reaksi yang berbagai pula. Kekuatan feodal dan mornarki masih tetap melindungi kepentingannya terhadap ‘kelas menengah’ yang baru muncul. Para petani masih terikat pada pandangan magis dan pandangan itu cenderung bertahan di wilayah di mana kekuatan feodal dominan. Dan masih terdapat berbagai versi yang muncul dari

---

*ogy of Culture*, London 1992, tetapi mengapa diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Max Weber, Tentang Hegemoni system Kepercayaan?*, oleh Ratna Noviani, Yogyakarta 2002. Untuk paper ini saya ambil dari hal 123-40, “Etika Protestan dan Semangat Sekularisme”.



sekte-sekte yang karena interpretasinya menjadikan agama lebih bersifat subyektif emosional daripada rasional (Weber mengambil contoh Pietis, Metodis dan Baptis), dan inilah yang menjurus kepada privatisasi agama di kalangan borjuis-kapitalis.

Bagaimana dengan *worldview* para priyayi? Sisa-sisa *worldview* magis masih dapat kita lihat dalam golongan ‘priyayi’ yang sebagiannya sudah mampu menyesuaikan diri dengan *worldview* yang baru dari tahap agama dan ilmu pengetahuan. Dan di sini timbul banyak kontradiksi yang menarik yang nampak dalam perilaku sosial yang konkrit: di satu pihak dididik secara rasional Eropa, dilain pihak tetap memegang kebijaksanaan dan adat kepercayaan kuno dari para leluhur. Tetapi yang terjadi dalam pertemuan dua-budaya<sup>21</sup> itu ialah bahwa mereka justru tidak pernah mengalami “tahap kedua”, yaitu agama yang dinormatipkan dengan institusi, tetapi langsung dengan ‘pembaratan’ – meskipun tidak mendalam (Lombard) – mereka menyatukan yang rasional dengan yang irrasional. Institusi agama dari tuan-tuan asing itu diakomodasikan saja dan tidak pernah diinteriorisasikan.<sup>22</sup>

Lombard, dalam mengidentifikasi lingkungan-lingkungan sosial yang terkena dampak pembaratan dari ‘ideologi baru’, juga menyebut komunitas-komunitas Kristen pertama di Jawa. Di antaranya kelompok aliran Kejawen yang tertarik masuk Kristen tentu juga berada dalam kondisi mental priyayi yang hidup dalam ‘dua dimensi’ (magis-kosmis dan rasional) itu, tetapi untuk kelompok yang ‘sungguh dibaratkan’ berlakulah proses perkembangan tiga-dimensi: wawasan magis, institusional dan wawasan ilmiah, parallel dengan apa yang terjadi di Eropa abad 18-19, di mana agama Kristen digoncang secara radikal oleh Revolusi Perancis, dari *worldview* Gereja yang dengan kelembagaannya menguasai semua sektor kehidupan, menjadi gereja yang kehilangan segalanya, yaitu hilangnya cakar pengaruhnya dalam negara-negara yang semakin sekular.

Sejauh mereka merindukan tatanan ‘alami’ lama (yang hilang oleh Revolusi), tatanan yang sudah dipatok oleh Yang-ilahi dan secara tradisi dikuasakan kepada otorita hirarki keraton, mereka disebut ‘konservatip’.<sup>23</sup> Bagi kelompok yang ter-

- 
- 21 Dalam peralihan budaya itu Weber masih menyebut dua faktor lain yang tidak saya sebut, yaitu ketegangan antara ‘karisma dan rutinisasi’, yaitu apa yang luar biasa dan mendapat kedudukan dan perlakuan istimewa dalam masyarakat sekarang disharing rakyat banyak dan menjadi sesuatu yang ‘sehari-hari’, rutin (seperti opera atau gamelan yang dulu dinikmati hanya oleh kalangan istana; posisi ‘karismatis’ yang dewasa ini diperankan hanya oleh ‘pakar’ atau ‘profesional’ banyak disharing oleh rakyat yang ‘amatiran’: awam pun bisa ‘memimpin’ ibadah!). Yang ketiga adalah diferensiasi bidang-bidang kehidupan yang karena memiliki protokol dan kepentingannya sendiri, menjadi rawan konflik.
- 22 Baik menghadapi agama Islam maupun agama Kristen resistensi *worldview* Jawa itu diungkap oleh M.C.Ricklefs dari *babad* yang mencatat bagaimana orang Belanda dianggap *punakawan*, tokoh karikatural dalam wayang, dalam *Jogyakarta under Sultan Mangkubumi*, London 1974, dikutip oleh D.Lombard I, 301, dan bahwa “tetaplah (worldview) Mahabarata, bukan Al-Quran yang secara mendalam menyosok kehidupan spiritual orang Jawa” (“Six Centuries of Islamization in Java” dalam N.Levtzian (ed.), *Conversion to Islam*, New York 1979, 26, dikutip oleh Paul Stange, “Politik Perhatian”, 93).
- 23 Interpretasi yang sifatnya histories ini biasanya yang dipakai untuk menyatakan suatu *worldview* yang ‘magis-irrasional’. Orang masih terbuka untuk pengertian lain yang sifatnya sosio-politis dan bahkan metafisis, sebagai sesuatu yang imanen dalam hidup manusia yang memegang prinsip konservasi atau kontinuitas

biasa dalam ‘kemapanan’ ini –(yang di Barat akhirnya mencapai kompromi dalam bentuk pemisahan agama dan negara) berlakulah masalah yang dianggap sangat penting (bagi eksistensi “agama”nya) tentang “bagaimana agama (masih bisa) mempengaruhi pemerintahan/politik negara”. Hal ini tidak akan terjadi dalam *world-view* priyayi, yang dalam gagasan Weber dapat dimasukkan dalam kategori ‘sekte’, karena mereka mencari keselamatan secara pribadi lepas dari hidup ke-masyarakat. Ini juga segaris dengan aliran Gnostik abad ke-2 M. yang sifatnya elitis (keselamatan hanya bagi yang-terpilih), *fuga mundi* (pelarian diri dari dunia yang dianggap jahat/tidak ilahi) dengan menekankan kontemplasi dan askese, apa yang oleh Weber disebut “aristokrasi keselamatan”.

Dengan menghindari tahap-kedua - institusionalisasi agama-, mentalitas priyayi ini dapat bertahan pada ideal ‘kosmik’ mereka tentang tatanan agama, politik dan ekonomi, tanpa mau secara langsung bertindak ‘mengubah realitas’. Kosmos ini memiliki hukum dan keteraturannya sendiri, jadi jangan bertindak melawan dasar besar ini. Karena itu mereka mencoba untuk tetap ‘*adem ayem*’ (tenang, tidak memberi reaksi) dan ‘*sakderma ing pandum*’ (menerima apa yang menjadi rejekinya), juga dalam menghadapi kekuatan global kapitalistik yang brutal dan ‘serakah’, sebagai sejenis ‘*bethara Kala*’ yang sama-sama anonim dan efektif.

Sikap yang pasif, acuh tak acuh dan nampaknya asosial, yang disharing oleh ‘silent majority’,<sup>24</sup> banyak dipertanyakan. Apakah memang begitu buruk? Demikian juga prinsip ‘*manjing ajur ajer*’ (luluh melebur dalam masyarakat) lebih ditafsirkan secara positif dan digunakan dalam berpolitik.<sup>25</sup> Dan masih banyak lagi prinsip-prinsip etik kejawaan (kepriyayian) yang terungkap dalam pergaulan konkret, seperti: “*aja ngaya ndak gelis tuwa*” (jangan mengusahakan dengan tenaga yang berlebihan, nanti cepat jadi tua), atau “*alon-alon waton kelakon*” (pelahan asal berhasil), sesuatu yang bertentangan dengan sikap Barat dalam bertindak. Ambivalensi dari keutamaan-keutamaan priyayi Jawa yang nampaknya ‘asosial’, kontradiktif dan misterius itu membuat penilaian makna bagi antropolog seperti Geertz menjadi tidak mudah dan membutuhkan kehati-hatian ekstra.

### 3. Semi Konklusif

---

Saya telah mencoba menggambar konstruksi mentalitas keraton dan priyayi secara acak saja, sebagai pijakan untuk mendekati fenomena ‘kekuasaan’ yang

---

sejarah, prinsip transmisi dan prinsip perbaikan hidup yang terus menerus (E.Burke), lihat artikel Alfred von Martin, “Weltanschauliche Motive im Altkonservativen Denken”, dan Gerard-Klaus Kaltenbrunner, “Der Schwierige Konservatismus”, dalam : G.K.Kaltenbrunner (Hrsg.), *Konservatismus in Europa*, Freiburg 1972, 19-54 dan 139-180.

24 Bagi orang Jawa diam belum tentu berarti setuju, Marbangun Hardjowirogo, *Manusia Jawa*, Jakarta 1882, 15. Sudah pada bab pembukaannya diberi judul “Sifat feodalistik Manusia Jawa”.

25 Op.Cit. 19.

menghasilkan ‘dominasi’ dengan menggunakan bahan-bahan antropologi yang ada. Kesulitan dasar yang dialami oleh Geertz, Mulder, Lombard, Weber dan banyak antropolog ‘kolonial’ lain, sebenarnya juga disharing oleh semua ilmu-ilmu sosial lainnya. Saya hanya menengahkan saja, betapa contoh kategori ‘harmoni dan ‘totalitas’ yang mengekskludir gagasan kekuasaan dan dominasi, sangat menyulitkan antropologi untuk merumuskan gaya dan persepsi budaya ‘Timur’.

Namun dengan seluruh keterbatasannya mereka sungguh berjasa membantu kita menyadari realitas sosio-budaya kita, yang hanya kita sendiri dapat mengalami, menghayati dan menulisnya<sup>26</sup>. Juga kalau kita suatu saat boleh meminjam gagasan ‘*worldview*’ dari Weber, antropologi harus bertanya, apakah itu hanya suatu konstataasi saja, yang sebagai peristiwa dunia bersifat ‘netral’, ataukah menjadi tugas kita yang dapat dan harus merubah atau membiarkannya, artinya kita di sini sudah memberi penilaian terhadapnya.

Selama kita belum menemukan “makna” di belakang fenomen itu dan mungkin juga karena tergesa-gesa mengira isi makna yang sebenarnya tidak dimaksudkan, lalu sengaja atau tidak sengaja memberi makna lain, kita belum menangkap realitas sosial itu seperti apa *ada*-nya dan tidak mungkin mengubahnya atau memberi arah seperti yang kita kehendaki atau seperti yang seharusnya. Geertz mengajak para peneliti untuk mengubah cara kerja mereka dengan “live in” –dalam arti ikut merasakan kenyataan hidup responden-respondennya yang hidup dalam era pasca kolonial yang sangat berbeda dengan medan dulu-, sehingga menemukan posisi yang sedekat-dekatnya dengan realitas dan konteks yang dihidupi sungguh-sungguh.<sup>27</sup> Mungkin dengan demikian mereka dapat mencapai ‘makna’ yang dicari. Jadi antropologi harus tidak puas hanya dengan pendeskripsian obyek-obyeknya, tetapi sedapat mungkin menyumbang bagi perwujudan (nyata) cita-cita kelompok itu.<sup>28</sup>

Sampai di sini saya setuju bahwa uraian tentang *worldview* priyayi itu dengan bantuan antropologi itu tidak boleh menjadi pengetahuan yang mandul, sekedar *mat-matan* intelektual bagi priyayi yang hidup ‘leisurely’. Tetapi betapapun ketat kerja metodologis dan presisi tujuan yang ditargetkannya, Geertz tidak bisa menyembunyikan kecenderungan menekankan ‘tahap kedua’ yang dibawa dari budayanya sendiri, yaitu institusionalisasi atau perwujudan gagasan. Saya kutip agak panjang:

---

26 Tidak kebetulan bila Geertz menutup artikelnya “Politik Makna” dengan mengutip Jakob Bruckhardt (1860), pendiri analisis tematis yang diujarkannya : “Kebenaran terakhir mengenai ciri, hati nurani, kesalahan suatu bangsa selamanya tetap rahasia.... Hanya jika karena alasan bahwa cacad-cacadnya memiliki sisi lain, di mana cacad-cacad itu muncul kembali sebagai kekhususan atau malah sebagai keutamaan..kita harus membiarkan mereka menikmati serangan celan yang menyakitkan... Bangsa itu hidup dengan atau tanpa persetujuan para teoretikus”. C.Geertz, *Politik Kebudayaan* Jogjakarta, 1992, 155. (diterjemahkan dari “Interpretation of Cultures: Selected Essays”). Pemenggalan kalimat dari saya.

27 Cara kerja baru seorang antropolog diuraikan dengan sangat konkrit dalam dunia yang telah berubah yang ikut mengubah wawasan disiplin itu sendiri, menjadi ‘bidang intelektual yang semakin cair’, dalam *After the Fact*, 199-204.

28 Op.Cit. Geertz, 170.

“Gagasan-gagasan –yang bersifat religius, moral, praktis, estetis- seperti yang tak pernah lelah ditegaskan Max Weber . . . harus dilaksanakan oleh kelompok-kelompok sosial yang kuat agar memiliki efek-efek sosial yang kuat.. Seseorang harus memuja, merayakan, membela dan memaksakan gagasan-gagasan itu.

Gagasan-gagasan itu harus diinstitutionalisasi agar dapat menemukan tidak hanya sebuah eksistensi intelektual di dalam masyarakat , melainkan, katakanlah, eksistensi material juga. Peperangan ideologis . . . mesti dilihat bukan sebagai pertentangan-pertentangan mentalitas yang berlawanan –misticisme Jawa lawan pragmatisme Sumatera . . . -, melainkan sebagai isi sebuah perjuangan untuk menciptakan sebuah struktur institusional untuk negeri itu”.<sup>29</sup>

Tekanannya pada institusi itu jelas jauh dari mentalitas ‘priyayi’, ini –sekurangnya bagi saya- agak mengejutkan. Karena makna dari mentalitas priyayi atau “feodalisme” itu sendiri nampaknya entah diandaikan entah luput dari perhatian. Mengapa dalam era yang sudah modern ini mentalitas atau *worldview* itu memiliki daya tahan (anti-body) luar biasa, begitu tahan jaman, ‘tidak lapuk oleh hujan, tidak lekang oleh panas’, dari strata atas para elit sampai kepada rakyat yang bentuk-bentuk ‘feodal’nya masih mereka akrabi? Seandainya pun dalam intinya makna itu mengalami perubahan ekspresi, mengapa kita tidak menangkap inti yang tetap bertahan itu?

Tentu secara histories dapat diterangkan bahwa antipati terhadap apa yang berbau ‘priyayi’ atau ‘feodal’ itu timbul dari dan mengikuti perubahan pikiran masyarakat Barat yang sejak 1789 menggantinya dengan ide demokrasi berdasarkan ‘liberte, fraternite dan egalite’, tetapi dengan mengajukan pertanyaan tentang ‘makna’ priyayi orang bisa mempunyai “pikiran yang bukan-bukan”.<sup>30</sup> Soalnya bukan apakah seseorang mendukung atau melawan feodalisme priyayi, apakah kita mengerti makna yang tersembunyi di balik istilah itu.

Makna itu juga bukan hanya timbul dari simbol-simbol fisik yang menjadi instrumen nostalgia akan kejayaan keraton (masa lalu), tetapi perilaku sosial dari masyarakat sendiri (masa kini) yang mendukungnya harus diperhitungkan dalam menentukan makna itu, sebab mereka sendirilah kini yang hadir sebagai simbol. Lalu unsur ketergantungan pada otoritas yang ‘hilang’, yang memungkinkan priyayi melanjutkan tradisinya dengan mengisi pengganti (surrogat) yang hampir setara dengan keraton untuk menyalurkan bakat loyalitas mereka, juga terbuka kepada ambivalensi pemaknaan: bisa positif bisa negatif. Kita di sini berhadapan dengan masalah kontinuitas makna. Dan akhirnya segi religi yang berperanan besar di masyarakat agraris (priyayi) Asia, tetapi di benua industrial Eropa terpuruk oleh kekuatan sekularisasi global, menghadapkan kita pada cara budaya memaknai nilai

---

29 Op.Cit. Geertz, 142

30 Pikiran Marc Bloch tentang ‘feodalisme’(priyayi) sebagai kategori ilmiah – dan bukan sebagai kategori histories – mempunyai dampak pada ilmu-ilmu sosial, toh belum sepenuhnya dihargai, mungkin dapat menjelaskan hal ini (dimengerti sebagai trauma Barat?). *Feudal Society*, Chicago 1961 sitat Geertz, 158.

hidup manusia sendiri: apakah mentalitas priyayi masih dapat menunjukkan daya untuk menangkal dehumanisasi seiring dengan ‘kemajuan’ yang dimotori mentalitas ilmiah rasional-sekular dengan menggeser religi dan menciptakan tatanan ekonomi kapitalis yang semakin impersonal (seperti yang diprediksikan Weber)?<sup>31</sup>

Kebudayaan pasca-kolonial, di mana kita sekarang berada, akan memunculkan banyak pertanyaan cultural yang sifatnya baru dan meninjau-kembali, bahwa dalam cara bertanya pun kita tiba-tiba disadarkan bahwa kita dalam seluruh minat dan selera kita sudah dibentuk dan dikondisikan secara lain, dengan rasionalitas, logic, presumsi dan kategori-kategori yang mungkin kurang atau tidak dapat disesuaikan dengan kenyataan yang sebenarnya, yaitu bahwa kita –seperti banyak tokoh dalam peralihan budaya-, harus berdiri tegak dalam kultur ganda, rasionalitas dan ‘irrasionalitas’ tanpa harus bersusah-payah mensinkronkannya.

#### 4. Kesimpulan

---

1. Telaah kritis atas disiplin antropologi sebagai sumber dan instrumen ilmiah untuk memahami ‘budaya’: kategori ‘dominasi’ dipertanyakan, karena perspektif antropolog sebagai seorang yang mendominasi membias obyektivitas – kategori ‘harmoni’ sebagai ciri wawasan “Timur” tidak muncul dalam pendekatan antropologi – penggarapannya diharapkan menunjang diskursus tentang ‘totalitas’ atau ‘wawasan menyeluruh’ – juga ‘mikro dan makro (kosmos)’ – kategori Timur ini terdesak oleh kategori ‘kekuatan’, “dominasi”, “oposisi”, dsb. Dan tidak mudah mengambil kembali tempatnya – merupakan PR bagi antropologi baru.
2. Dipakai metoda Denys.Lombard tentang ‘sejarah mentalitas’ – adanya ‘nebula-nebula’ yang saling menyelubungi realitas sosial – *nebula* dengan fase-fase historisnya nampak dalam pendukung-pendukung mentalitas: keraton – priyayi – rakyat. - pembauran ketiganya melahirkan mentalitas sekarang – berdasarkan lingkungan mentalitas: lingkungan ekonomi agraris, niaga dan ekonomi modern/‘jasa’.
3. “Keraton” sudah menjadi arkais, masuk sejarah dan menjadi ‘mitos’ – kekuatannya tidak sekedar terjemahan ‘power’, tetapi daya pengaruh, inspirasi, acuan hidup dan fantasi – inilah arti ‘budaya’. – bentuk keraton telah masuk dalam dunia ‘simbol’ – intinya: kehadiran daya ilahi yang diyakini mempersatukan alam semesta lewat ‘tatanan’ dalam kesatuan kosmis, diwujudkan dalam diri raja/keraton sebagai symbol pemegang kuasa yang tidak terpilah – diri raja juga merupakan watak alam semesta – wawasan ini menjadi ‘religi istana’ yang lewat mistik dan symbol menjadi ‘religi populer’, disharing oleh semua orang (kesulitan metodologis: antropologi sendiri sekarang sudah sekular dan sulit memahami apa yang ‘religius’)
4. Dunia simbol dalam literature Jawa: kualitas raja “*Gung binathara*’ – kualitas kesejahteraan wilayah ‘*tata tentrem*’ dsb. sebagai tujuan – sumber kekuatan ‘*astabrata*’ - dapat ditransfer ke semua orang – tokoh *Semar*.

---

31 Schroeder, 146.

5. “Priyayi” sebagai reinkarnasi mentalitas keraton – asal usulnya orang dekat – prinsip ketergantungan – situasi historis: ‘hamba yang tak bertuan’ – tuan baru (kolonial) tidak dapat menggunakannya di bidang ekonomi karena mentalitas ‘spiritual’nya – timbulnya elit-elit baru yang independen – ketegangan dalam mentalitas antara kekuatan luar dan ‘dalam’ – mistik sebagai independensi – juga sebagai dasar yang merangkum – menjadi ‘religi batin’
6. Pengetrapan dalam bidang ekonomi: nampak dalam ‘ritual bisnis’ – ciri-ciri bisnis priyayi
7. Mengapa mentalitas demikian ini mungkin? – analisis Weber tentang *worldview* – sebagai daya untuk survive – parallel dengan sejarah Eropa abad 18-19: *worldview* agama kristen sesudah Revolusi – istilah ‘konservatif – ciri-ciri priyayi parallel dengan konservatisme, sekte, gnostik .
8. Fazit: bukan soal mendukung atau melawan mentalitas priyayi/feodal, tetapi mencari apa makna sebenarnya.

## BIBLIOGRAFI

---

- B. Wiwoho dkk. (penyunting), *Kepemimpinan Jawa*, Jakarta 1998  
 Clifford Geertz, *Politik Kebudayaan*, Yogyakarta 1992  
 —————, *After the Fact*, Yogyakarta 1999  
 Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, jilid I-III, Jakarta 1996  
 F. Magnis-Suseno, *Wayang dan Panggilan Manusia*, Jakarta 1995  
 G. Moedjanto, *Konsep kekuasaan Jawa*, Yogyakarta 1987/2002  
 Hans Antloev-Sven Cederroth, *Kepemimpinan Jawa*, Jakarta 2001  
 Niels Mulder, *Ruang Batin*, Yogyakarta 2001  
 —————, *Pribadi dan Masyarakat di Jawa*, Jakarta 1996  
 Paul Stange, *Politik Perhatian*, Yogyakarta 1998  
 Ralph Schroeder, *Max Weber tentang Hegemoni Sistem Kepercayaan*, Yogyakarta, 2002



# MISTISISME JAWA

## PERSPEKTIF FENOMENOLOGI AGAMA

### Suatu Perbandingan antara Mistisisme Jawa, Hindu Dan Islam

**Yohanes Murjiyono**  
*STFT Widya Sasana, Malang*

---

#### **Abstract:**

Javanese mysticism began before the coming of Moslem and Hinduism. The Javanese people believe in the spirit of ancestors. In its history, Javanese mysticism could not help but being influenced by Hinduism and Islam. The fact that it has been influenced by religions shows that Javanese mysticism appears richer. It is expressed in the idea of universe, human being and their relationship with The Holy. This study tries to grasp the thesis that pure Javanese mysticism is not there. Rather, Javanese Mysticism in this time is a more fusion of Javanese culture, Hinduism and Islamic Mysticism. This would be, in this article, the basis of inclusive point of view in modern Javanese society.

**Keywords:** Mistik, Yang Ilahi, kesatuan Jiwa, kebahagiaan

---

---

Pada tahun 1933 Profesor G. Van der Leeuw menerbitkan buku, *Phänomenologie Religion* yang kemudian menjadi terkenal sebagai salah satu model pendekatan fenomenologi untuk masalah agama. Sejak saat itu banyak buku tentang fenomenologi agama diterbitkan. Menurut C.J. Bleeker fenomenologi agama merupakan cabang dari Ilmu Perbandingan Agama yang mengkaji obyek dengan cara membandingkan gejala-gejala dari berbagai agama menurut bidang-bidang yang sama misalnya cara penerimaan, doa-doa, upacara penguburan dan sebagainya. Sedangkan menurut Rafaelle Pettazoni fenomenologi agama bertugas mengkoordinasi data agama, menetapkan hubungan-hubungan yang ada dan mengelompokkan fakta agama menurut hubungan tersebut.<sup>1</sup> Dari dua definisi ini kita bisa mengartikan bahwa fenomenologi merupakan bagian dari disiplin ilmu perbandingan agama yang bertugas menyusun dan menggolongkan fenomena religius yang sama dalam golongan yang lebih besar. Obyek dari fenomenologi agama adalah gejala-gejala keagamaan dan gambaran religius yang berhubungan dengan ruang, waktu, benda anorganis, makhluk hidup, manusia dan masyarakat.<sup>2</sup>

Metode yang dipakai dalam mengkaji fenomena Mistisisme Jawa ini adalah metode komparatif artinya studi tentang gejala-gejala yang berbeda dari kelompok fenomena untuk secara analitis menentukan faktor-faktor yang membawa kesamaan dan perbedaan-perbedaan dalam pola khas dari tingkah laku, sekaligus memunculkan

- 
1. Mariasausai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1995, hlm. 6.
  2. Dari catatan Kuliah Ilmu Perbandingan Agama yang diberikan oleh Rm Donatus Sermada, MA, SVD.

kan dan mengklasifikasi bukan hanya faktor kausal tentang timbulnya dan berkembangnya fenomena melainkan juga pola-pola interrelasi dalam dan antara fenomen-fenomen tersebut. Fenomena religius yang analog ditempatkan berdampingan satu sama lain dan didefinisikan struktur yang dimiliki dengan jalan membandingkannya. Fakta dan fenomena yang sama dikelompokkan dalam kelompok yang sama supaya diperoleh arti dari fenomena tersebut.<sup>3</sup> Sebagai perbandingan di sini diambil fenomena yang terdapat dalam mistisisme agama Hindu dan Islam karena dalam perjalanan sejarah kedua agama tersebut dekat dengan Mistisisme Jawa.

Tulisan ini bertujuan melihat sejauh mana kaitan antara Mistisisme Jawa dengan mistisisme yang terdapat dalam agama Islam dan agama Hindu, meliputi persamaan dan perbedaan di antara keduanya. Dari persamaan dan perbedaan ini selanjutnya dapat dilihat pengaruh kedua agama tersebut terhadap praktik Mistisisme Jawa.

## 1. Mistisisme

---

Mistisisme berasal dari bahasa Yunani, *mysterion*, dari kata *mystes* (orang yang mencari rahasia-rahasia dari kenyataan)<sup>4</sup> atau *muein* (tinggal dalam keheningan). Dalam zaman Neoplatonis mistik diartikan sebagai kontemplasi tanpa kata-kata.<sup>5</sup> Istilah mistisisme digunakan pertama kali oleh Dionisius Areopgita sebagai teknik *Via Negativa* (jalan negatif untuk mendekati Yang Ilahi yang sama sekali transenden). Umumnya mistisisme dimengerti sebagai suatu pendekatan spiritual dan nondiskursif kepada penyatuan jiwa dengan Yang Ilahi atau apa saja yang dipandang sebagai realitas sentral dari alam raya. Jika realitas ini dipandang sebagai Allah maka pendekatannya ialah kebatinan, menjauhi dunia keramaian menuju persekutuan dengan realitas yang transenden tersebut. Mistisisme ini disebut dengan mistisisme introvet atau mistisisme kebatinan, tetapi jika subyek merasakan kesatuan dengan alam semesta atau dengan semua yang ada maka mistisisme ini disebut mistisisme ekstrovvet.

Menurut William James ada empat ciri yang menunjukkan bahwa pengalaman itu disebut pengalaman mistik<sup>6</sup>. *Pertama*, pengalaman tersebut sulit untuk dikomunikasikan. Seorang yang mengalami pengalaman mistik merasa kesulitan untuk mengkomunikasikannya kepada orang lain. Ungkapan-ungkapan untuk mengkomunikasikannya biasanya berupa simbol-simbol misalnya mimpi, cahaya, penampakan dan sebagainya. Kata-kata atau rasio manusia sulit untuk menjelaskan

---

3. Mariasausai Dhavamony, *Op.Cit.*, hlm. 40.

4. Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996, hlm. 652.

5. Miercea Eliade (edt.), *Encyclopedia of Religion*, jilid 10, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, hlm. 245.

6. *Ibid*, hlm. 246.

fenomena ini dengan memuaskan. *Kedua*, pengalaman mistik ini sulit untuk diteoriakan karena pengalaman ini bersifat unik dan milik perorangan yang bersifat pribadi. Namun walaupun demikian pengalaman itu sungguh nyata dan dapat dimengerti oleh orang yang mengalaminya. Ciri yang *ketiga* ialah pasifitas, artinya pengalaman ini dialami oleh subyek secara cuma-cuma, hanya dengan diam saja tanpa suatu aktivitas. Penerima diam dan mendengarkan apa yang dialaminya, biasanya dalam keadaan antara sadar dan tidak sadar. Peran rasio dalam keadaan ini tidak terlalu penting. Di sini yang penting ialah totalitas individu dalam mengalami peristiwa tersebut. *Ciri yang terakhir* dari pengalaman mistik adalah dampak yang menyeluruh dalam hidup seseorang. Karena pengalaman ini sungguh mendasar bagi kesadaran seseorang maka peristiwa ini mampu mengubah hidupnya. Setelah mengalami peristiwa mistik, dia mengalami perubahan tingkah laku menjadi lebih saleh dari sebelumnya.

Hampir setiap agama mempunyai pengalaman mistik seperti ini. Pengalaman mistik dari tiap agama berbeda-beda sesuai dengan keyakinan yang ia percayai, misalnya *mistik tentang diri* (Hindu), *mistik kekosongan* (Budha), *mistik imajinasi* (Kristen), *mistik cinta* (Kristen modern dan Sufisme) dan *mistik eskatologis* (Yahudi). Tentang cara dipakai untuk sampai pada pengalaman mistik itu bervariasi tergantung dari aliran yang dianutnya, misalnya dengan meditasi, menyiksa diri, mengulang-ulang mantra dan sebagainya.

## 2. Mistisisme Jawa

---

Setelah melihat arti mistisisme secara umum kita akan melihat fenomena yang ada dalam Mistisisme Jawa. Mistisisme Jawa juga disebut dengan Kebatinan atau *Kejawen*. Kebatinan berasal dari kata batin, dalam bahasa Arab berarti dalam, di dalam hati tersembunyi penuh rahasia. Clifford Greez mengartikan batin ini sebagai “wilayah dalam dari pengalaman manusia”.<sup>7</sup>

Secara historis, kebatinan atau Mistisisme Jawa berkembang sejalan dengan perkembangan kebudayaan Jawa terutama di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Kepercayaan asli orang Jawa adalah animisme. Mereka percaya pada jiwa orang yang sudah meninggal<sup>8</sup>. Kepercayaan ini mereka wujudkan dalam *Selamatan*.<sup>9</sup> Orang Jawa mengadakan *selamatan* untuk saudara yang sudah meninggal pada tiga, tujuh, empat puluh, seratus atau seribu harinya. Kira-kira pada abad ke-5 datangnya pengaruh Hindu. Mula-mula di Jawa Barat, kemudian berkembang di Jawa Tengah

---

7. Niels Mulder, *Mistisisme Jawa*, Yogyakarta: Lkis, 2001, hlm. 39.

8. Anonim, *Javanese Mystical Movement*, dalam <http://www.xs4all.nl/~wichm/javmys1.html>

9. Selamatan adalah sebuah acara makan komunal religius di mana para tetangga ditambah beberapa kerabat dan handai taulan. Tujuannya adalah mencapai keadaan selamat yaitu sebuah keadaan di mana peristiwa-peristiwa mengikuti alur yang ditetapkan dengan mulus dan tak satu pun kemalangan menimpa siapa saja termasuk arwah leluhur yang sudah meninggal. Niels Mulder, *Op.cit.*, hlm 92.

dan berbaur dengan kepercayaan penduduk asli. Di zaman kerajaan Majapahit (1293-1528) sinkretisme nampak sangat menonjol. Agama-agama Siwa, Wisnu dan Budha Mahayana hidup berdampingan secara damai. Minat orang pada dunia mistik berkembang dalam masa ini. Mereka menyebut sebagai *Ilmu Tua* atau *Ilmu Kesempurnaan*. Pada zaman ini banyak muncul kitab-kitab mistik yang terkenal antara lain Kitab Kakawin (tembang/nyanyian) *Nirathaprakerta* (1459); Kitab kakawin *Dharmacunya* (1382) yang memuat mistik Gunung Meru; dan Kitab Kakawin *Dewaruci*.<sup>10</sup>

Pengaruh Islam di Jawa muncul pada abad ke-15 melalui Sumatra dan Malaka. Pada masa ini Panembahan Senopati (1586-1601), pendiri Dinasti Mataram II, mengagungkan Islam namun masih memperhitungkan ramalan nasib para nujum dan berbhakti pada penguasa gunung dan lautan. Kitab-kitab mistik yang muncul pada zaman ini terpengaruh oleh kebatinan Islam yang berkembang pada masa itu, misalnya Kitab *Suluk Sukarso* yang memuat gambaran alegoris mistis tentang pelayaran dari Al Assuluk. Di Surakarta muncul kesusastraan yang merupakan gubahan karangan kuno dalam bentuk *sekar* (tembang) *Macapat* yang bersifat mistis, Kitab *Dewa Ruci Djarwa* oleh Kiai Jasadipura II. Pada Abas ke-19 muncul *Serat Wirit* tulisan Ng. Ranggawarsito, seorang pujangga istana Surakarta. Di sini digambarkan macam-macam aliran kebatinan di Jawa. Juga muncul Kitab *Wedhatama* karya G.G.P.A.A. Mangkunegara IV yang berisi ajaran-ajaran kebatinan. Dan setelah Indonesia lepas dari penjajahan Belanda, aliran-aliran mistik berkembang pesat dan keberadaan aliran kebatinan ini diakui oleh negara Indonesia dalam pasal 29 UUD 1945.<sup>11</sup>

Pada dasarnya Mistisisme Jawa merupakan upaya individual, sebagai pencarian tunggal seorang manusia yang menghendaki penyatuan kembali dengan asalnya, yang mencita-citakan pengalaman penyingkapan rahasia keberadaan atau pelepasan dari segala ikatan duniawi seperti digambarkan dalam Kitab *Dewa Ruci*.<sup>12</sup> Dikisahkan Bima (salah satu dari Pendawa) sedang mencari hakikat kehidupan. Dia mengarungi samudera dan bertemu Dewaruci di dasar samudera. Kemudian dia diminta masuk ke dalam telinga Dewaruci. Ini melambangkan bahwa kesejatan hidup tidak dicari di luar tetapi di dalam dirinya. Seorang mistikus, seperti Bima dalam cerita ini, hendaknya mencari arti dari kehidupan ini dengan masuk ke dalam dirinya sendiri dalam kesunyian untuk sampai pada pemahaman dan penyingkapan *kasunyatan* (kebenaran).

Dalam perjalanan mencapai *kasunyatan* itu seorang mistikus harus melakukan empat tahap mulai dari luar menuju ke dalam. Tahapan paling rendah yaitu *sarengat* atau *syariah*. *Sarengat* atau *syariah* merupakan usaha mengindahkan dan hidup menurut aturan atau pranata hukum serta kewajiban terutama berbhakti dan memuliakan yang lebih tua, guru atau raja dalam kesadaran untuk memuliakan

---

10 Sularso Sopater, *Mengenal Pokok-Pokok Ajaran Pangestu*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987, hlm. 10.

11 H. Ridin Sofwan, *Menguak Seluk Beluk aliran Kebatinan*, Semarang: Aneka Ilmu, 1999, hlm.4.

12 Niels Mulder, *Op.Cit.*, hlm. 41.

“Tuhan”. Tahap berikutnya yaitu masuk lebih dalam dan lebih mistis, disebut dengan *tarekat*, di mana orang menyadarkan diri atas perilaku yang dipaparkan pada tahap pertama. “Tuhan tidak ditemukan di Mekah melainkan di dalam hati”. Tahap ketiga ialah *hakikat*, yaitu perjumpaan dengan kebenaran. Inilah pengabdian paling maju dari pengabdian kepada “Tuhan”, pemahaman mendalam bahwa satu-satunya cara untuk mengada adalah menjadi hamba “Tuhan” sehingga kehidupan pribadi menjadi *laku* (menyesuaikan dan sejalan dengan hidup). Dalam tahap ini ibadah dan ritual keagamaan kehilangan maknanya. Dan tahap tertinggi adalah *makripat*, saat tujuan menyatunya hamba dengan “Tuhan” tercapai (*Manunggaling Kawula Gusti*). Jiwa individu (*jagad cilik*) berbaur dengan jiwa universal (*jagad gedhe*). Pada titik ini sang pelaku tersebut bercahaya seperti sinar bulan purnama, kehadirannya memperindah dunia dan mengilhami orang lain. Ia menjadi wakil “Tuhan” di bumi.<sup>13</sup>

Jalan mistik ini ditempuh dengan cara bertapa (*asketisme*) yang terdiri dari puasa, ibadah, berpantang hubungan seksual, meditasi, tidak tidur sepanjang malam, berjaga di kuburan orang sakti atau menyepi di gunung atau gua (*nenepi*= menyepi). Tujuannya adalah penyucian diri agar mencapai *samadi*, suatu keadaan konsentrasi terlepas dari dunia, terbuka pada tuntunan Ilahi, terbuka pada misteri kehidupan dan mengungkapkan asal (*sangkan*) tujuan (*paran*) dari ciptaan (*dumadi / titah*). Karena jalan seperti ini merupakan jalan yang berat dan berbahaya maka seseorang yang ingin melakukannya diharapkan menggabungkan diri dengan seorang *guru*, seorang master yang dipandang sudah jauh meniti jalan mistiknya dan bersedia menuntun orang lain dalam meraih *ngelmu* (pengetahuan esoteriknya) agar tidak salah arah dan justru dipengaruhi oleh kekuatan jahat yang dapat merusak dirinya. Kebanyakan guru mistik mementingkan keaslian wahyu atau pemahaman intuitif seraya menyangkal pengetahuan dari buku atau tradisi. Hal ini menyebabkan kebanyakan aliran ini tidak mampu bertahan lama setelah kematian para pendiri karena mereka menyangkal pengaruh tradisi yang diturunkan dan pengetahuan yang didapatnya jarang dituliskan. Seorang guru harus mempunyai sifat tertentu jika ingin menarik pengikutnya. Ia harus dikenal maju dalam mistisisme dan mempunyai wahyu, menyandang pancaran misteri dan pengetahuan, punya ketenangan jiwa dan tampil sebagai sosok bapak sejati bagi para pengikutnya.

Aliran kebatinan pada dasarnya adalah sekolah bagi individu yang ingin menapaki jalan mistisisme, merupakan sebuah pengembangan manusia yang menekankan sisi dalam, perasaan intuitif atau rasa dan ketenteraman hati. Metode yang dipakai ialah *sujud* (menundukkan diri di hadapan “Tuhan”) artinya menyerahkan diri pada kehendak “Tuhan.”<sup>14</sup> Biasanya dengan duduk diam dan mengulang-ulang nama “Tuhan.”

Masing-masing aliran memberikan ajaran yang berbeda-beda tentang Yang Ilahi, alam, manusia dan etika. Sebagai contoh Aliran Pangestu (*Paguyupan Ngesti Tunggal*/ Kelompok yang mencari penyatuan dengan Yang Ilahi) berkeyakinan

---

13. *Ibid*, hlm, 43.

14. *Ibid*, hlm 49.

bahwa Tuhan adalah satu, telah ada sebelum penciptaan, tidak terikat waktu dan tempat, bukan lelaki dan bukan perempuan, tidak dilahirkan maupun melahirkan, tiada bentuk tiada warna, tidak ada yang bisa disifatkan padanya. Ia mengatasi segala pengetahuan dan meliputi segala sesuatu.<sup>15</sup> Aliran ini melihat alam terbagi menjadi dua yaitu *alam gaib* dan *alam lair*. *Alam gaib* adalah alam yang tidak bisa dilihat dengan mata telanjang, tidak bisa dikenal dengan penginderaan. Sedangkan *alam lair*, sebaliknya, adalah *alam kewadangan*, *alam nyata*, atau *alam padang*. Alam lair ini dibedakan menjadi dua yaitu alam besar (makrokosmos = alam semesta = *jagad gedhe* = dunia) dan alam kecil (mikrokosmos = jagad cilik = manusia).<sup>16</sup> Untuk ajaran tentang manusia pada dasarnya semua aliran mengakui bahwa manusia adalah makhluk (*titah*) “Tuhan”. Keberadaan manusia di dunia ini karena diciptakan oleh Tuhan. Ajaran tentang manusia ini menjadi titik sentral dari aliran kebatinan. Mereka ingin mendalami apa yang disebut dengan *sangkan paraning manungso* (asal dan tujuan manusia) karena keselamatan manusia tidak hanya di dunia tetapi juga kebahagiaan hidup setelah mati. Dalam beberapa aliran kebatinan ada ajaran etika yang hampir sama.<sup>17</sup> Mereka menyebut *uger-uger ngaurip* (pedoman hidup manusia) yang meliputi *sapta sila* antara lain: *Sabar* (lapang dada), *Eling* (ingat akan tindakan baik), *narimo* (puas dengan bagiannya), *welas* (menolong orang yang kesusahan), *asih* (memberi orang yang kekurangan), *ikhlas* (merasa segala sesuatu adalah milik Tuhan, bukan miliknya) dan *percaya* (yakin adanya Tuhan). Tingkah laku yang benar adalah *doyo prayogo* (sopan santun), *tepo seliro* (tenggang rasa), *empan papan* (tahu menempatkan diri), *roso rumongso* (tahu diri).

Demikianlah gambaran fenomena yang ada dalam Mistisisme Jawa. Selanjutnya kita akan melihat fenomen yang ada dalam kedua agama yang dalam perjalanan sejarah hidupnya berdampingan dengan kebatinan yaitu mistisisme dalam agama Hindu dan Islam.

### 3. Mistisisme dalam Agama Hindu

---

Mistisisme dalam agama Hindu nampak dalam praktek Yoga. Yoga bukan hanya menjadi bagian dari salah satu aliran kerohanian India namun merupakan keseluruhan pengalaman Hindu yang beraneka ragam bentuknya.<sup>18</sup> Yoga merupakan kesatuan mistik jiwa manusia dengan roh universal. Yoga berarti juga latihan fisik dan mental yang dijalankan untuk mencapai kesatuan tersebut. Latihan ini dibuat untuk menolong orang mencapai ekstase mistik. Latihan ini juga mendorong orang memiliki kekuatan adikodrati.<sup>19</sup> Puncak dari konsentrasi penuh ini disebut

---

15. H. Ridin Sofwan, *Op.Cit.*, hlm. 29.

16. *Ibid*, hlm. 50.

17. *Ibid*, hlm. 60.

18. Mariasusai Dhavomaony, *Op.Cit.*, hlm. 278.

19. Loren Bagus, *Op.Cit.*, hlm. 1186.



samadhi yang berarti konsentrasi tinggi. Konsentrasi tinggi ini dibedakan menjadi beberapa bentuk. Jika orang mencapai keadaan ini dengan bantuan objek atau gagasan maka disebut *enstasis yang bisa-dibedakan (differentiated enstasis)*. Di sini semua fungsi mental dihentikan, kecuali dipakai untuk merenungkan obyek. Sedangkan bentuk yang kedua yaitu *enstasis tak terbedakan (undifferentiated enstasis)*, terjadi jika tak ada aspek “yang lain”, seluruhnya adalah kesadaran penuh mengenai “yang ada”. Kesadaran akan lenyap dan seluruh rangkaian mental disingkirkan. Inilah yang dinamakan *ruptus* (ekstasis). Dalam keadaan kesadaran memperoleh pewahyuan langsung mengenai jati diri yang rohani (*purusha*), jati diri sepenuhnya dibebaskan dari penderitaan dari eksistensi dan kelahiran kembali. Melalui pencerahan semacam ini seorang yang melakukan Yoga dapat mengalami pembebasan jiwa (*kaivalya*) dari pengaruh materi (*prakrti*).

Jenis mistisisme yang kedua yang berkembang di India ialah mistisisme nondualis. Jenis ini sudah menemukan bentuknya dalam kitab-kitab Upanishad. Mistisisme ini meyakini bahwa kesadaran bukanlah mengenai yang di dalam ataupun di luar atau kedua-duanya, tak bisa dirasakan, tanpa tanda yang membedakan, tanpa terpikirkan, tak dapat digambarkan. Hakikatnya adalah keyakinan yang kuat akan dirinya sendiri, membawa seluruh perkembangan ke tujuannya, tenang tanpa dualitas. Makna sentral aliran ini adalah apabila orang mencapai taraf ini ia akan menyadari bahwa sesungguhnya ia *adalah* Yang Mutlak; ialah Yang Ilahi, di mana Tuhan hanyalah merupakan emanasi yang pertama dan sifatnya setengah khayal, karena Tuhan bertindak dalam dimensi waktu maka ia sendiri tentunya merupakan manifestasi khayal dari Yang Mutlak. Tiada yang bisa dikenali kecuali Yang Tunggal.<sup>20</sup>

Jenis mistisisme Hindu yang ketiga lebih bersifat teistis. Pengalaman dari jenis ini tersusun atas dasar cinta dari dan persatuan dengan Tuhan. Jenis ini terdapat dalam Kitab *Bhagavadgita*. Tujuan manusia bukan lagi keterpisahan (isolasi) total dari hakikat dirinya yang berpartisipasi dari cinta Tuhan yang lain dari dirinya. Cinta Tuhan merupakan tujuan sejati agama. Cinta Tuhan berakhir dengan keikutsertaan yang dirasakan jiwa dalam keberadaan mutlak dari Tuhan. Perwujudan cinta Tuhan inilah yang menjadi tujuan mistisisme teistis ini. Manusia menyerahkan diri secara utuh kepada tindakan Ilahi tanpa kehilangan dirinya. Kontemplasi dalam aliran teistis ini dimengerti sebagai persekutuan. Manusia akan sedemikian bersatu dengan Tuhan sehingga tak pernah memanggil Tuhan dan Tuhan tak pernah meninggalkan manusia. Dan mereka akan mengalami Tuhan dalam segala sesuatu. Jati diri dalam cinta tidak hancur melainkan menjadi cara ada yang lebih tinggi.

Mistisisme Hindu melihat alam yang kelihatan ini merupakan alam *maya* (tidak asli), di dalamnya penuh dengan penderitaan, alam yang sesungguhnya adalah alam kemuliaan (*mokhsa*).<sup>21</sup> Seseorang harus berusaha mencapai kelepaan dari ketidakteraturan dunia ini agar dapat merasakan kebahagiaan. Mereka juga percaya bahwa hidup ini akan terulang lagi pada waktu berikutnya. Waktu dimengerti

---

20. Mariasusai Dhavamony, *Op.Cit.*, hlm. 282.

21. Miercea Eliade. *Op.cit.*, hlm248.

secara siklis. Jiwa orang yang meninggal akan bereinkarnasi. Mengenai bentuk apa yang akan dialami itu tergantung dari hidup sebelumnya. Kalau hidupnya baik maka kelak ia pun akan menjadi makhluk yang lebih mulia dari zaman sekarang ini. Di sinilah etika Hindu terungkap. Setiap orang mempunyai *karmanya*<sup>22</sup> sendiri. Setiap tindakan suci mendatangkan hasil atau “buah” yang sepadan. Seorang yang baik mempunyai (*punya*) berkat (*karma*) yang baik begitu pula sebaliknya. Dan seorang Mistikus Hindu mempunyai tugas menjalankan *dharm*a agar secara bertahap mencapai kesucian (*mokhsa*) dengan berbuat baik kepada orang lain.

#### 4. Mistisisme dalam Agama Islam

---

Dalam agama Islam mistisisme erat kaitannya dengan gerakan Sufisme.<sup>23</sup> Dalam arti luas sufisme dapat dideskripsikan sebagai interiorisasi dan intensifikasi dari keyakinan Islam. Kaum Sufi memandang dirinya sebagai Muslim yang memperhatikan sungguh-sungguh seruan Allah untuk menyadari kehadiran-Nya baik di dunia ini maupun dalam diri mereka. Mereka cenderung menekankan hal-hal batiniah di atas hal-hal lahiriah, kontemplasi di atas tindakan, perkembangan spiritual di atas aturan hukum dan pembinaan jiwa di atas interaksi sosial. Tokoh sufisme yang terkenal ialah Al-Ghazali (1059-1111).

Kaum Sufi melihat Allah sebagai satu-satunya yang kekal. Mereka berpaling kepada Allah dengan mengesampingkan segala ciptaan. Mereka menyangkal diri dan menyerahkan diri secara total kepada Allah. Mereka percaya bahwa tak satu pun orang yang bisa selamat tanpa menghancurkan jati dirinya dalam pengurbanan lewat puasa, penderitaan lama dan bekerja keras agar bisa dipersatukan dengan Allah dalam estase cinta timbal balik. Allahlah yang mempunyai inisiatif sedangkan jiwa manusia hanya berpasrah pada kebaikannya.<sup>24</sup>

Untuk mencapai penyatuan diri dengan Allah ini seorang Sufi melakukan zikir (*dzikir*). Zikir (ingat, mengingat) merupakan konsep sekaligus praktek meditasi. Al-Quran mengkaitkan zikir dengan shalat lima waktu, berpuasa pada bulan Ramadhan maupun memberikan sedekah kepada orang yang kekurangan. Dalam praktik zikir, Sufi menunjuk pada nama Tuhan atau ayat-ayat Al-Quran yang diucapkan berulang-ulang. Zikir ini menjaga Sufi agar tidak berhenti pendakian mistisnya, tidak panik, atau berperilaku tidak pantas ketika mengalami peristiwa mistis (*ahwal*).

- 
22. Dari Sanskerta *kri* yang berarti perbuatan atau tindakan. Itu berarti struktur kehidupan seseorang sebagai hasil atau akibat perbuatan-perbuatannya dalam kehidupan sebelumnya. Oleh karena itu, pandangan ini memerlukan reinkarnasi. Loren Bagus. *Op.cit.*, hlm392.
  23. Sufisme dari kata shufi yang berarti seorang yang berbusana wol. Dalam abad ke delapan, kata tersebut kadang-kadang diterapkan terhadap Muslim yang cenderung asketisnya mendorong mereka untuk mengenakan pakaian wol yang kasar dan tidak nyaman. Secara bertahap istilah ini menunjukkan suatu kelompok yang membedakan diri dari yang lain dengan cara menekankan ajaran-ajaran dan praktik khusus dari Al-Quran dan Sunah. John L. Esposito, *Ensiklopedi Dunia Islam Modern* Jilid 5, Bandung: Mizan, 2001, hlm. 206.
  24. Mariasuasai Dhavamony, *Op.Cit.*, hlm. 286.

Bagi Abu Hamid Al-Ghazali, zikir berarti membersihkan hati sehingga hati menjadi cermin yang merefleksikan sifat-sifat Tuhan, Zikir berarti sirnanya ego karena menyatu dengan Tuhan (berakhirnya *fana*). Pada titik ini tidak ada zikir lagi karena tidak ada lagi kesadaran akan yang lain atau diri. Zikir biasanya dilakukan di tempat ziarah, atau makam wali (tokoh Sufi).<sup>25</sup> Para sufi biasanya membentuk kelompok dalam melakukan praktik sufinya. Kelompok ini disebut *Thriqah*, yang berarti jalan atau cara. Di seluruh dunia ini kelompok atau Tarekat Sufi sangat beraneka ragam ini. Rentangnya mulai dari tarekat sederhana berupa serangkaian kegiatan pemujaan hingga organisasi antar wilayah yang amat besar dengan struktur yang didefinisikan secara hati-hati. Dalam seluruh tarekat sufi terdapat kegiatan ritual sentral yang melibatkan pertemuan-pertemuan kelompok secara teratur untuk melakukan doa, syair dan ayat-ayat pilihan dari Al-Quran. Pertemuan-pertemuan ini lazim digambarkan sebagai tindakan “mengingat Allah” atau zikir. Selain itu kegiatan pemujaan harian bagi para pengikutnya juga ditetapkan, sebagaimana kegiatan lain seperti meditasi khusus, asketisme dan pemujaan. Pendiri tarekat merupakan pembimbing ritual bagi seluruh pengikut dalam tarekat, yang mengucapkan sumpah setia khusus kepadanya sebagai *syaikh* atau guru mereka. Dengan berlanjutnya tarekat, catatan mengenai penerusan ritual ini akan terpelihara dalam suatu rangkaian keturunan spiritual yang disebut silsilah yang menyatakan bahwa orang mengambil tarekat dari seorang *syaikh*, yang mengambilnya dari *syaikh* lain dalam garis yang berlanjut mundur hingga ke pendirinya, dan kemudian biasanya dari pendiri ke Nabi Muhammad.<sup>26</sup>

Di Indonesia para sufi ini turut berperan dalam memberikan legitimasi politik. Gagasan-gagasan sufi juga tampak dalam historiografi misalnya dalam *Tambo*, cerita-cerita rakyat Minangkabau yang menggambarkan penciptaan dari cahaya Muhammad dan menempatkan gagasan keserasian antara individu dan masyarakat dan alam semesta yang dieskpresikan sebagai adat. Di Jawa sufi yang terkenal adalah *Wali Songo*.

Dalam dunia sufi, alam dan seisinya disubordinasikan kepada Allah. Manusia dan alam ini merupakan ciptaan Allah. Oleh karena itu untuk dapat bertemu dengan Allah jangan terpaut pada ciptaan. Tujuan tertinggi dari kehidupan adalah persekutuan mistik individual dengan Allah yang menuntut pengasingan dari kehidupan duniawi.<sup>27</sup>

#### 4. **Kajian Fenomenologis Hubungan Mistisisme Jawa dengan Mistisisme Hindu dan Islam.**

---

Setelah melihat fenomena dalam Mistisisme Jawa, Hindu dan Islam sekarang kita akan membandingkan fenomena yang ada dalam mistisisme tersebut baik yang sama maupun yang berbeda di antara ketiganya untuk memperoleh gambaran

---

25. John Esposito, *Ensiklopedi Dunia Islam Modern*. Jilid 6, Op.Cit. hlm 197

26. John Esposito, *Ensiklopedi Dunia Islam Modern*. Jilid 5, Op.Cit. hlm. 215

27. Loren Bagus, *Op.Cit.*, hlm 1056

hubungan dan karakteristik dari masing-masing fenomena. Dalam perjalanan sejarah Mistisisme Jawa ini banyak mengalami perjumpaan dengan agama Hindu dan Islam. Hal ini tentunya mempengaruhi praktek dan konsep-konsep yang ada dalam Mistisisme Jawa. Dalam membandingkan fenomena mistik tersebut kita akan melihat beberapa pokok antara lain: apa yang disebut dengan mistisisme itu sendiri menurut Jawa, Hindu dan Islam, siapa yang disebut mistikus, bagaimana cara mencapai keadaan mistik, sistem kepercayaan, dan bagaimana konsep mereka tentang Tuhan, manusia dan alam semesta.

Di antara Kebatinan, Hindu dan Islam terdapat kemiripan tentang konsep mistisisme. Mereka mengakui bahwa mistisisme adalah usaha untuk mendekatkan diri kepada Realitas Tertinggi. Mistisisme ini merupakan jalan untuk mencapai kebahagiaan seperti dalam Kebatinan Jawa dikatakan bahwa praktik kebatinan adalah upaya berkomunikasi dengan realitas tertinggi; sebagai sebuah cabang pengetahuan yang mempelajari tempat manusia di dunia ini dan semesta. Ia didasarkan pada ketunggalan sejati seluruh realitas. Kebatinan adalah jalan bagi orang Indonesia dalam menggapai kebahagiaan.<sup>28</sup> Dalam agama Hindu terdapat tiga pandangan dari aliran yang berbeda, yang pertama mengatakan bahwa mistisisme adalah usaha untuk mencapai apa yang disebut *samadhi* yaitu konsentrasi penuh dari budi, penyerapan total. Pada keadaan ini kesadaran dipenuhi dengan intuisi langsung dan total mengenai Sang Ada. Ia dibersihkan dari isi inderawi maupun intelektual. Jati diri memperoleh kebebasan dan otonomi serta mengkontemplasikan dirinya sendiri. Tujuan dari praktek Yoga adalah memisahkan roh dari materi dan hal ini merupakan kebahagiaan terakhir. Keselamatan berarti lepasnya jiwa secara definitif dari materi dan kembali ke keadaan bebas, imortalitas, kedamaian yang merupakan kebahagiaan sempurna itu sendiri. Dalam aliran yang kedua melihat mistisisme sebagai jalan menuju nondualitas yaitu taraf di mana ia sendiri adalah Yang Mutlak, dialah Yang Ilahi, Yang Tunggal. Inilah kebenaran yang disaksikan oleh semua mistikus. Sedang dalam aliran yang ketiga lebih bersifat teistis. Mistisisme adalah upaya untuk membebaskan jiwa dari hal-hal yang bersifat material, mental dan afektif, akan disatukan dengan Tuhan dalam cinta. Pengalaman mistik teisme ini merupakan persekutuan dengan Tuhan dalam cinta dalam penyerahan diri. Cinta Tuhan berakhir dengan keikutsertaan yang dirasakan jiwa dalam keberadaan yang mutlak dari Tuhan, lebih dari sekedar pencapaian suatu keadaan bahagia yang transenden.<sup>29</sup> Dalam sufisme, mistisisme diartikan sebagai usaha untuk memperhatikan sungguh-sungguh seruan Allah dan menyadari-Nya baik di dunia maupun dalam diri mereka. Mistik Sufisme merupakan penyerahan-diri total kepada Allah dengan mengesampingkan segala perkara lainnya. Mereka berpaling kepada Allah dengan mengesampingkan segala ciptaan. Mereka menyangkal dengan puasa, penderitaan lama dan bekerja keras. Mistisisme merupakan kerinduan universal dari jiwa manusia untuk persekutuan pribadi dengan Allah.<sup>30</sup>

---

28. Niels Mulder, *Op.Cit.* hlm. 40.

29. Mariasusai Dhavamony, *Op.Cit.* hlm. 283.

30. *Ibid*, hlm. 287.

Dari pandangan kebatinan, Hindu dan Islam tentang mistisisme ini tersirat fenomena siapakah yang disebut dengan sang mistikus. Dalam Mistisisme Jawa yang disebut dengan mistikus adalah orang yang sudah mencapai pada tahap terakhir dari perjalanan mistiknya yang ditandai dengan menyatunya hamba dengan Tuhan (*jumbuhing kawula lan Gusti*). Pada tahap ini sang jiwa mistikus berbaur dengan jiwa universal, tindakannya menjadi *laku*. Dalam keadaan ini dia disebut sebagai *wong tuwo* (orang tua / yang dituakan) atau *sepuh* (tua). Mereka dihormati karena kebijaksanaannya, wahyu yang dia terima mendorong dia untuk berbuat baik tanpa mengharapkan imbalan. Mereka ini adalah figur bapak dalam hal moral dalam masyarakat.<sup>31</sup> Dalam agama Hindu yang disebut sebagai mistikus adalah orang yang telah mencapai penyatuan dengan dengan Yang Mutlak dengan samadhi. Dalam Mistisisme Hindu Teistis seorang mistikus berarti orang yang mencapai suatu persekutuan dengan Tuhan. Ia sudah dapat menghentikan semua kecenderungan hal-hal lain lewat peningkatan kerinduannya kepada Tuhan yang tak berwaktu dan tak beruang. Penyerahan diri ini tanpa menghilangkan identitas dirinya. Mereka ini sudah tidak lagi terikat oleh hal-hal duniawi atau sudah mengalami pembebasan.<sup>32</sup> Sedangkan dari Islam yang disebut mistikus berarti menjadi seorang sufi, dia mengasingkan diri untuk mencari ketenangan dengan berdoa dan bermatiraga demi pengalaman akan penyatuan dengan Allah dalam Cinta timbal balik.<sup>33</sup> Dari pengertian-pengertian tentang arti menjadi sufi ini diperoleh kemiripan bahwa menjadi seorang mistikus itu lebih memperhatikan hal batiniah daripada lahiriah. Mereka mengalami penemuan jati diri ada yang jati dirinya bersatu dengan Yang Ilahi yaitu pada Hindu teistis dan ada yang berhenti sampai pada penemuan diri sendiri misalnya dalam Mistisisme Hindu non-dualistis.

Usaha untuk mencapai puncak mistik itu pun diantara Mistisisme Jawa , Hindu dan Islam pada dasarnya sama yaitu dengan menyendiri, melakukan latihan-latihan spiritual. Dalam Mistisisme Jawa proses dicapai dengan bertapa, meditasi berpantang hubungan seksual, berjaga. Sedangkan dalam Hindu jalan untuk mencapai keadaan mistik itu dilakukan dengan *samadhi* yaitu konsentrasi penuh dari budi, disiplin diri. Dalam Mistisisme Islam keadaan itu dicapai dengan melakukan zikir, yaitu dengan tulus hati berulang-ulang menyebut nama Allah atau sejumlah *wirid* (Al-Quran) dengan gerak tangan teratur. Ritual zikir ini juga termasuk berkunjung ke tempat suci bisa secara individual maupun bersama-sama.

Antara mistik Jawa Hindu dan Islam juga menawarkan pedoman bagaimana harus hidup di dunia ini agar bisa mencapai hidup yang bahagia. Misalnya dalam Mistik Jawa dikenal dengan *Sapta Sila* yang meliputi *Eling, Narimo, Welas, Asih, Ikhlas, doyo upoyo, tepo seliro dan empan papan*. Dalam Hindu jalan untuk mencapai hidup yang bahagia di dunia ini ialah dengan melakukan *dharma* yaitu memenuhi kewajiban sesuai dengan kastanya.<sup>34</sup> Sedangkan dalam Islam jalan untuk

---

31. Niels Mulder, *Op.Cit.* hlm 48.

32. Robert C. Zaehner. *Kebijaksanaan dari Timur*, Jakarta: Gramedia, 1993, hlm.xiv.

33. Miercea eliade, *Op.Cit.*, hlm. 257.

34. Robert C. Zaehner, *Op.cit.* hlm. xvii

mencapai kehidupan bahagia di dunia yaitu berderma kepada yang tidak punya dengan dasar bahwa apa yang dimiliki manusia di dunia ini harus diarahkan untuk kebesaran Allah.<sup>35</sup>

Dalam pandangannya tentang alam, manusia dan Yang Ilahi, antara Jawa, Hindu dan Islam nampak bervariasi. Kejawaen atau Mistisisme Jawa melihat alam ini dibagi menjadi dua yaitu *alam gaib*, alam yang tidak tampak oleh mata telanjang, yang dihuni oleh makhluk halus dan *alam padang*. Alam padang ini masih dibagi dua lagi yaitu *Jagad Gedhe* (alam semesta) dan *Jagad Cilik* (manusia). Kejawaen melihat manusia itu sebagai *Jagad cilik* (mikrokosmos) artinya di dalam diri manusia terdapat aturan-aturan yang sistematis. Dalam diri manusia ada sebuah sistem yang mandiri seperti juga dalam alam semesta (*Jagad Gedhe*). Mistik Hindu memandang bahwa dunia yang ada sekarang ini adalah dunia *maya* (tidak nyata), karena dalam dunia ini terdapat penderitaan yang banyak maka dunia yang sebenarnya bukanlah dunia yang sedang dihadapi ini. Dunia yang sesungguhnya adalah dunia yang tidak dipenuhi dengan penderitaan. Oleh karena itu orang yang ingin hidup bahagia harus bisa memerangi penderitaan dan terlepas dari lingkaran penderitaan (*samsara*). Alam yang sesungguhnya adalah alam yang penuh kebahagiaan (*mokhsa*).<sup>36</sup> Sedangkan konsep alam menurut sufisme sebagai ciptaan Allah. Dalam pandangannya tentang Yang Ilahi, mistisisme Jawa melihat Yang Ilahi adalah sebagai asal dan tujuan dari hidup manusia dan segala sesuatu yang ada di dunia ini (*sangkan paraning dumadi*) dalam Hindu terdapat dua pandangan, mistisisme nondualistis melihat dirinya sendiri sebagai Yang Ilahi dan dari aliran teistis melihat Yang Ilahi ini sebagai Tuhan penguasa manusia dan alam semesta. Dalam mistik Islam Yang Ilahi disebut dengan Allah, sebagai nama dari Yang Ilahi; wujud yang tertinggi; terunik; zat Maha Suci; Maha Mulia; dari padanya kehidupan berasal dan kepada-Nya kehidupan kembali; sebagai pencipta, penggerak pertama; penggerak yang tiada bergerak; puncak cita. Allah lebih besar dari apa yang dikuasai oleh akal manusia, dari apa yang dapat dijangkau oleh pikiran-pikiran manusia atau yang mungkin diduga oleh akal dan pikiran manusia. Karena itu pikiran manusia tidak pernah akan mampu mengetahui Allah.<sup>37</sup> Manusia menurut pandangan manusia itu diciptakan oleh Allah, harus taat dan menyembah Allah sumber dan tujuan dari hidupnya. Kesempurnaan manusia tercapai jika sudah mengalami persatuan dengan Allah dalam cinta.<sup>38</sup> Demikian juga dengan alam, alam merupakan ciptaan Allah alam akhirnya akan kembali kepada Allah.

---

35. John L. Esposito. *Ensiklopedi Dunia Islam Modern*. Jilid 6, Op.Cit,hlm. 198.

36. Robert C. Zaehner, *Op.Cit.* hlm. 70.

37. Kafrawi Ridwan, dkk (edt) *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999, hlm.123.

38. Miercea Eliade, *Op.Cit.*, hlm 257.



## 5. Pengaruh Hindu dan Islam dalam Mistisisme Jawa

---

Setelah kita mengkaji fenomena yang ada dalam Mistisisme Jawa, Hindu dan Islam kita menemukan kemiripan-kemiripan yang muncul dalam Mistisisme Jawa dengan khasanah yang ada dalam Mistisisme Hindu maupun Islam. Dengan adanya beberapa kemiripan ini di sini maka sebagai kesimpulan dari tulisan ini akan ditunjukkan fenomena dalam mistik Jawa yang merupakan sinkretisme baik dari Hindu maupun Islam. Fenomena sinkretisme ini nampak bila kita mengamati sejarah perkembangan dan praktik-praktik dalam Mistisisme Jawa. Kuntjaraningrat dalam bukunya “Kebudayaan Jawa” menyatakan bahwa para penganut Kejawen dalam masyarakat mengaku sebagai orang Islam namun dalam kenyataannya mereka tidak menjalankan lima rukun Islam seperti shalat lima waktu, tidak sembahyang Jumat dan tidak mempedulikan pantangan makan daging babi.<sup>39</sup> Lebih lanjut ia mengatakan bahwa *Kejawen* adalah sebuah kompleks keyakinan dan konsep-konsep Hindu dan Islam yang cenderung bersifat mistik. Orang Jawa *Kejawen* juga menganggap Al-quran sebagai adalah satu sumber utama dari segala pengetahuan yang ada. Pengetahuan tentang Islam ini diperoleh melalui seorang *kaum* atau *modin*. Di samping itu mereka juga membaca buku-buku ajaran moral kesusilaan seperti Serat Sasanasunu karangan Yasadipura II, Serat WulangReh karangan Raja Paku Buwana IV, Jaka Lodang karya R.Ng. Ranggawarsito. Sedangkan buku lain yang bernuansa Islam misalnya cerita kepahlawanan Amir Hamzah. Mereka mempercayai orang-orang keramat misalnya raja-raja Mataram seperti panembahan Senopati, Pakubuwono II, Untung Surapati, Nabi Muhammad, dan kesembilan Wali (*Wali Songo*). Mereka mengunjungi makam-makam yang dianggap keramat dan yang disebut dengan *pepundhen*.<sup>40</sup> Dalam ritual dan upacara sajian, atau selamatan, mereka mengucapkan nama Nabi Muhammad dalam bahasa Jawa dinyatakan sebagai berikut: *Kanjeng Nabi Muhammad ingkang sumare Ing Siti Medinah* (raja nabi Muhammad yang dikubur di Medinah).

Pengaruh Islam masuk ke dalam *Kejawen* ini berkat Islam yang diajarkan oleh para Wali<sup>41</sup> dalam pondok pesantren yang mengandung banyak unsur-unsur mistik, sehingga memudahkan hubungan dengan penduduk yang terbiasa akan konsep-konsep mistik. Catatan-catatan naskah abad 16 dan 17 yang dikumpulkan oleh murid-muridnya dalam bentuk *suluk*, yaitu himpunan syair-syair mistis yang ditulis dalam bentuk *macapat* gaya mataram. Syair suluk ini masih dinyanyikan sampai sekarang dalam pertemuan mistik.<sup>42</sup> Suluk yang tertua ialah *Suluk Sukarso* dan *Suluk Wujil*. Kesusastraan suluk ini juga masuk dalam kalangan keraton Mataram

---

39. Kuntjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994, cet. II, hlm. 311.

40. Artinya “sesustu yang diletakkan di atas kepala” (*dipun pundhi*) atau “sesuatu yang dipuja”. *Pepundhen* tidak hanya bisa berupa makam saja, tetapi juga bangunan keramat seperti sisa reruntuhan candi Hindu, patung Hindu Budha, monumen sisa Zaman Batu, bahkan batu-batu yang aneh. *Ibid*, hlm. 327.

41. Para wali adalah tokoh islam, semi-historis yang mengajarkan Islam dengan banyak mengadakan keajaiban

42. *Ibid*, hlm. 316.

misalnya *Serat Centhini* dan *Serat Cibolek*. Dalam mitos-mitos *Kejawen* tentang asal usul tanah Jawa dan penciptaan alam semesta, dalam buku *babad*, nabi Muhammad sering disebut sebagai utusan Allah. Demikian juga dalam upacara selamatannya sering didoakan doa Islam dan tembang-tembang *macapat*.<sup>43</sup>

Pengaruh Hindu dalam Mistisisme Jawa nampak dalam berbagai hal antara lain: *pertama*, dalam cerita-cerita mitos *babad* tanah Jawa yang didominasi oleh unsur-unsur Hindu. Cerita *babad* ini mengisahkan kerajaan-kerajaan awal di tanah Jawa. Umumnya mulai dengan cerita penciptaan. *Brahma* adalah pencipta bumi, *Wisnu* adalah pencipta manusia. Brahma berusaha tiga kali menciptakan manusia untuk menghuni bumi dan setiap kali ia mencipta yang terjadi justru adalah makhluk gaib yang bentuknya tidak karuan dan tak berpikir. Kemudian Brahma mengutus Wisnu turun ke bumi untuk mengisinya dengan gerak dan kehidupan. Nama Brahma dan Wisnu ini diambil dari agama Hindu yang kemudian diadaptasi dalam budaya Jawa. *Kedua*, pengaruh Hindu terhadap Mistisisme Jawa ini nampak dalam keyakinannya akan dewa-dewa. Dewa-dewa itu dikenal dalam dunia wayang, dimana para dewa itu berperan sebagai pelindung manusia. Raja dari kerajaan dewata ialah *Bathara Guru* (Sang Guru), yang dalam mitologi Hindu juga disebut *Syiwa* (sang Pencipta, atau Sang penghancur) Ia juga disebut *Bathara Girinata*, yaitu raja Gunung. Gunung di sini yang dimaksud adalah *Gunung Meru* yaitu lokasi kerajaan para dewa dalam mitologi Hindu. Wayang sebagai cerminan hidup penganut mistisisme, kalau di lihat asal sangat dekat dengan tradisi Hindu yang diadaptasikan dengan kepercayaan orang Jawa. Waktu bangsa Hindu datang mitos-mitos India mengalahkan cerita-cerita rakyat Jawa kuno dan terjadilah penyerapan unsur-unsur mitos Hindu tersebut dalam mitologi Jawa yang akhirnya juga mempengaruhi konsep-konsep yang ada dalam Mistisisme Jawa.<sup>44</sup> *Ketiga*, dalam Mistisisme Jawa dikenal istilah *samadi* yang merupakan keadaan bersatu dengan “Tuhan” keadaan ini disebut sebagai puncak dari pendakian mistis, sebagai suatu konsentrasi lepas dari dunia, terbuka pada tuntunan ilahiah dan mengalami penyingkapan misteri kehidupan tentang asal dan tujuan hidup itu sendiri. Konsep ini merupakan konsep yang diadaptasikan dari mistisisme Hindu, walaupun sebelum kedatangan Hindu di Jawa praktek mistisisme itu sudah berjalan namun dengan pengaruh Hindu ini mistisisme semakin menemukan bentuk yang lebih mantap.

Mistisisme Jawa yang berkembang sampai sekarang ini merupakan perpaduan dari mistisisme asli Jawa yang bersifat animisme yang dalam perkembangannya mengalami pembauran dengan mistisisme yang terdapat dalam agama Hindu dan Islam. Ini menunjukkan bahwa Mistisisme Jawa adalah mistisisme yang terbuka terhadap nilai-nilai asing yang sesuai dengan kepribadian orang Jawa. Ini juga menunjukkan bahwa Mistisisme Jawa terus berkembang sesuai dengan lingkungan yang sedang dihadapi. Studi fenomenologis tentang Mistisisme Jawa ini mengantar

---

43. Thomas Wijaya Bratawidjaya, *Upacaya Tradisional Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000, cet. iv, hlm. 134.

44. Hazim Amir, *Nilai-Nilai Etis Dalam Wayang*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997, hlm. 26.

kita pada pengertian bahwa kepribadian orang Jawa adalah kepribadian yang terbuka terhadap pengaruh luar dan mengutamakan keharmonisan relasi, baik dengan Yang Ilahi, manusia dan diri sendiri.

## BIBLIOGRAFI

---

- Amir, Hazim, *Nilai-Nilai Etis Dalam Wayang*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1997.
- Anderson, Benedict R. O'G, *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa*, edisi II, Yogyakarta: Qalam, 1996.
- Anonim, *Javanese Mystical Movement*, dalam [http:// www.xs4 all.nl/~wichm/ javmys1.html](http://www.xs4all.nl/~wichm/javmys1.html).
- Eliade, Miercea (edt), *Encyclopedia of Religion*, jilid 10, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Esposito, John L., *Ensiklopedi Dunia Islam Modern* Jilid 5, Bandung: Mizan, 2001.
- Geertz, Hildred, *Keluarga Jawa*, Jakarta:Grafiti Press, cet. iii, 1985.
- Kuntjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, cet. II ,1994.
- Magnis-Suseno, Franz, *Etika Jawa*, Jakarta: Gramedia, Cet.vi, 1996.
- Mulder, Niels, *Mistisisme Jawa*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Ridwan ,Kafrawi, dkk (edt) *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999.
- Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam* ,Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001.
- Smith, Domald Eugene, *Agama dan Modernisasi Politik*, Jakarta:1985.
- Sofwan .H. Ridin, *Menguak Seluk Beluk Aliran Kebatinan*, Semarang: Aneka Ilmu, 1999.
- Sopater, Sularso, *Mengenal Pokok-Pokok Ajaran Pangestu*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987.
- Wiyasa Bratawidjaya, Thomas, *Upacara Tradisional Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, Cet.iv, 2000.
- Zaehner, Robert C., *Kebijaksanaan Dari Timur*, Jakarta: Gramedia, 1993.

# TEOLOGI POLITIK DAN AGAMA “ADEMAYEM”

**Eddy Kristiyanto**

*Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta*

---

## **Abstract:**

Theology of politics intends to deconstruct individualistic practice of religious life. One of its bases is that the Messiah is the concrete expression of God's concern to the autonomous world. Human being's response to God's concern is faith by which he embodies himself into institutional religion. But, what we call faith has often been personal (or, better, individualistic) affair. This article poses a thesis that such “*adem ayem*” relationship between religion and faith must be destroyed, and replaced by new relationship that religion and faith should be involved to and in the world, as it is threatened continuously by injustice, corruption, and violence. Perhaps this question is not unlikely: are we really religious while at the same time we do injustice, corruption and violence? We prevent that religion and faith are only formal to us as a mask. Theology of politics deconstructs such paradigm.

**Keywords:** Deprivatisasi, Solidaritas, *Memoria*, Utopia, Harapan, Ketersentuhan dan Keterlibatan

---

*“Lawan utama bagi kebangkitan harapan kita adalah agama yang menjadi agama borjuis: Masih mampukah kita untuk mempertahankan secuil dari dunia mesianis yang tidak berakar di tengah dunia borjuis itu? Tidakkah kita sedemikian berorientasi kepada harta milik hingga kita tidak merasakan lagi bahwa kita menggadaikan jiwa dan hidup kita? Mengapa orang lebih takut terhadap sang ateis, Marx, daripada sang ateis, Freud? Mungkin karena Marx menyerang harta milik kita, sedangkan Freud hanya meneliti jiwa kita?”*  
(Johann Baptist Metz)

Ketika penderitaan masyarakat digagas sebagai faktor yang erat terkait dengan masa depan bersama, Johann Baptist Metz (yang menimba pengetahuan pada ketajaman analisis Walter Benjamin, memanfaatkan pemikiran Ernest Bloch dan mendapat ilham dari Jürgen Habermas) melirik pada apa yang sedang bergerak dan apa yang sedang “macet” dalam masyarakat. Metz sangat awas terhadap keadaan yang memperlihatkan, bahwa di sana-sini orang masih menggenggam alam pikiran Marxisme. Masih pula terasa gaung politis gerakan mahasiswa Prancis (Mei 1968) dan kuatnya pengaruh benteng pemikiran Sekolah Frankfurt.

Pada 1970-an Metz (lahir 1928) dan agama untuk kesekian kalinya dihadapkan pada kenyataan pahit: protes brutal (para mahasiswa yang menentang kemapanan), perang (Vietnam yang berkepanjangan), dan pemiskinan (di dunia ketiga). Fakta ini mengasah refleksi iman demi menggugat ortodoksi agama yang

*adem ayem*, yang mencampuradukkan religiositas dalam pengalaman pribadi dan religiositas dalam lembaga keagamaan. Tersentuh oleh fakta historis tersebut Metz membidani lahirnya teologi politik yang dimaksudkan untuk mengatasi privatisasi iman dan menggarisbawahi dimensi sosial. Dengan demikian, teologi ini berangan-angan memprotes agama sebagai urusan pribadi semata-mata dan menekankan tanggungjawab sosial orang-orang beriman-kepercayaan. Tentu saja, Metz tidak bermaksud mempolitisasi agama. Sebab dengan teologi politik, ia mau menunjukkan apa saja implikasi iman-kepercayaan di hadapan tata susunan politik dan sosial, dan bagaimana refleksi teologi mampu mencerahi bagi munculnya sikap solider pada para korban ketidakadilan di sepanjang zaman.

Artikel ini mau mengangkat pilar-pilar argumentasi teologi politik dalam rangka mempertemukannya dengan situasi khas Indonesia, yakni kemajemukan (sebagai kekayaan), langkah-langkah nyata demokratisasi (yang disertai dengan penyelewengan-penyelewengan terorganisasi dan teror) serta promosi tentang nilai-nilai positif dunia ini (yang terancam oleh keputusan), supaya akhirnya memberikan inspirasi bagi deprivatisasi agama.

## 1. Agama, Misi Kemanusiaan dan Harapan

---

Sebuah tatap muka dalam perkuliahan di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara beberapa waktu yang lalu mengangkat persoalan: Manakah ciri-ciri yang mengikat doktrin agama yang tidak didasarkan langsung pada wahyu tetapi *tergantung pada* analisis yang tepat tentang situasi aktual dalam masyarakat manusiawi? Persoalan ini berbuntut panjang mengingat, *satu*, doktrin setiap agama itu termasuk wilayah sejarah dan teologi; dan aktualitasnya bersifat kontingen. Dalam hal ini agama hanya dapat berbicara secara hipotetis: inilah situasi manusia dan masyarakat. *Dua*, beberapa orang merasa bahwa musyawarah-musyawarah keagamaan terus mencoba-coba secara iseng masuk dalam kancah dunia politik (*dubbling in politics*) dan yang sebenarnya melampaui kewenangan mereka.

Pertama-tama, kita perlu mengakui bahwa dunia itu otonom. Pengakuan ini pada gilirannya akan mengantar agamawan-agamawati masuk ke dalam semacam “political liberalism”. Akan tetapi akses daripadanya adalah kita dapat saja melarikan diri ke dalam sesuatu yang “spiritual”, sehingga tercipta dikotomi yang jelas sekali: agama terbilang dalam urusan pribadi (privat), dan politik terbilang dalam ranah dunia ini.

Dengan begitu, agama bertempat dalam hati manusia, dalam suatu ruang lingkup yang bersifat pribadi. Dapat jadi, hal ini kemudian membuat agamawan-agamawati tidak tertarik pada politik dan tidak ambil bagian di dalamnya demi menjamin keuntungan sebanyak mungkin bagi lembaga agama. Apalagi “political liberalism” acap kali menyebabkan agamawan-agamawati berlaga satu sama lain dalam konflik politik. Masing-masing pihak meyakini bahwa dalam urusan politik orang-orang beragama seluruhnya bebas.

Jadi, para agamawan-agamawati semestinya menjunjung tinggi otonomi dunia, dengan tetap menjaga jarak terhadap sikap skhizoprenik yang berikhtiar memisahkan *kehidupan di dunia* dari kehidupan agama.<sup>1</sup> Mengapa? Karena agama sendiri selalu mengemban pesan yang bersifat universal, dan masing-masing agama ada kekurangannya sendiri. Sifat agama yang demikian menuntut dua sikap yang berbeda, yakni bekerja sama untuk mengatasi kekurangan agama masing-masing dan menyeru kepada anggota-anggotanya untuk mengupayakan agar dunia, tempat tinggal bersama ini, kian pantas dihuni bagi manusia.

Oleh karena itu, misi yang diemban agama-agama adalah misi *humanisasi*. Tegasnya, misi agama itu bersifat religius; dan justru karena itu juga sangat manusiawi. Bahkan kepada agama dipercayakan untuk menyiarkan misteri Yang-Transenden-dan-Yang-Imanen, yang merupakan horison tindakan manusia religius. Maka agama sekaligus menyingkapkan makna eksistensialnya sendiri; yakni kebenaran yang paling mendalam tentang manusia.

Agama niscaya kehilangan religiositasnya, jika daya-dayanya dikelola secara otoriter dan mematikan harapan. Orang beragama dengan demikian adalah orang-orang yang penuh harapan. Harapan ini memotivasi penganut untuk mereinterpretasikan kembali (nilai-nilai) dunia. *Hope stimulates us to bring about a better earthly future*. Inilah dasar moral panggilan agama untuk melayani dan mewujudkan kesejahteraan bagi semua.<sup>2</sup>

## 2. Fatwa tentang Pesta

---

Agama dan maknanya yang dideskripsikan di atas menjadi salah satu “sasaran” telaah teologi politik. Akan tetapi perlu segera diingat, teologi politik tidak pertama-tama berkeberatan terhadap doktrin lembaga agama, melainkan terhadap bidang etis-praktis. Dengan kata lain, kritik teologi politik dibidikkan ke arah politik lembaga agama.<sup>3</sup> Teologi, yang tidak bereaksi melainkan beraksi, ini mengatakan dengan lantang apa yang harus dilakukan. Karena hakikatnya yang demikian, teologi politik, merupakan teologi aksi, sehingga pasti berseberangan dengan teologi kontemplasi, spiritual atau dogmatik.

Untuk menguraikan kandungan teologi aksi ini, marilah berguru pada J.B. Metz yang telah memberikan orientasi ke arah mana biduk kebersamaan kita perlu dilabuhkan. “Kita menjadi sadar, bahwa keberadaan kita berarti keberadaan di hadapan ketidakadilan, penggusuran, kekerasan, proses pembusukan (korupsi) dan ketidakpastian hukum. Kita bertanya diri: apa artinya keberagaman kita, jika kita

- 
1. Lihat *Gaudium et Spes* (Konsili Vatikan II): 43. Paul Tillich bahkan menegaskan “The existence of religion as a special realm is the most conspicuous proof of man’s fallen state.” *Theology of Culture*, New York 1964:42.
  2. E. Schillebeeckx, “The Magisterium and the World of Politics”, *Concilium* 6 (4, June 1968):12.
  3. J.B. Metz, “The Church’s Social Function in the Light of “Political Theology”, *Concilium* 6(4, June 1968):3.



menutup mata terhadap peristiwa tragis tersebut? Sebenarnya tidak ada kebenaran yang dapat dipertahankan seandainya agamawan-agamawati tidak mempedulikan peristiwa tragis tersebut. Karena itu mulai sekarang kita tidak akan lagi beragama kalau kita mengabaikan penderitaan dunia sekitar kita, penderitaan yang tidak kelihatan atau pun penderitaan yang dibuat tidak kelihatan. Sungguh, kita tidak dapat memalingkan muka dari ketidakadilan, penggusuran, kekerasan, proses pembusukan (korupsi) dan ketidakpastian hukum atau pun dari penderitaan bisu kaum miskin dan tertindas di kota dan negara ini.”<sup>4</sup>

Dengan sikap demikian kita tidak lagi berorientasi pada konsep-konsep sebuah sistem, melainkan pada konsep-konsep pribadi; menelanjangi kelemahan dasar teologi agama-agama yang apatis dan *cuek* terhadap bencana bangsa manusia. Jadi, ketika kiprah agamawan-agamawati berorientasi pada subjek dan pada wajah kaum tersingkir dan penderita, kiprah itu memperoleh ciri “naratif”, yang bercerita, mengingat, dan mengenang. Sebuah kiprah kepedulian!

Dalam situasi Indonesia sekarang ini kualitas iman-kepercayaan macam apa yang kita hayati, jika nurani kita tidak terusik oleh keadaan kusam sejarah bangsa ini? Mungkin sikap acuh tak acuh itu juga “semacam iman” yang tidak mencerminkan panggilan keagamaan. Agamawan-agamawati dapat saja tetap beriman akan hal itu dan dalam keyakinan itu justru mengikuti jalannya sendiri. Itulah “semacam iman” yang dikaitkan pada *identitas borjuis* kita. Iman yang tidak turut berbelas rasa (*compassion*) dalam penderitaan, tetapi yakin bahwa ia turut menderita dan di balik perisai keyakinan itu memelihara sikap apatis. Di hadapan peristiwa tragis kita dapat saja terus beragama dan mengejar kesalehan. Akan tetapi sebenarnya kita sungguh tidak beriman dengan seluruh eksistensi kedirian kita.

Bahwa masyarakat dan agama memiliki daya ingat pendek, dan suara hati yang tumpul bukan hanya pada zaman dulu, tetapi juga pada saat ini dan di sini (*hic et nunc*). Jika masyarakat dan agama tidak peduli terhadap rintihan kemiskinan dan kebodohan serta tidak sudi berbicara tentang penindasan, apakah hidup masyarakat dan agama tidak sedang didikte oleh rasionalitas tanpa perasaan? Mungkin para pemuka masyarakat dan petinggi agama perlu mengeluarkan fatwa bersama: “Najis, agamawan-agamawati yang berpesta ria tanpa menghiraukan amanat penderitaan masyarakat sekitar!” Tetapi seberapa persen fatwa masih memainkan peran dalam kehidupan masyarakat yang kian sekular ini?

### 3. Aturan Main

---

Mengingat hakikat manusia sebagai “homo ludens” dan “homo videns”, perlulah agamawan-agamawati bermain dalam agama. Permainan itu didasarkan

---

4. Dikutip H.G. Pöhlmann, *Gottes Denker, Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart, 12 Porträts*, Reinbek bei Hamburg 1984.

pada “pemandangannya”, hermeneusanya tentang realitas sekitarnya. Untuk itu perlulah mengindahkan “aturan main” dan kaidah-kaidah berikut ini.

- Memahami dunia sebagai kritik terhadap masyarakat. Ada kesan relatif kuat bahwa dunia telah menjadi duniawi, sehingga iman-kepercayaan tidak dapat berlindung di balik pintu tertutup dan berusaha keras untuk bergeming dari kebiasaan teologi dan kesalehan-kesalehan yang manipulatif. Ini berarti iman-kepercayaan mana pun harus terbuka terhadap dunia, mengingat Yang-Ilahi telah menerima dunia ini. Mungkin paradoks ini membantu kita memikirkan semangat solidaritas: *Semakin kita berpikir secara duniawi dan bertindak dalam perkara-perkara dunia, semakin kita menjadi ilahi.*
- Melalui agama, dunia dikembalikan pada dirinya sendiri. Dengan cara demitologisasi dan melepaskannya dari dewa-dewi (ciptaan budaya hellenistik), dunia dibebaskan dari pandangan serba magis-mitis. Inilah konsekuensi dari iman-kepercayaan monoteistik, yang tidak memberi tempat pada sikap mendewakan dunia.
- Kepedulian yang diwujudkan dalam keterlibatan politis berarti masuk ke dalam dunia, “menguasai dunia”. Harga yang dibayar oleh agamawan-agamawati bukan peremehan terhadap dunia melainkan tanggungjawab terhadap dunia, dan kesediaan untuk mengabdikan kepada dunia. Teologi dunia yang paling tepat adalah *teologi politik*, bukan teologi individualistik. Jadi, tugas utama teologi politik tidak lain adalah *deprivatisasi* iman-kepercayaan. Kepedulian keagamaan tidak hanya terbatas pada aksi sosial karitatif untuk sesama yang menderita, tetapi juga mempunyai daya kritis terhadap masyarakat.
- Titik tolak proses manusia menjadi subjek adalah aksi menjumpai Yang-Ilahi. Aksi ini merupakan kategori politis kemasyarakatan. Sasarannya adalah manusia yang menjadi objek penindasan dan manipulasi, menjadi subjek dan dapat hidup sebagai subjek. Di sini iman bukan appendiks pada identitas, melainkan pembentuk identitas. Yang-Ilahi telah membuat manusia menjadi subjek, dan manusia tidak dijadikan-Nya sebagai objek dungu dan kaku. Ungkapan paradoksal menyatakan bahwa Allah itu miskin. “Orang miskin menjadi wajah Allah”, bahkan Dia menjadi Allah melalui dan di dalam kemiskinan. Kenyataan bahwa Allah menyelamatkan manusia rapuh mempertegas radikalitas keberpihakan-Nya pada manusia.
- Radikalitas agama dan disponibilitas pemeluk agama pada masalah-masalah kemanusiaan seharusnya bersifat tidak-selaras-zaman. Ketidakselarasan ini tidak berarti *out of date*, melainkan *melawan arus zaman*. Agama Kristen Katolik, misalnya, yang dewasa ini dibentuk dengan jiwa pasca Konsili Vatikan II seakan-akan berkembang dalam semangat mau “mengejar ketinggalan”, “menyamai derap zaman”, “memenuhi semua tuntutan *kegenitan intelektual*”. Sudah saatnya, agama-agama yang memelihara umat dirobuhkan dan diganti dengan “lembaga umat”, di dalamnya umat yang menderita dan ditindas akhirnya menjadi subjek sejarah, subjek perubahan yang adil dan merata. Di sini pertobatan agama selain mencakup hati, juga sikap. Karena itu, agama membutuh-

kan ilham sosialis dan politik yang mendapat ilham sosialis hanya dapat diejawantahkan dengan cara demokratis.

Keterlibatan agama dalam masalah kemanusiaan merupakan keterlibatan pengharapan. Kini Yang-Ilahi diyakini sebagai dasar harapan, bukan sebagai Pelipur Lara. Bukankah manusia itu ibarat sebuah tong raksasa yang penuh berisikan masa depan?! Selain itu, *memoria* yang mendapat tempat dalam agama bukanlah ayunan yang meninabobokkan, bukan pula *opium* untuk masa kini dan membuat kita terlena, melainkan kenangan yang membebaskan, kenangan yang berbahaya.

*Memoria* itu dikatakan berbahaya, karena Yang-Ilahi yang ikut serta dalam derita manusia mengingatkan kita akan *masa depan kebebasan*. Selain itu, *memoria* memberi kita semacam *shock therapy*, agar terbangun dari buaian *status quo* dan stagnasi politik. *Memoria* akan keberpihakan Yang-Ilahi itulah yang memutuskan rantai sejarah kelam dan depresif. Protes terhadap separasi radikal antara masa depan dunia ini dengan penantian setiap agama menghasilkan perubahan besar, misalnya di dalam kemajuan dunia terhadap masa depan yang lebih baik melalui kepedulian terhadap sesama. Penegasan ini mengisyaratkan dilepaskannya belitan yang mengikat struktur keagamaan dari struktur politis seperti *caesaro-papisme*; semua bentuk teokrasi dan pemanfaatan agama oleh rezim politik tertentu.

#### 4. Masa Depan Utopian dan Topeng Individualistik

---

Pemahaman terhadap dunia dalam tatapan historis-teologis diorientasikan pada masa depan. Agamawan-agamawati dipanggil untuk membangun dunia baru, bukan hanya untuk menafsirkan dunia ini; untuk masuk dan terlibat dalam (teologi) politik, suatu (teologi) yang secara tetap dan terus menerus mengkritik “kota” (*polis*) seturut kaidah keadilan.

Begitulah agama dalam tatapan teologi politik bukanlah “nonworld”, melainkan segmen dari dunia yang mengakui Tuhan dan menghayati dalam terang pengakuan iman-kepercayaan. Agama dengan demikian adalah komunitas harapan. Maksudnya, suatu komunitas relasional yang hidup selalu bagi yang lain, dalam kepedulian mutlak pada sesama.<sup>5</sup>

Karena itu, orang beragama dipandang sebagai *utopian* oleh para *pesimis yang absolut* dan oleh para *optimis yang absolut*. Orang beragama “bukanlah orang yang menggenggam sesuatu yang dapat disentuh sedemikian rupa sehingga dia dapat menikmatinya sampai kematian tiba; bukan karena ia seorang pribadi yang mengalami kegelapan dunia sedemikian serius sehingga dia tidak dapat lagi berspekulasi untuk percaya akan terang abadi yang melampauinya”.<sup>6</sup>

---

5. J.B. Metz, *Theology of the World*, London 1969:107–124.

6. K. Rahner, *Foundations of Christian Faith*, New York 1978:405.

Eksistensi agamawan, tentu saja, selalu bersifat historis. Kita mengalami kegembiraan pada suatu saat dan duka cita pada lain kesempatan. Kita mengalami vitalitas dan kebesaran kehidupan insani, dan juga mengalami kekecewaan, kegagalan dan kematian. Akan tetapi agar dapat membuka diri pada realitas kehidupan dengan bebas dan tidak sistematis kita melakukan ini semua tanpa pemutlakan baik terhadap kehidupan maupun kematian duniawi. Hal ini dapat dilakukan hanya oleh seseorang yang percaya dan berpengharapan, bahwa totalitas kehidupan yang dapat kita alami dicakup oleh misteri suci tentang kasih yang abadi.<sup>7</sup>

Menyintesis fakta dunia, agama, tanggungjawab dan harapan yang hidup tidak berlebihan jika dikatakan: keterlibatan di bidang politik merupakan *sakramen politik* agama. Seperti halnya terhadap kematian, orang tidak dapat mengelakkannya, demikian pula halnya dengan politik. Tegasnya, jika kita mau selamat, kita harus terlibat dan bersikap kooperatif dalam berpolitik. Di sini pada prinsipnya kita berbicara tentang horison relasi iman-kepercayaan dan dunia. Horison ini merupakan masa depan. Dan itu menyingkapkan dunia sebagai sejarah; sejarah sebagai sejarah final (*Endgeschichte*); iman sebagai pengharapan; teologi sebagai eskatologi. Horison ini mencirikhaskan usaha teologi untuk melampaui teologi transendental, personalistik dan eksistensial tanpa merendahkan *insights*-nya yang berharga.

Teologi transendental, personalistik dan eksistensial ini menekankan peranan manusia dalam kontras dengan pandangan yang hanya objektif teologi skolastik. Akan tetapi teologi ini menghadapi dua bahaya. Teologi antropologis ini cenderung membatasi iman dengan memusatkan perhatian pada *the actual moment* keputusan pribadi orang beriman, lalu masa depan tenggelam. Selain itu, teologi antropologis ini cenderung menjadi urusan privat dan individualistik. Teologi semacam ini gagal membawa ke dalam keluhuran dimensi-dimensi sosial dan politik iman dan tanggungjawab orang beriman. Maka dalam konteks pembicaraan tentang agama dan dunia, kiranya orang perlu mempertimbangkan afirmasi-afirmasi berikut ini.

*Pertama*, pemahaman modern tentang dunia dengan tekanannya pada masa depan dan orientasi operasionalnya. *Kedua*, sumber wahyu pemahaman kita berkenaan dengan dunia, - suatu pemahaman yang didasarkan pada ajaran Yang-Ilahi. *Ketiga*, paham iman-kepercayaan sebagai suatu relasi kreatif terhadap dunia yang dimengerti dalam terang ajaran Yang-Ilahi.<sup>8</sup> Untuk membangun kehidupan politik yang sungguh manusiawi, tidak ada pilihan lain kecuali menumbuhkan semangat keadilan, kebaikan hati serta pengabdian demi kesejahteraan umum, memantapkan keyakinan-keyakinan dasar tentang hakikat negara, serta batas-batas wewenang pemerintah.

---

7. K. Rahner, *Ibid.*, 405.

8. J.B. Metz, *op. cit.* 1969:82-83.

## 5. Kesimpulan dan Tindak Lanjut

---

Dalam masyarakat majemuk (seperti di Indonesia) bukan hanya penting, tetapi juga perlu bahwasannya orang mempunyai pandangan yang tepat tentang hubungan antara negara dan lembaga agama, pembedaan yang jelas antara apa yang dijalankan oleh orang beragama sebagai pribadi menurut suara hati, dan atas nama lembaga. Kedua lembaga itu bersifat otonom. Keduanya atas dasar yang berbeda melayani panggilan pribadi dan sosial orang yang sama.

Selain itu, baiklah ditekankan dua pokok yang berkaitan dengan tanggungjawab khusus orang beragama dalam masyarakat teknologis: Yang satu mengenai tanggungjawab; dan yang lain mengenai kritik sosial atas tanggung jawab itu. Tanpa tanggung jawab sosial dan politis, setiap agama menjadi agama borjuis, bukan mesianis. Sebab dalam agama mesianis yang dijadikan fokus bukan lagi berpikir tentang Yang-Ilahi, melainkan nilai-nilai luhur ajaran agama demi kehidupan yang lebih baik.

Kegiatan keterlibatan manusia beragama sama sekali bukanlah kiprah “intelektual” yang borjuistik, yang tergila-gila pada gagasannya yang cemerlang spekulatif, juga bukan seluruh bisnis ilmiah. Keterlibatan itu bertumpu pada *memoria akan Allah yang peduli* pada dunia yang diciptakan dan dicintai-Nya berikut segenap keprihatinan-Nya. Sebuah keterlibatan yang didasarkan pada ketersentuhan yang demikian itu tentu tidak dapat netral, tetapi mau tidak mau memihak! Tegasnya, agama yang tetap *adem ayem* di hadapan praktik-praktik ketidakadilan, kekerasan, keputusan dan proses pembusukan berarti mengubur dirinya sendiri.

## BIBLIOGRAFI

---

- Eddy Kristiyanto. “Introduksi Umum Ke Dalam ‘Political Theologies’, dalam V. Felly Kama (editor), *Teologi Politik* (Pustaka Iman, Ilmu dan Budaya). Jakarta 2003, hlm. 1-24.
- . “Cultus Memoriae: Mematahkan Waktu Homogen dan Kosong dengan Kekuatan Mesianis Menurut Walter Benjamin”. Dalam dalam V. Felly Kama (editor), *Teologi Politik* (Pustaka Iman, Ilmu dan Budaya). Jakarta 2003, hlm. 61-72.
- Metz, Johannes Baptist. “The Church’s Social Function in the Light of ‘Political Theology’”, *Concilium* 6 (4, June 1968): 3-11.
- . *Theology of the World*. (Translated by William Glen-Doepel). London 1969.
- . “Political Theology”, dalam *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*. (Edited by A. Darlap et al.). New York 1970: 34-38.

- Pöhlmann, Horst G. *Gottes Denker, Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart, 12 Porträts*, Reinbek bei Hamburg 1984.
- Rahner, Karl. *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*. (Translated by William V. Dych). New York 1978.
- Schillebeeckx, Edward, "The Magisterium and the World of Politics", *Concilium* 6 (4, June 1968): 12-21.
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. (Edited by Robert C. Kimbal). London - New York - Oxford 1964.



# RECONSTRUCTING NATIONALISM

## Learn from the failed

**Robertus Wijanarko**

*De Paul University, Chicago*

---

### **Abstract:**

Nasionalisme, dalam konteks Indonesia, memiliki sejarah panjang yang menarik. Salah satu periode di mana nasionalisme dikonstruksi terjadi dalam kesempatan sidang Badan Penyelidik untuk Persiapan Kemerdekaan Indonesia tahun 1945. Artikel ini mengajukan penelaahan seputar diskusi pertama para Pendiri Negara Indonesia dan upaya mereka untuk mengimplementasikan makna nasionalisme. Diawali dengan kesadaran akan pluralisme sebagai realitas paling jelas dari bangsa Indonesia, telaah bergerak menuju uraian tantangan kesadaran nasionalisme di masa depan. Umumnya, pada periode sebelum munculnya Orde Baru (1966) realitas politik Indonesia diringkaskan dalam tiga kelompok: nasionalisme, komunisme, dan Islam. Tetapi, pluralisme dalam tiga golongan tersebut lebih merupakan simplifikasi ideologis. Semasa Orde Baru dan sesudahnya, plurilitas Indonesia tidak bisa diringkaskan dalam terminologi-terminologi ideologis, melainkan kultural dan opsi pemikiran yang sangat beragam.

**Keywords: nasionalism, feudalism, marxism, Islam, globalization, Indonesia.**

---

A series of insightful and enriching discourses on racism, ethnicity and identity that centers on human promotion and accentuates the increasing recognition that every human being, regardless of her or his ethnic background, has equal dignity brings me back to the complicated problem in my country, Indonesia. I feel as if I have been choked by two contradictory realities. On one hand I have been exposed to the developing and promising ideas and movement for human promotion and equality, but on the other hand I am bombarded by the continuous news of ethnic clashes in Indonesia. Informed that many countries have reconstructed the structure and institution for a more just and equal distribution of goods and a respect for human dignity and right, I am shocked by the barbaric acts of people who murdered each other as “fruit” of the continuous tension of the diverse ethnic groups and the imposition of the idea of nationalism.

Whereas in the context of free trade in the era of globalization many countries are competing to construct the structure and infrastructure for the global and free trade, I am stunned by the fact that many investors reallocate their capital from our country to other countries. Indeed, such a tension has been getting worst due to the fact that the capitalists, who have reduced and subordinated human values to making a profit. The subordination of human promotion to profit requires capitalists and multinational corporations to discount the effects of the reallocation of their capital for their worker in Indonesia. Mourning and grief for the help of other country is

useless since, somehow, we should build our own future. Even though the problem has been like an unraveled ball of thread so that we cannot recognize the beginning or the end, we should try to identify and map it out. As far as I am concerned, we should start by investigating an internal problem, namely, the history of implantation of the concept of nationalism. This problem is crucial for understanding the problem of violence and the violation of human rights in Indonesia, which has its roots in the tension between the idea of nationalism and the fact of plurality in Indonesia. The question then is how do we start?

It seems to me that the investigation of the discussion among the Indonesian founding fathers, concerning the formation of the state and nation, can be the preliminary steps in investigating the problem of nationalism in Indonesia. This study is intended to track the idea of nationalism in Indonesia by examining the discussions and negotiations that were conducted in 1945 and thereafter in Indonesia, concerning the formation of the state and nation. Investigating the main themes of the founding fathers' discussion in that time will help us to identify how Indonesians have portrayed and reflected themselves either as a nation or as a country of 'thousand ethnic groups'. In that period, the concept of nationalism of our founding fathers was also influenced by the certain western thought. That is why in this level I want also to detect the influences of the strands of European thought that influenced the development of the concept and history of implantation of nationalism in Indonesia. Second, I will investigate the implications of this concept on some political policies in Indonesia today and explore new ideas that can help our country to solve the problem created by the tension between project of nationalism and the euphoria of the ethnic group identity in the struggle for more equal treatment.

## 1. Investigating the Implantation of the Idea of Nationalism

---

Instead of giving a chronological story, of what was happening in the period in which our leaders had striven to find a suitable format for the new state and nation in the long and tiring war of 1945 and after, I will provide information that reflects the dominant issues in relation to the idea of a new nation and state. At first, while challenged to find the form of the new nation and state, our leaders formulated the objectives, nature and sources of the Indonesian state and nation. Our leaders faced three crucial issues. First, Indonesians were still traumatized by Dutch imperialism and colonialism. In such an atmosphere the leaders had to find a sort of *elan vital* that could energize and motivate people to build a new nation. Second, Indonesia contains so many different ethnic groups, languages, religions, and even various local histories as a background. Third, Indonesians were so scattered and isolated in the different islands so that people were out of touch with each other.

The second, there were four outstanding founding fathers who were involved as the key persons in the process of preparations. They are: Sukarno, an intellectual, politician, and later President; Muhammad Yamin, a historian and lawyer; Soepomo,

a professor in *adat* (traditional) law at a former college in Batavia, and Mohammad Hatta, the economist graduated from Rotterdam, Netherlands. There were some other figures in the stage of post-war Indonesian that had been involved in the discussions, especially the members of PPKI and BPKI<sup>1</sup>, Who were educated in Europe. The ideas of the founding fathers colored and dominated the discussions, either in the formal meetings or in the informal discussions.

Thirdly, there were three main tendencies that should be taken into account during that period, namely<sup>2</sup>: 1) the progressive nationalism of Sukarno, which based itself on the co-operation with Marxists; 2) the conservative one, which based itself on the co-operation between government bureaucracy, the new middle class, and the army; 3) and the Islamic nationalism, which see Islam as an instrument of Indonesian nationalism. In my view we should keep in mind that due to the academic background majority of the leader of the alliances groups during the time were Javanese.

After presenting some perspectives that should be kept in mind, I shall map out the main ideas that came up during the time. First of all, there is evidence that the founding fathers and most post-war Indonesian intellectuals believed that in the experience of colonialism, the fact of plurality, and the challenge to move forward as a new nation, nationalism is an effective and valuable instrument of national development (*Holtzappel, Nationalism, 70*). This conviction is in tune with the European concept from the eighteenth century Enlightenment that “society can be made/constructed”. The element that in the first place brings the various currents and “schools” of thought together, is the idea that nationalism is not just any ideology. Nationalism, to all post-power leaders of Indonesia, is a strategy of central interest to the country. On the one hand, it concerns the struggle for political and economical independence, and on the other hand, the struggle for internal development.

The critical and authentic question concerning the idea of nationalism in Indonesia was what is the source of unity that should be accommodated to build nationalism? Is it language, history, common memory, territory, tradition, race or ethnicity? In the absence of a homogenous and uniform cultural heritage that could serve as the source of the new state and nation, it was important to find out the source, that is common objectives, values and vital energy that can be accommodated as the basis of nationalism. This basis of nationalism should be able to unite the affections, hearts and minds of the Indonesians in striving for independence and development. In this struggle all would go through the mill and learn to shape themselves on the basis of national objectives, values, and a common *elan vital*. Thus, one was to be able to loosen one’s ties with local roots and class or town back-

- 
1. BPKI was the committee for Examination of Independence or Badan Penyelidikan Kemerdekaan Indonesia. It was formed with the permission of the Japanese occupational administration. This committee completed its task in July 1945. While PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia) was the Committee for the Preparation of Independence of Indonesia that laid down the definitive text on 18 August 1945. These two committees had several meeting in preparing the concept of nation and state.
  2. Among other alliances Coen Holtzappel mentioned these three strong alliances.

ground. Only on the basis of such a common objective, value and *elan vital* that independence can be achieved and independent national development be successful. Such a nationalism, which is shaped by common objectives, values and *elan vital* was ready for battle and primarily oriented to the future. It did not tie itself to what Indonesia was or is, but rather strive for a new Indonesia.

It is obvious that we should invent the common objectives, values and *elan vital* that could unite and guide the affection, mind and heart of the Indonesians and substitute for the loss of local culture, religion, and local history as sources of Indonesian nationalism. In emphasizing the need of a new state and nation that is tied by nationalism on the certain occasion Sukarno said<sup>3</sup> :

“We see in this world that there are many nations which are free, and that many of those free nations exist on the basis of a *Weltanschauung*, i.e. the Marxist Historical-Materialistic *Weltanschauung*. Nippon established the nation Dai Nippon on the basis of Tenno Koodoo Seishin, ...Saudi Arabia, Ibn Saud established the state of Arabia on a *Weltanschauung*, even on a religious basis, i.e. Islam. Idealists in the entire world worked to the utmost in the creation of various types of *Weltanschauung*...”(as quoted, Holetsappel, nationalism, 73).

Sukarno viewed *Weltanschauung* as a deliberately constructed product of political idealists who provide the country with a new spiritual or moral foundation. In this way, finally man becomes master of his own history and his own legal rules and morals. Regarding the principle of the common objectives, values and *elan vital* of the nationalism Sukarno cited the ideas of Ernest Renan<sup>4</sup> :

“Nationalism! To be a nation! It was no later than the year 1882 that Ernest Renan published his idea of concept of “nationhood”. “Nationhood”, according to this author is a spirit of life, an intellectual principle arising from two things: firstly, the people in former times had to be together to face what came, secondly, the people now must have the will, the wish to live and be one. Not race, nor language, nor religion, nor similarity of needs, nor the borders of the land make that nation....”(as quoted, Holtsappel, nationalism, 74).

Being weaned from tradition and culture, the Indonesians as human beings are placed in their free stand. They are not burdened by a certain moral concept of human beings that might be inherited from the traditional perspectives. Human being in such a new perspective are the concrete and free beings. Moreover, by his idea of

- 
3. As quoted by Coen Holtzappel from “Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945” (edited by Mohhamad Yamin) this statement was made by Radjiman as requested by Sukarno. This statement then delivered by Sukarno in a meeting and then colored strongly the spirit of BPKI and PPKI meeting.
  4. As quoted by Coen Holtzappel Sukarno’s Article, that was published in Soeloeh in 1926, became the spirit of BPKI and PPKI meeting.

new nationalism Sukarno, influenced by Marxism<sup>5</sup>, argued against the existence of feudalism and feudal relations in our country.

It is apparent that the idea of nationalism, as proposed by Sukarno, dominated and colored the discussions and negotiations in this period, and it seems that most leaders agreed to this conception. The problem that followed, then, was about the system of state. In this case there were two different opinions. The first was Sukarno and his alliance's opinion that the form of state should be a unitary. That is, the individual freedom and right should be subjected to the goal of the unitary state. Also, Sukarno advocated the presidential system, the American system as a model of democracy suitable for Indonesia. This option gives concentration of the executive power in the hands of the President (*Holtzappel, Nationalism, 76-77*). Furthermore, in the face of heterogeneous peoples the conflict or different opinion should be solved by "azas kekeluargaan" (family loyalty) principle. In such a perspective the individual freedom and interests should be subjected to the ideal of the unitary state. Supomo affirmed the idea of Sukarno by stating that "nothing was allowed to divide state and nation, not even procedure of Constitutional law." (*Holtzappel, Nationalism, 76*). It means that right for freedom of the people and even procedure of Constitutional law should be subjected to the ideal of the unitary state.

As a well-educated figure Hatta disagreed with the argument for a presidential system and the "azas kekeluargaan" principle by showing the danger of political abuse of power. He mentioned the risk that a president, as the highest law-making power in the country, would manipulate parliament in order to disable the controlling power of the institution. Hatta also disagreed with the "azas kekeluargaan" principle by demonstrating the risk of abuse of the rights and freedom of the individual. Unfortunately, in the atmosphere of the trauma of imperialism and colonialism, the critical need of the strong unitary state, and the absence of a homogeneous and uniform of cultural heritage, Sukarno's and Supomo's proposal received more support from the majority (*Holtzappel, Nationalism, 76-77*).

## 2. Investigating Nationalism

---

By weaning people from their habitat or ethnic background, traditional value system, culture, language, tradition, geographical territory, the founding fathers wanted to set people free from the bondage of the past and put them in the same stand before the law and constitution. Instead of being used as only a living vehicle to perpetuating tradition or system of values and beliefs, people are freed and invited to live and foresee their future according to the common objective and values, which

- 
5. It is obvious also that in the course of time Sukarno was influenced strongly by Marxism. And his concern to the real people indicated that he knew that Marxism should be close to the concrete people (Marxist-existentialist), that is the poor It

were formulated in the concept of the nationalism and unitary state. Again, instead of being used as a living vehicle to perpetuating the inherited history, the new Indonesian is invited to create her/his own history so long as it respects the new state apparatus. Who the Indonesians are is not determined by their history rather destined by the way they concretize or express themselves in the process of constructing a new nation and state.

As a strategy the concept of nationalism and the unitary state was understood as the means to eliminate the potency of conflict, as a consequence of the fact of plurality, and intended also to deconstruct a sort of systematic and continuous colonization in the form of the unjust social stratification, as an inheritance of feudalistic society, that calculated and divided people based on the certain social statuses. In short, Sukarno and the other founding fathers wanted to remake Indonesians as concrete beings who are free from any determinations except those of state and not subjected to the traditional conceptions and moral standards.

Realizing the need of *elan vital* that can unite and energize the affection, heart and mind of the people, the founding fathers promoted the spirit of nationalism and the unitary state. This strategy avoids the risk of the individualistic concept of human beings, since although human beings were weaned from their historical background, they are united by the spirit of nationalism and the unitary state in pursuing the ideal of an independent and developed country. Moreover, the decision to adopt “*azas kekeluargaan*” (family loyalty) as a moral code underlines the communal dimension of human beings. Accordingly, even though peoples are uprooted from their cultural background so that they become the independent persons, they are still tied by the same spirits that unite them as one nation and member of the same state.

### **3. Identifying the Problems**

---

Creating a new society is never a simple project. The decision to uproot people from their culture and to create a new nation and state is really a long process because culture, historical inheritances and any other elements as a background of human beings, are integrated or embodied in the real persons. The system of values and of beliefs shapes the horizon of the peoples as they provide the tools necessary to interpret or comprehend their experiences, and to understand their self-identities. Furthermore, social structure and stratification is not only an external-objective fact but it is incorporated into the mentality and mind-set of concrete persons. Such a phenomenon is a critic for the existential perspective, in the sense that human beings are not the closed entities that could be isolated from their culture or context, regarding the fact that their culture and historical background, such as system of values and beliefs and social stratification, are integrated or united in the real person.

Realizing this phenomenon, as far as I am concerned, the Indonesian government has used the field of education as the main instrument for the process of interiorization of the concept of nationalism and unitary state. Consequently, the edu-



cational institutions and resources have been mobilized to support the process of socialization of the concept of nationalism and unitary state until this time. Another instrument that has been used to eliminate the sentiment of ethnicity and to bridge the polarization of ethnical groups is the communication and transportation media. That is why the government allocated a large budget to build the infrastructure of communication and transportation. But in the course of time, after the founding fathers' generation, many Indonesian leaders did not have the same vision in relation to such strategies. That is why the process of socialization of the concept of nationalism and the unitary state does not succeed. It is in this context that the increasing number of separation movements. The recent movement for separation and independence in East Timor, Maluku, Irian Jaya, Aceh and Borneo, to a certain measure, are caused by the implementation of the idea of nationalism.

Why the new Indonesian leaders do not have the same vision with the founding fathers? It seems to me that the realization that the new Indonesia should have not be based on the religious, race, ethnic, language background is not followed by the invention of the system of values as an embodiment of the concept of nationalism. Consequently, since the majority of the national leaders are from Java, the main island, the color of the values and culture of the nation is mainly colored by Javanese culture and values (*Leadership*, 86-88). Hence, the system of values and beliefs and any cultural expressions of the other ethnic groups are subordinated to the main culture, which is Java culture. The other phenomenon that has intrigued me is the product of law. It is obvious that the Indonesian product of law is constructed by accommodating the some traditional values, mainly from Javanese values (*Leadership*, 27,38,77-79). It is transparent that the discrimination not only happened in the cultural level but also in the constitution. Hence, the unjust policy has been institutionalized and we could predict that such an institutionalization would perpetuate and reproduce discrimination and unjust policy. This decision actually also shows the ambiguity of the Indonesian leaders, since on the one hand they tried to wean people from their cultural, geographical and historical background, in the other hand they used the certain traditional values to construct the product of law that rules people from the various background.

In the "normal" situation of the new nation post-colony, in which the strong state supported by the new constitution and in the hegemony of the military, any aspiration from other ethnic groups for equality could be repressed easily. And, unfortunately, such a form of repression was supported by the idea of nationalism as "powerful" jargon that dominated every public discourse. Even the communication and information media have been used to indoctrinate people with the idea of nationalism and unitary state. Aspiration by aspiration repressed, wound by wound just buried by limited memory. Incredibly the discrimination happened not only on the hidden level, such as product of law and institution, but also transparent in the process of sharing of power. It is common that the leaders of the regions are nominated by the central government and chosen by and from people of Javanese background.

It seems to me that the complicated problem of my country is caused by the absence of the new format of the concept of nationalism. Our founding fathers did

not succeed in formulating the new system of values and the structure of culture that can be a new “home” for the people that had been uprooted from their previous “home”, which is their own culture. In other words our founding fathers could not construct the new frame of identity that can replace the function of the identity of the people that had been taken away from their earlier identity.

#### 4. Globalization and Hidden Local Conflict

---

“Globalizing” capital, movement for human rights and equality and communication and information media have excavated the repressed and hidden issue of ethnical discrimination in Indonesia. The collapse of “the borderlands” has brought many ethnic groups gain recognition from international bodies like the United Nations or the ILO and from other international communities. The problem has become worse due to the coming of the new capital that has created fragmentation among ethnic groups. It is understandable since in many countries certain jobs or skills are associated with certain ethnic groups and culture. Globalizing capital sharpens the tendency to associate certain skills and jobs to certain communities or sex. In the one of conferences Professor Richard Perry said:

*“The assertion of difference makes sense for capital, of course, since it provides new spaces for capital accumulation, new kinds of workers with purportedly national/cultural skills, and new kind of resources. But it also makes sense for assertions of new kinds of rights (to culture, to difference) within or against emerging multinational and transnational regimes that appear unbound by the national order of things...” (New World Orders, 1)*

Such a phenomenon not only challenges the identity of every ethnic group, but also, the identity of the nation. Every member of the ethnic group needs and questions his/her identity to anchor his/her existence. This issue is crucial since, on the one hand, people who need identity have been uprooted from their habitat, from their “home” from their culture, but, on the other hand, they are not rooted in the new identity, which is Indonesian. In the midst of profound political and economic crisis people of my country are like rootless and dry grass that can be flamed easily by any issues. It is right that at bottom the issue is about the distribution of good and authority, but ethnic and religious issues are the most potential issues that can be raised. Tragically, capital functions without concern for people. Capitalists and multinational companies left our people in the time they really needed it. In the name of the save of the investation the capitalists have reallocated their money from Indonesia, while the international community continues to emphasize the issues of human rights and environment. Indeed, in such a context we can investigate the separation movements in East Timor and Aceh, the ethnical clashes in Ambon and Borneo, and religion conflicts between Christian and Islam in Indonesia.

## 5. Conclusion: Constructing the Future

---

In the face of the profound crisis of values, culture, and identity, some Indonesian intellectuals promote “back to your own identity” as a new jargon. They have claimed that to solve the crisis the central government should share the power with local governments. Decentralization should be the main theme of the government’s program. People should be brought back to their own “home”, to their ethnical identity. Superiority of law upon any interest and power should be practiced. But the question is then: how do we start? What can we do if the people have not believed the law and its institution? How do we decentralize the authority and share the power if most levels of the bureaucracy have been occupied by a certain ethnic since independence? How can we bring back the people to their previous identity, to their previous culture, if identity is a product, if culture is a process? How can peoples coming “home”, while their “home” has moved to somewhere else? As Stuart Hall said:

“The point that I have made about identity is, perhaps, a familiar one, but is worth restating. It is the notion that identity is always in the making. There is one idea of identity as a fixed position, and another idea that identity is relative to the extreme. There is now a third position in that debate because I think those people have moved away from identity as process and have sometimes gone right over to the point where identity is nothing at all...”  
(Race, Rhetoric, 207)

These are the relevant and authentic questions in relation to the problem in Indonesia, especially the problem of the crisis of identity.

As we noticed earlier, actually one of the crucial problems is the superiority of Javanese culture and identity to the other identities. Domination of Javanese values and culture has been so strong so that it has reduced or eliminated the roles of the other ethnic groups. This domination is held up by the strong and tyrannical government, which is supported by the military. For these two reasons I would propose three simple steps that should be taken into account: first, keeping in mind that identity is a social construction and process the government should provide “the free room” for the freedom of every ethnical group to express and articulate their existence. Such a free space will enable people to build their identity. So the problem is not simple going back to the previous identity, but giving more space so that people can identify their own identity and can cultivate whatever they have in their concrete existence. It is not the metaphysic concept of their existence that can be a ground for their existence, but any kind of expression by which they express their experiences and interpret their realities. This is the first step to re-build the new identity, new culture. This policy should be followed also by creating the free space for public discourses so that any “oppressive” values (imposed by the authority) can be challenged again and again. Second, the other urgent problem that should be taken seriously is the product of law. It seems to me that the government has to renew or reformulate the product of law that inserts and accommodates aspiration and any

element of the values and culture of other ethnic groups. The commitment to appreciate and accept the equality of identity should be institutionalized. Third, decentralization and power sharing should be the concrete agenda. Agenda of decentralization and power sharing should be actualized by involving peoples of the local area.

## BIBLIOGRAPHY

---

- Bahar, S. - Kusuma, A. B. - Hudawati, N. ed., *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) - Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI)*, Jakarta 1995.
- Feith, H. - Castles, L. ed., *Pemikiran Politik Indonesia 1945-1965*, Jakarta 1985.
- Hatta, M., *Demokrasi Kita*, Jakarta 1960.
- Holtzappel, *Nationalism*, New York 1970.
- Kahin, G. M., "Indonesia", in *Major Governments of Asia*, ed. H. C. Hinton et. al., New York 1963.
- , *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca & London 1970.
- Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Budaya Indonesia*, Jakarta 1997.
- Supomo, *Undang-Undang Dasar Sementara RI*, Jakarta 1965.
- Yamin, M., *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, I-III, Jakarta 1959, 1960.

# NATURAL MAN: BEAST OR GOD?

## Rousseau's Idea in *Discourse on Inequality*

Anselm Lam Wing Kwam

Boston College, Boston USA

---

### Abstract:

Tema “natural man” (atau manusia natural) merupakan tema pondamen filsafat politik pada periode klasik Yunani awali dan Abad Pertengahan (Mediovale). Sejak Aristoteles mengajukan tesis bahwa “manusia dari kodratnya (dari naturanya) adalah makhluk sosial”, hampir seluruh filosof berikutnya mencari pendasaran tentang apakah kodrat manusia yang sesungguhnya. Tesis Aristoteles berlanjut pada gagasan bahwa *polis* hanya merupakan kelanjutan kodrati dari manusia. Bagi Aristoteles, manusia yang tidak masuk dalam peradaban *polis*, dia itu disebut binatang atau dewa (beast or god). Maka, societias merupakan naturalitas manusia itu sendiri. Sebaliknya, Thomas Hobbes akan berpikiran lain dari Aristoteles. Menurut Hobbes, naturalitas manusia dijumpai dalam apa yang disebut *the state of nature*. Societas politik dengan demikian merupakan “contract” sosial, dan bukan kelanjutan alamiah dari kodrat manusia. Rousseau berada pada generasi sesudah Hobbes. Dalam jalan pikiran yang sama perihal naturalitas manusia, Rousseau menggagas bahwa “natural man” itu “peaceful and solitary”. Artikel ini merupakan penelaahan yang dipondasikan pada teks-teks Rousseau, terutama dalam *Discourse on Inequality*. Apakah “natural man” dalam ide filosofis Rousseau? Demikianlah pertanyaan dasar dari artikel ini.

**Keywords:** natural man, the state of nature, language, society, natural right.

---

Aristotle say, “But he who is unable to live in society, or who has no need to because he is sufficient for himself, must be either a beast or a god: he is no part of a state (*polis*).”<sup>1</sup> Thus man is by nature a political animal.<sup>2</sup> Man cannot achieve his happiness outside a city. This thought is also recognized by the Medieval Christian philosophers. However, in the modern period, a revolution of political philosophy has taken place. Hobbes and Locke claim that man is not by nature a political animal. Man in the state of nature is a pre-political animal.<sup>3</sup> Political society is a product of the art of man. Rousseau, who deeply understands the problem of modernity, endeavors to look for a way out. He is not satisfied by Hobbes and Locke’s idea since “the spoke of Savage Man and depicted Civil man.”<sup>4</sup> Natural man, in the

---

1. Aristotle, *Politics*, I, 2, 1253a27-30.

2. Ibid., 1253a3-4; *Nicomachean Ethics*, 1097b11.

3. Hobbes, *Leviathan*, ch. Xiii, *On the Citizen*, preface, xviii; Locke, *Second Treatise of Government*, ch. 2, 116-122.

4. Rousseau, *Discourse on Inequality. The First and Second Discourse and Essay on the Origin of Language*, 1990, 139.

eyes of Hobbes and Locke, has already developed language and lives under the dictation of reason, which is the main characteristic of civilized man. Instead, Rousseau, on the one hand following his proximate predecessors, asserts that natural man is pre-political, but on the other hand, claims that natural man, who has not yet developed language, is ignorant. This bestows upon man a new definition. Natural man possesses the three aspects of being: physical, metaphysical, and moral. This chapter explains the physical and the metaphysical aspects of natural man. Using Aristotle's thought for comparison, I illustrate that man is not by nature a political animal. I examine in particular the specific distinction of man which consists of the faculties of freedom and of perfectibility.

## 1. Natural Man as a Physical Being

---

Natural man, whom Rousseau presents to us, is an animal who lives only according to his instinct. He writes that he sees:

an animal less strong than some, less agile than others, but, all things considered, the most advantageously organized of all: I see him sating his hunger beneath an oak, slaking his thirst at the first Stream, finding his bed at the foot of the same tree that supplied his meal, and with that his needs are satisfied.<sup>5</sup>

Natural man lives only for satisfying his physical needs. His main concern is his self-preservation. He is solitary, independent and is at peace with others of his kind and others animals. Since man is frugivorous and the earth is fertile,<sup>6</sup> man seldom quarrels or fights for food with others. Hence, contrary to Hobbes, the state of nature is not a state of war but a state of peace. Natural man is not intrepid seeking only to attack and to fight as Hobbes depicts.<sup>7</sup> Natural man is timid and is frightened but only by new objects when he does not know whether they are physically good or bad for him.<sup>8</sup> Furthermore, nature has granted man sufficient capacities for self-preservation. Rousseau remarks that man feeds indifferently on most of the various food so he can satisfy his basic need easily. His physical features, for instance, two arms and two legs, provide advantage for his survival. "Such is the animal state in general, and it also is the state of most Savage Peoples."<sup>9</sup> The physi-

---

5. Ibid., 141.

6. Ibid., 142; 203-204. Rousseau, in the endnote, proves this argument with the anthropological evidence.

7. Hobbes, *Leviathan*, ch. Xiii, 74-78. State of nature, for Hobbes, is a state of war because man is naturally wicked. In the next chapter, I deal with the natural goodness of man with a comparison with Hobbes' idea of the natural wickedness of man.

8. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990. 143.

9. Ibid., 147.



cal aspect of natural man, Rousseau notes, is no more than that of an animal. It is remarkably notable that this animal like natural man does not have any need of others. He is self-sufficient, therefore he is solitary and independent.

## 2. A New Definition of Man

---

### 2.1. Man as Self-Perfecting Being

---

After considering the physical of man, Rousseau views the metaphysical aspect of man. He attempts to demonstrate the specific distinction of man. Rousseau, like Descartes, depicts the physical aspect of man as “machine.” The mechanism of senses and the formation of ideas are explained by the mechanistic laws of nature. Man, who follows the laws of mechanics, is part of the Nature. Regarding this aspect, “some Philosophers have even suggested that there is a greater difference between one given man and another than there is between a given man and a given beast.”<sup>10</sup> However, Rousseau is not satisfied with this materialistic explanation of man. His investigation does not stop here. He admits that there is a specific difference between man and animal. Man, he notes, does not only have the physical aspect but also the spiritual aspect. The specific distinction of man is his being a free agent.<sup>11</sup> Animal act instinctively, rather, man acts freely. Rousseau presents to us a new definition of man. “It is, then not so much the *understanding* that constitutes the specific difference between man and the other animals, as it is his property of being a *free agent*.”<sup>12</sup> Rousseau takes two examples to illustrate his view. First, other animals cannot deviate from the law of nature, even if the result of the deviation will be profitable. Pigeons will die of starvation beside a bowl of meat because they cannot change their instincts. Rather, man can subjugate his instincts even if this is detrimental to him. Accordingly, other animals share no part as a free agent. Second, animals and man are both capable of having ideas. The difference between man and animal, with respect to understanding, is not in kind, but only in degree. In this aspect, man differs from the beast only “as more does from less.”<sup>13</sup> Rousseau’s explanation is obviously different from the tradition.

According to Aristotle, animals are born with the faculty of sensation, thus they can form memories and also have some connected experiences in order to distinguish kinds of food.<sup>14</sup> Aristotle recognizes that some animals are capable of forming ideas by experience. “But the human race lives also by art and reasoning.”<sup>15</sup>

---

10. Ibid., 148.

11. Ibid.

12. Ibid.

13. Ibid., 148

14. Aristotle, *Metaphysics*, Bk. I, 980a27-b25.

15. Ibid., 980b27.

After gaining many notions by experience, man forms one universal judgment about many similar things. Man not only knows the particular, e.g., this tree, but also the universal concept, “tree”. “This knowledge and understanding belong to art rather than to experience.”<sup>16</sup> It is this kind of intelligence that makes man distinct from other animals. Rousseau, however, considers this to be only a difference in degree but not in kind, so Aristotle’s definition of man is inadequate. Rather, freedom exclusively belongs to man. Only man is able to make a free choice which makes him transcend the law of nature. It is mainly “in the *sentiment* of this power are found *purely spiritual* acts about which nothing is explained by *the laws of Mechanics*.”<sup>17</sup> Rousseau makes a contrast between the physical aspect of man wherein man obeys the law of nature and the spiritual aspect wherein man is free from the laws of mechanics. But what is the relation between these two aspects of man? This puts Rousseau’s new definition of man in the dilemma of the dualistic metaphysics.

Therefore Rousseau does not follow Descartes’ dualistic metaphysics: body and mind are two substances which can exist without one another; the body, like a machine, is under the mechanistic laws of nature and the mind is free from these mechanistic laws.<sup>18</sup> In fact, this dualistic view inevitably causes the problem of the relation of body and mind. How can these two independent substances relate and communicate? Rousseau is aware of this difficulty which leads to an “insoluble objection.”<sup>19</sup> In order to evade this difficulty, he further writes about:

another very specific property that distinguishes between man and animal and about which there can be no argument, namely, *the faculty of perfecting oneself*; a faculty which, with the aid of circumstances, successively develops all the others, and resides in us in the species as well as in the individual.<sup>20</sup>

The proper function of this faculty is to develop other faculty. Therefore it manifests itself through the development of other faculties. What concretely develops in human history is the other faculties, e.g. reason, sociability, of the development of other faculties. Thus, if man does not possess this faculty, man would not desire to think or to change. In other words, it is the faculty of self-transcendence by which man can transcend his animal state. On the contrary, animals, which lack this faculty, always remain in their original state even after thousands of year. “This *distinctive* and almost *unlimited* faculty”<sup>21</sup> makes man

---

16. Ibid., 981a25.

17. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 148. (emphasis added)

18. R. Descartes, “Meditations in First Philosophy”, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, translated by D. Cress, Hackett, 1985, 93.

19. Rousseau, *The Reveries of the Solitary Walker*, translated with preface, notes, and an interpretative essay by Charles E. Butterworth, Harper Colophon Books, 1982, the third walk, 34.

20. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 49. (emphasis added).

21. Ibid.

specifically different from the other animals. This specific distinction is indifferent to both materialists and spiritualists. No one can disagree that this is the specific difference between man and animal. Even Rousseau's antagonists, the "*philosophers*", will agree with this definition. Thus this definition is not concerned with any concrete development of man which could be materialistic or spiritual. Nor is it concerned with any particular end to be achieved. In fact, Rousseau does not offer to us any solution of the dilemma of the dualistic metaphysics but a neutral definition of man.

Since human development is caused by changes of circumstances, if there is no change in circumstance, then natural man, who lives only for self – preservation, would remain in a state which he would have in common with all animal. Although natural man, as human being, is able to transcend the animal state, in the case of a lack of change, he is no more than a physical being. Therefore, following Rousseau's idea, one cannot escape concluding that natural man is only potentially a human being, a solitary subhuman.<sup>22</sup>

Natural man, portrayed by Rousseau, is an ignorant and solitary being. This definition is different from the traditional one - man is a rational and political animal. According to Aristotle, man is by nature a political animal. His arguments in *Politics*:

- i. Although there are other political animals, man, as political animal, is in a higher degree than other political animals;
- ii. Nature makes nothing in vain;
- iii. Man possesses certain faculty for achieving his certain natural end;
- iv. Man is the only animal that possesses the faculty of language;
- v. Only man, with the knowledge of what is advantageous and non advantageous; having perception of good and evil; of the just and the unjust;
- vi. Therefore these specific features of man make up a family and city.<sup>23</sup>

Man, with the help of language, can communicate with each other and he is able to form society. The key point is the possession of the faculty of language which manifests the rational and sociable aspect of man. For Aristotle:

if nature never makes anything without a purpose and never leaves out what is necessary...It follows that, had they been capable of originating forward movement, they would have possessed the organs necessary for that purpose.<sup>24</sup>

For all animals, inherent faculty is determined by nature to perform a certain function for its perfection. Following this principle, inasmuch as the perfection of

---

22. Strauss, L. *Natural Right and History*, the University of Chicago Press, 1965, 271.

23. Aristotle, *Politics*, I, 2, 1253a7-17

24. Aristotle, *On the Soul*, Bk. III, 9, 432b21-25.

man is in the form of a political animal, and language is indispensable for political life,<sup>25</sup> so man must be bestowed by nature with the capacity for speech. In other words, the possession of the faculty of language is an evidence of demonstrating man is a political animal.

In order to further illustrate this capacity for speech is natural, Aristotle distinguishes two levels of potentiality. In the first level, man possesses this potentiality because of this species. In another level, man learns how to speak through education, then he can speak as often as possible. Nevertheless man cannot speak without the first level of potentiality.<sup>26</sup> Accordingly, although man has to learn how to speak through education, this faculty of speech is natural. The form of man, a political animal, is the internal source of this development. This initiates in man the desire to know and to invent language. That is why at the beginning of *Metaphysics*, he says, “all men by nature desire to know.”<sup>27</sup> Furthermore, it is worth noting the difference between the faculty of language and the form of language. As we know, there are many languages among men which are the inventions of man. Speaking is an art. It does not follow that the sociability of man is conventional. It is true that man realizes his faculty of language through speaking which can be in different forms. However, this natural faculty is the condition of the possibility of speaking. Accordingly, for Aristotle, the natural foundation of the sociability of man is not so much the language itself as the faculty of language.

On the contrary, since Rousseau does not regard the perfect state, but the original state as the natural state of man, his interpretation of “natural faculty” is different from Aristotle. Apart from the natural faculty of perfectibility, Rousseau considers the other faculties, e.g. reason and social virtues, as artificial.<sup>28</sup> For him, the faculty of perfectibility, like Aristotle’s first level of potentiality, is the pure potentiality. Man possesses this faculty because of his species. It provides the possibility for the development of the other faculties. However if there is no stimulus, man will always remain in his natural state. The faculties in potentiality have to wait for the chance to actualize. Concerning whether the development of language is natural, the main difference of Rousseau’s idea from Aristotle is the source of development. According to Aristotle’s teleological view, “nature is a principle or cause of being moved and of being at rest in that to which it belongs primarily, in virtue of itself and not accidentally.”<sup>29</sup> Nature is the internal source of the change of things. The form of man, his nature, initiates the development of his faculties. Instead, for Rousseau, since the specific distinction of man, the faculty of perfectibility, is indefinable, there

---

25. For Aristotle, social life is subordinate and destined to political life. Family is the first human association from which man develops the political association. Since language is indispensable for man’s social life, then it is same for the political life. *Politics*, I, 2, 1252 a24-1253a1.

26. Aristotle, *On the Soul*, Bk. II 5, 41a21-b2.

27. Aristotle, *Metaphysics*, Bk. I, 1, 980a25.

28. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 141.

29. Aristotle, *Physics* II 1, 192b21-22.

is no final form of man that can act as the efficient cause to initiate the development of man. Consequently, it is clear that man has not been bestowed with any internal source of development by nature. In other words, man does not possess any natural desire to know. The only source of the development of man's faculties is those different accidental mechanistic causes.<sup>30</sup> Therefore, although man possesses the capability of speech, as man has not yet actualized this faculty in state of nature, so man cannot communicate with others of his kind and society is not yet established. For Rousseau, what is natural is what is given by nature and acts under the mechanistic laws of nature.

In brief, Rousseau, following Hobbes,<sup>31</sup> regard passion as the fundamental impulse of life. The initiation of passion depends upon the need. There is only one basic need for natural man before his enlightenment, that is self-preservation.<sup>32</sup> Nature provides all that man needs to preserve himself in the state of nature. There is nothing that can arouse his curiosity, for his desire is not aroused by idea but need. Accordingly, "his soul, which nothing stirs, yields it self wholly to the sentiments of its present existence."<sup>33</sup> In the state of nature, man is self-sufficient went by in all the crudeness of the first ages, the species had already grown old, and man remained ever a child."<sup>34</sup>

## 2.2. Language: A Sign of Sociability

---

### *i. The Difficulties of Inventing Language*

Insofar as the ignorant natural man is happy in the state of nature, he would not desire to toil and come together unless his self-preservation was threatened. Furthermore the distance between pure sensation and the simplest knowledge is immensely great, "it is inconceivable how a man could by his own strength alone, without the help of communication and without the goad of necessity, have crossed such a wide divide"<sup>35</sup>. Since man desires because of need, so even though God grants the knowledge of agriculture or metaphysical knowledge to man, natural man would not leave the state of nature in order to acquire this knowledge which is not the object of his needs. Furthermore, Rousseau endeavors to demonstrate the ignorance of natural man so he examines the difficulty of inventing language. If the faculty of language is natural, nature should provide occasion for its development. If there

---

30. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990., pp. 147; 149; 151; 158; 166; 177; 186.

31. Hobbes, *Leviathan*, ch. Vi, 27-28. The interior source of motion is passion. "When the motion is towards something which causes it, it is called appetite or desire, and when this motion is fromwards something which causes it, it is called aversion." These motions determine good and evil.

32. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 32; 150; 151.

33. *Ibid.*, 151.

34. *Ibid.*, 166.

35. *Ibid.*, 151.

are many difficulties to forestall the development of this faculty, it is a sign that nature wants to prevent man from evil. Consequently, the development of this faculty is not natural. This idea has been already presented in the *First Discourse*. He says:

the heavy veil it had drawn over all of its operation seemed sufficiently to warn that it had not destined us for vain inquiries... Peoples, know, then, once and for all, the nature wanted to preserve you from science as mother snatches a dangerous weapon from the hands of her child<sup>36</sup>.

In his conjecture of the origin of language, it is not surprising that he emphasizes the difficulties of inventing language and complexity of language itself. Since language is the expression of the knowledge of reality, the problem of language amounts to the problem of the knowledge. So “men needed even more to know how to think in order to find the art of speech”<sup>37</sup>. The degree of the complexity of language follows the progress of reason that is developed from sense knowledge to intellectual knowledge to mathematical and then to metaphysical knowledge as they are the results among these levels, is source of amazement<sup>38</sup>. Rousseau says, “as for myself, frightened by the increasing difficulties, and convinced of the almost demonstrated impossibility that Language could have arisen and been established by purely human means”<sup>39</sup>. Consequently, he concludes that man cannot develop this faculty without the aid of “a wise Providence”<sup>40</sup>.

ii. *Family: The Condition of Developing Language*

However, as need stimulates desire, if language was necessary for natural man, he would overcome these difficulties to invent language. The purpose of language is mainly for communication, therefore language would be necessary only when man had the need to come together out of natural sexual impulse. This provides the occasion to develop language. “As many others propose that Language arose in the domestic dealing between Father, Mother and Children”<sup>41</sup>.

Whereas Rousseau does not agree with them. He thinks that their ideas would be a fallacy because these people impose the ideas from society to the natural man. In a society, there are some conditions for assembling a family units: man and woman should come to one and the same dwelling place; they should maintain among themselves an intimate and permanent union; there are many common interest that should unite them and they should take care of their children together. However that may be, according to Rousseau, these conditions are not available in state of nature. It follows that family is not yet established in the state of nature. At the endnote,<sup>42</sup>

---

36. Rousseau, *Discourse and Essay on the Sciences and Arts*, 13.

37. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 154.

38. *Ibid.*, 154-157.

39. *Ibid.*, 157.

40. *Ibid.*, 158.

41. *Ibid.*, 155.



Rousseau respond to Locke who propose that family is the first human society which is already established in the state of nature. Locke claims that man is destined by God to form a association<sup>43</sup>. Furthermore, he, who adapt part of Aristotle's argument of the origin of the city<sup>44</sup>, propose that the primary unions of man are that of male and female, and that of master and slave. The ultimate goal of the union between male and female is not only procreation, but also continuation of the species. His arguments that justify the necessity of family are:

- i. The family is advantageous to the human species;
- ii. For all carnivorous species, unlike the frugivorous whose young sustain itself easily, the male has to take care both of the female and the young because the young cannot survive alone before growing strong enough.
- iii. The frequent pregnancy causes man to take care of the same woman longer than other animal.
- iv. Consequently, it is justified that man remains attached to his woman when she has a child.

Rousseau respond to these argument respectively. First, usefulness is not the criterion of judging whether an human inclination is natural, otherwise all useful things, e.g. arts and commerce, are natural. Second, some anthropological evidence, e.g. the shape of teeth, prove that man is frugivorous rather than carnivorous. Furthermore, it is the species that live exclusively off grass that need to take care of the young rather than the carnivorous. Concerning the question of frequent pregnancy, the fortuitous encounter of male and female in the state of nature does not provide a sufficient condition of frequent pregnancy. Moreover, the children in the state of nature, who chiefly develop their bodily strength, reach the stage that they can live independently faster than children in society. Therefore, even though the male might take care of the young, the male would finish his obligation before another new child is born. Finally, the problem is not why a man remains attached to his woman after the birth of their child, but why he gets attached to her after the conception.

It is worthwhile to explain this point at length because it is concerned with the degree of intelligence of natural man. According to Rousseau, since man and woman will not meet again after satisfying their sexual appetite, man would not have a fixed sex partner. Therefore, it is difficult to imagine that man would seek out and take care of same woman after the conception of their child. But one will object that man and woman could fall in love which will keep them living together. Rousseau responds that one should distinguish between the physical aspect and the moral aspect in the sentiment of love.

---

42. Ibid., Note XII, 221-225. The quotation in this endnote is extracted from Locke's *Second Treatise of Government*, ch. 7, 154-155.

43. This statement does not mean that political association is natural. Locke, who refers to Bible, only intends to express that man is by nature social. Family, he mention, is made by a voluntary compact between man woman.

44. Aristotle, *Politic*, Bk. I, 2, 1252a24-33.

Physical love is the general desire which moves one sex to unite with the other; the moral is what gives this desire its distinctive character and focuses it exclusively on single object, or least gives it a greater measure of energy for this preferred object<sup>45</sup>.

There are some pre-conditions for the arising of moral love: “the kind of memory by which one individual manifest preference for another individual for the act of procreation”<sup>46</sup>, and “the notions of merit or of beauty; abstract ideas of regularity and of proportion”<sup>47</sup>. In other words, the sentiment of the moral aspect of love owes to the idea rather than natural need. However natural man is not in a position to possess these ideas which arise only in society. The state of the intelligence of the natural man is in “the state of animality”<sup>48</sup>. Accordingly, natural man has only physical love thereupon any woman can satisfy his sexual appetite. In this situation, how would the natural man in the state of nature is not in the degree of forming a family. Since family is not yet established in the state of nature, then language is also not in a position to be developed.

In addition, Rousseau is well aware of the dialectic relationship between family and language. They cannot exist without each other. One’s development accompanies another. Whether language or family is cause of one another? He ask, “which was the more necessary, an already united Society for the institution of language, or already invented Language for establishment of Society?”<sup>49</sup> He has no answer this question to anyone who wishes to undertake it. At the end of his illustration of the metaphysical aspect of man, Rousseau concludes:

how little care Nature has taken to bring Men together through mutual needs and to facilities their use of speech, how little it prepared their Sociability and how little of its own it has contributed to all that men have done to establish the bond of Sociability<sup>50</sup>.

In short, the difficulties of developing language indicates that nature has not prepared man for his sociability, therefore the institution of society is not natural.

### 3. Society: Product of Man

---

Moreover, in his response to Locke’s arguments about usefulness as the criterion of determining things natural, Rousseau clearly says, “it would not follow

---

45. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 164.

46. *Ibid.*, 224.

47. *Ibid.*, 164.

48. *Ibid.*, 224.

49. *Ibid.*, 158.

50. *Ibid.*

that it was that Nature also instituted Civil Society, the Arts, commerce, and everything that is claimed to be useful to men”<sup>51</sup>. This further shows his view that man is not naturally political. Conversely, in his reply to the critique of *Second Discourse*, *Letter to M. Philopolis*, he mentions that society is natural.

According to me *society is natural* to the human species as decrepitude is to the individual, and that arts, laws and governments are necessary for the people, as crutches are necessary for the old. The only difference is that the state of old age derives solely from *the nature of man (la natura de l’homme)* and that the state of society derives from the *nature of human race (la nature du genre humain)*, not, immediately, as you say, but only, as I have proved, with the aid of certain *external* circumstances that could have occurred or not occurred, or at least happened sooner or later and consequently acceleration or slowed down its progress<sup>52</sup>.

The idea in this letter is not contradictory to his arguments in *Second Discourse*. Rather, this response clarifies his concept of “nature” and “convention”. In this passage, Rousseau explains why the state of society, which is the consequence of human progress it is in accordance with the mechanistic laws of nature. Nature of man, according to the context, denotes the physical aspect of man. On the other hand, in the course of development, man at first is satisfied by the fulfillment of physical needs. But, later, since the object of needs change due to different external causes, e.g. the change of climate, the geographical conditions, increase of the population etc., in this situation, man is forced to change his way of living and to learn how to think and to cope with the new problem in order to survive. He has to learn to overcome the obstacles of Nature<sup>53</sup>. When human progress advances to a certain point, society comes into being<sup>54</sup>. In this state, reason is developed and man is no longer natural but civilized. Rousseau claims that society is natural with respect to the process of its institutions. The cause of the arising of society is the change of circumstance which is according to the mechanistic laws of nature. In his descriptions of the process of the institution of society, he says, “nevertheless, the one I have just described seems to me the most natural”<sup>55</sup>, and “this process appears strange but is perhaps only too natural”<sup>56</sup>. During the process, man is not aware of his change<sup>57</sup>. Man is only following the flow of history. The change of natural circumstance is unavoidable and it is out of man’s control. At this point, man can only follow his

---

51. Ibid., 222.

52. Rousseau, *Lettre à Philopolis*, 162. The English translation is adapted from the quotation in Plattner’s *Rousseau’s State of Nature*, 49. The underline section is missing in Gourevitch’s translation, *The First and Second Discourse and Essay on the Origin of Language*, Herper Torchbooks, 1990, 233.

53. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 170-171.

54. Ibid., 183.

55. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 185.

56. Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts*, 4.

57. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 172; 174; 175. Natural man has imperceptibly acquired the ideas of mutual engagement, of merit and of beauty. The use of language is also imperceptibly established in human history.

fate. Nevertheless his response to the change is in his own hands. He can respond freely and his response is his product. Man can overcome these obstacles of Nature and establish society because he possesses the faculty of self-perfection. This faculty is his specific difference and it is called the nature of human race. It is clear that the cause and the capability of establishing society are natural, however, society is the product of the art of man.

#### 4. Natural Rights: Foundation of Society

---

Rousseau's portrait of natural man is ignorant, solitary, and self-sufficient. Man in state of nature is a subhuman since his specific difference, the faculty of self-perfection, as well as all other faculties, have not yet been actualized. All "human traits" are forced to be developed only after man has left the state of nature. There is no common trait among men of different societies, insofar as these human traits are caused by unstable change of needs according to the circumstance. The culture of society would be different from one another, however, the foundation of society has to be universal and so it is impossible to found society upon these human products. Furthermore, if natural man is no greater than a beast, how can be the foundation of human society?

It is true that natural man is ignorant and solitary, but he is also free and equal among others. He is solitary because he is self-sufficient and has no need of others. It follows that he is his own spectator and judge. He is not subject to any authorities. He obeys only himself and is free to choose what he wants for his own preservation.<sup>58</sup> Furthermore, in the state of nature, "men all eat the same food, live in the same fashion, and do exactly the same things."<sup>59</sup> It is this "simplicity and uniformity of animal and savage life" that eliminates the differences among men.<sup>60</sup> Although natural man is a subhuman, he is free and equal. It is properly this state of his being rather than humanity, the human product, that becomes the foundation of human society. Humanity varies in different times and places, instead, the original state of man is universal to all men. The most important thing is that this original state is the happy and the natural state of man. It is not reason but freedom and equality that are the essential gifts of nature.<sup>61</sup>

Notwithstanding Rousseau gives up taking free being as the definition of man for evading the dilemma of metaphysical dualism, this does not mean that he no longer regards freedom as the essential element of man. Freedom, for him, is man's noblest faculty and the most precious of all his natural gifts. In state of

---

58. *Ibid.*, 166.

59. *Ibid.*, 167.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, 189-190.

nature, man is not able to use this noblest faculty. As natural man is ignorant of ideas and is not capable of deliberating and making judgment, he lacks the conditions for actualizing his free will. The freedom that natural man enjoys is not a positive freedom, instead, it is a kind of negative freedom. The natural freedom of man is not the realization of the faculty of free will but the free state of his being. "Freedom is a gift men have from nature in their capacity as human beings."<sup>62</sup> Concerning the natural slavery, Rousseau notes:

and the Jurists who have gravely pronounced that the child of a Slave would be born a Slave, have in other words decided that a human being would not be born a human being.<sup>63</sup>

Man is born free because of his being. Man should retain this natural freedom. In terms of right, it is the natural right of man that no one can violate. As society unavoidably arises in the course of human history, natural freedom becomes the criterion of founding society. It follows that "it is the fundamental maxim of all Political Right that peoples gave themselves Chiefs to defend their freedom, and not to enslave them."<sup>64</sup> No one has the right to divest the freedom of oneself and others but there is inevitable conflicts of interest among men in society. So the first problem is how to put interest and right in harmony and then "each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before."<sup>65</sup> Rousseau's solution is social contract.

[It is] a Contract by which both Parties obligate themselves to observe the Laws stipulated in it and which form the bonds of their union. The People having, in regard to social relations, united all their wills, into one single will, all the articles on which this will pronounces it self becomes so many fundamental Laws that obligate all the members of the State without exception.<sup>66</sup>

It is by means of the consent of every member of the society that the social compact becomes possible. This right of consent cannot be violated even by means of paternal power. Paternal power is not natural since natural man did have family. Children are under the care of their parents as long as they need their parents' help. They are equal after the period of their care. Children owe their parents respect, not obedience. Therefore parents have no right to determine their children's fate.<sup>67</sup> Man subjugates himself to the laws only by his own consent. Once the social contract is violated, every individual will recover his natural right and regain natural freedom.

---

62. Ibid., 190.

63. Ibid.

64. Ibid. 187.

65. Rousseau, *Social Contract*, Bk. I, ch. VI, 15.

66. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 190. See also *Social Contract*, Bk. I, ch. VI, 14-15.

67. Rousseau, *Discourse on Inequality*, 1990, 188.

## 5. Conclusion

---

Rousseau's political philosophy is full expounded in *Social Contract* where he proposes the solution of the ancient problem, the tension between the rule of the many and rule of the few in society. The foundation of his political philosophy is natural rights, freedom and equality, which he illustrates in *Second Discourse*. The natural rights of man become the criterion "by which the advantages and inconveniences of any government would be weighted."<sup>68</sup> Human nature amounts to the content of the natural rights of man. Rousseau's portrait of human nature is not so much the humanity, that which man produces, as state of human existence, that which is formed by nature. Since the original state of man changes along with the progress of humanity, thereupon we know why the natural face of man cannot be recognized in society. In short, man has overcome the obstacles of nature and has succeeded in transcending the mechanistic laws of nature and lives together in society. However man is not happy, but miserable laws of nature and lives together in society. However man is not happy, but miserable in society. Man mutually depends on one another in society which is the source of all evils and inequalities. Instead, man in the state of nature is ignorant and solitary but he is self-sufficient, free and equal. The one who achieves his happiness outside society is neither a beast nor God, but man.

## BIBLIOGRAPHY

---

- Aristotle, *The Complete Works*, The Revised Oxford Translation, edited by Jonathan Barnes, vol. 1 & 2, Princeton University Press, 1991.
- John Locke, *Second Treatise of Government*, Everyman 1993.
- Hobbes, *Leviathan*, edited with introduction by Edwin Curley, Hackett Publishing Company, Inc., 1994.
- \_\_\_\_\_, *On the Citizen*, The English Works of Thomas Hobbes, vol. II, London 1840.
- Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1965.
- Rene Descartes, "Meditations in First Philosophy", in *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, translated by D. Cress, Hackett, 1985.
- Rousseau, *Discourse on Inequality. The First and Second Discourse and Essay on the Origin of Language*, 1990.
- \_\_\_\_\_, *The Reveries of the Solitary Walker*, translated with preface, notes, and an interpretative essay by Charles E. Butterworth, Harper Colophon Books, 1982.

---

68. Ibid., 195.



- \_\_\_\_\_, *Discourse and Essay on the Sciences and Arts*, edition of Jean Varloot, Gallimard, 1987.
- \_\_\_\_\_, *The First and Second Discourse and Essay on the Origin of Language*, Gourevitch's translation, Harper Torchbooks, 1990
- \_\_\_\_\_, "Social Contract" in *Political Writings*, translated and edited by F. Watkins, Edinburgh, 1953.

# A COMPARISON BETWEEN THE MOST JUST MAN AND THE UNJUST MAN Socrates' Argument in Plato's *Republic*

Joy Ouseph Ainiyadan

Major Seminary, Madrash, India

---

## Abstract:

Tema keadilan merupakan salah satu tema paling tua dalam filsafat politik. Adalah Sokrates, sang pendiri filsafat politik, yang menempatkan tema keadilan sebagai tema pertama urusan tata hidup bersama (politik). Artikel ini mengeksplorasi argumentasi Sokrates atas pertanyaan penting yang diajukan oleh Thrasymachus, interlocutor Sokrates, dalam dialog *Republik* yang ditulis oleh Plato: "Apakah perbedaan orang yang paling adil dengan orang yang paling tidak adil?" Pertanyaan ini dipicu oleh tesis Thrasymachus bahwa menjadi orang yang "paling tidak adil" itu lebih baik daripada orang yang "paling adil". Sebab orang yang paling adil, akan jatuh dalam kemiskinan dan kengenanasan (karena *saking* takut melanggar tatanan hukum, susila, moral), sementara orang yang paling tidak adil jelas akan bergelimpangan dengan kekayaan dan segala harta serta kekuasaan. Sokrates tertantang untuk menanggapi persoalan moral etis politis Thrasymachian ini. Explorasi argumentasi Sokrates berpangkal pada nada dasar bahwa kodrat *polis* mengenal prinsip-prinsip keadilan. Yang dimaksud "just man" menunjuk pada terminologi Platonian, "philosopher-king". Artikel akan sepenuhnya menganalisis teks dialog Sokrates dalam *Republik*. Segala penomoran teks menunjuk pada penomoran sebagaimana ditulis dalam *Complete Works of Plato*.

**Keywords:** Just and unjust man, city, justice, injustice, happiness, philosopher-king.

---

---

In Book I Thrasymachus strengthens his argument that justice is the advantage of the stronger, by creating the most unjust man in speech (the ruler). Then, Thrasymachus claims that this ruler, who infallibly legislates what is advantageous to himself, is the happiest (340d-e). Glaucon in Book II further strengthens this claim by introducing the story of the Ring of Gyges, and challenges Sokrates to prove that the most just man is happier than the most unjust man (359c-360b). As an essential preliminary to this challenging task Sokrates defines the term 'justice' (as explained in the previous Chapter), and he creates the most just man in speech in Books V to VII. This most just man is the ruler in whom political power and philosophy coincide (473c-d). This ruler could be called the philosopher-king so as to differentiate him from other ruler, and in particular, Thrasymachus' ruler. It is true that Sokrates does not explicitly state that these chapters are set apart for creating the most just man in speech. But, a retrospective look from the comparison between the tyrant and the philosopher-king in Book IX, would make it clear that Sokrates had to create the philosopher-king in speech in order to refute Thrasymachus' argument.

## 1. The Creation of Most Just Man in Speech

---

The creation of the most just man in Speech is explained in three stages: (1) The emergence of the philosopher-king; (2) the knowledge of the form of the good; and (3) the education and training of the philosopher-king.

### 1.1. The Emergence of the Philosopher-king

---

It is not by virtue of one's birth, but by virtue of one's inborn philosopher-king emerges. In Book V Socrates explains what these favorable circumstances are, by introducing three waves of arguments: the role of women (451c-457b), the form of the 'family' (457c-473b) and the rule of philosophy (473b-474b).

- (i) *The Role of Women.* Socrates argues that if in the just city the principle of nature division and specialization of labor is enforced, the women should also be selected for the training of guardians (453a). However, it could be asked that since the natures of men and women are different, and different natures must follow different ways of life, can women be entrusted with the same tasks performed by men? It is true that men and women have different natures, but it is to be examined how far these natural differences affect the performance of the particular task of guarding the city. Socrates examines this aspect and concludes that "there is no way of life concerned with the management of the city that belongs to a woman because she is a woman or to a man because he is a man, but the various natures are distributed in the same way in both creatures" (455d-e). The qualities of soul required for the selection of the guardians are found in men and women (456a). Therefore, it is appropriate that women also be chosen for, trained in, and assigned with the same tasks as men.
- (ii) *The Form of the 'Family'.* The second wave concerns the abolition of the family for the guardians class. The natural family consisting of husband, wife and children gives way to an artificial family in which a child could have a number of 'fathers' and 'mothers'. This 'family' is constructed by means of rulers' careful planning with "considerable use of falsehood and deception" (459e). The rulers, through the use of deceptive lotteries, arrange 'sacred marriages' between the best men guardians and the best women guardians, and allow them to have sex as frequently as possible (458e-459e). Their offspring are expected to be of the highest possible quality. Only these children are raised, and not those children born of men and women of inferior quality (460c). No parent would know his child is, and no child would know who his/her parents are. As all the citizens are the members of the same 'family' or relatives there would be a feeling of oneness among them. "The best governed city is the one in which most people say 'mine' and 'not mine' about the same things in the same way" (462c). The members of this city will be as united as a single person's body and its parts (462c-d). They will "think of

the same things as their own, aim at the same goal, and, as far as possible, feel pleasure and pain in unison” (464d). The greatest good of the city is its unity, and it is achieved through the arrangement by which the guardians possess wives and children in common, detach themselves from the possession of private property, and receive their upkeep from the other citizens as wage for their guardianship (464b-c).

- (iii) *The Rule of Philosophy*. The third wave concerns Socrates’ search for the feasibility of the most united city constructed in speech. The just city in speech would come into existence only when political power and philosophy coincide, that is, when either philosophers become rulers or the rulers adequately and genuinely philosophize (437b-e). Socrates accepts that this is a strange and dangerous doctrine, and people will be up in arms against the one who proposes it. The philosophers, they have seen, are in no way suitable to be the rulers of any city. Therefore, he explains who the true philosopher is, and what makes him competent to be the ruler of the best governed city. A true philosopher is the one who has an insatiable thirst for the whole of knowledge and for kind of knowledge (475c). He love the sight of truth (475e) and through his knowledge embraces the thing itself (480). The philosopher differs from other lovers of learning (craftsmen, poets and artists) in that he alone possesses true wisdom or knowledge, which is an infallible power. All other lovers of learning, on the other hand, possess opinion which is , a fallible power (477d-e). One who has opinion sees many beautiful itself, and differentiates one from the other. One is a lover of opinion and the other is a lover of wisdom (479e-480a). In short, a philosopher is by nature a friend and relative of truth, justice, courage, and moderation (485a-487a).

Socrates has not doubt that the constitution of the city ruled by complete philosophers will be the best and their legislation will be most beneficial to the city (502c). With this optimism Socrates explains the knowledge of the form of the good, which makes one a true philosopher.

## 1.2. The Knowledge of the Form of the Good

---

At the out set Socrates admits his inability to provide a precise answer to the question what the form of the good is (506d). However, he explains his view about what an offspring of the good is, by making use of (i) the Sun analogy, (ii) the Line analogy, (iii) the allegory of the cave.

- (i) *The Sun Analogy* (505a-509c). In the visible realm the Sun is the source of the light that enables the eyes to see the visible objects (e.g. trees), and the result is sight. Similarly, in the intelligible realm the form of the good is the source of the truth that enable the soul to know the objects of knowledge (e.g. justice), and the result is knowledge. This analogy focuses on the goal of the training of the philosopher-king which is nothing other than knowing the form of the good that enables its possessor to arrive at the truth in every kind of knowledge.

- (ii) *The Line Analogy (509c-511e)*. this analogy shows a line divided into two unequal sections in order to illustrate the visible and the intelligible realm in the order from clarity to opacity. The perceptions in the visible realm will follow the order of first, the sight of the object itself, its model, its reflection in water, and finally its shadow. Similarly, knowledge in the intelligible realm, if arranged in the order of clarity to opacity, will be understanding (*noesis*), thought (*dianoiai*), belief (*pistis*), and imagination (*eikasia*). It is important to note that thought refers to the scientific knowledge attained through training in mathematics and geometry, whereas understanding is the most perfect knowledge that is attained through training in dialectics.
- (iii) *The Allegory of the Cave (514a-521b)*. This allegory presents a group of cave dwellers who are bound in such a way that they see only the images or shadows of the models of human beings that move behind them. The images are produced from the light of the fire that strikes the models, and they are reflected on a screen in front of the cave-dwellers. If one of them were to be released from the bondage, he would turn and see the models, then the fire that radiates its light on the models. And if he were forcefully taken out from the cave to light of the sun, he would need time to adjust his eyes to the light. Gradually, he would see the shadow, then the images in the water, then the things themselves (516a). He would first see the sky at night, and slowly he would be able to look at the sun, and its light. He would prefer to dwell in the day light than returning to the cave. If he were to return to the cave he would need time to adjust his eyes to the darkness of the cave. If he were to make an attempt to convince his former fellow prisoners that what they see are only shadows and not the real things, he would be ridiculed by them. They would say that he had returned from his upward journey with his eyesight ruined. They would believe that making an upward journey is not worthwhile, and they would even kill him (517a).

In this allegory, the cave represents any badly governed city, especially a democratically governed one. The cave dwellers are the people who live in ignorance, and his difficult upward journey refers to the training of the philosopher-king that enables him to know the form of the good. The return journey refers to the philosopher-king's duty in the city, which is difficult and dangerous. In short, what this allegory adds to the above analogies is the description of the person who undergoes the training, his upward journey to possess the knowledge of the good itself, and his return journey to the city to take up the duty of ruler.

### 1.3. The Education and Training of the Philosopher-king

---

The above analogy and allegory teach that true education is an ascent from darkness to light, or from bondage to liberation, or from ignorance to wisdom. True education is not putting sight into blind eyes, but it is the difficult task of bringing the

person who has sight in him, from darkness to the Sun, which through its light enables the eyes to see clearly. Similarly, the training of the philosopher-king presupposes a philosophical nature in the student, as it aims at providing a thorough training that leads him to the form of the good, the truth of which enables the soul to deliberate infallibly. This training takes place in five stages: the initial education (535a-537d), the compulsory physical training (537d-540a, 531e-535a), and practical political training (539e-540a).

The candidates for this training are selected from their early childhood. Preliminary education in music, physical training, and elementary mathematics required for dialectics are given at this stage. Physical training takes care of one's body, music and poetry preserves the qualities of harmony and rhythm in one's life. Those who are found successful in elementary education and physical training are selected for ten years of education in mathematical sciences. This education is appropriate for the philosopher-kings because it will help them to prepare their soul for the true grasp of the beautiful and the good. The mathematical education will be followed by a five-year training in dialectics. It aims at exposing the student to the power of dialectics in order "to discover which of them can relinquish his eyes and other senses, going on with the help of truth to that which by itself is" (537d). They will continuously, strenuously, and exclusively devote themselves to participation in arguments so as to attain a sort of rational fitness, in the same way they exercise themselves in physical training for attaining physical fitness (539d). Through this training they will mold themselves to be unflinching seekers of the form of the good, and invincible defenders of their conviction. Those who are found successful in grasping the good itself are selected for a training in practical politics. This will be a sort of practical training of reason in discharging their responsibilities. And those who are found ever under to the guidance of reason are "compelled to lift up the radiant light of their souls to what itself provides light for everything" (540a). The one who successfully completes this training will be best suited to rule the city, because *in him* the best part of rules *him*. *His own* unity would thus be mirrored in the unity of the city to which he is the ruler.

Though the transformation of an existing city into a just city would be every difficult task, it would not be an impossible task if one or more true philosophers were to come to power. In setting the city in order they will despise any honors of their office, and will regard justice as the most essential thing. The quickest and easiest way to establish the just city is to send every one above ten years into the country, and thus to liberate the children from their parents' ethos, and to educate them so as to prepare them to be the just citizens of the just city (540d-541b). This issue concerning the feasibility of the just city is again discussed at the end of Book IX.

With these explanations concerning the training of the philosopher-king, Socrates completes the description of the happiest than all other human beings.



## 2. Who Is the Happiest?

---

At the conclusion of Book VII the twofold-task of constructing the just city in speech, and creating the most just man in speech, is completed. In Book VIII and IX the question turns to whether the most just man is the happiest or not. In order to reach a convincing answer to this question, Socrates compares the most just man and the just city with all other possible types of cities and their corresponding types of individuals. This discussion can be presented in two parts: (1) the existing four types of constitutions and individuals, and (2) the three arguments to prove that the most just man is the happiest.

### 2.1. The Existing Four Types of Constitutions and Individuals

---

Besides Aristocracy, which exists only in speech, there are four other types of constitutions which actually exist. They are (i) Timocracy, (ii) Oligarchy, (iii) Democracy, and (iv) Tyranny. These constitutions are born from the characters of the people who live in those cities. Therefore, to these four types of constitutions there correspond four types of the individuals (the timocratic, the oligarchic, the democratic, and the tyrannical). This descending order of the five types of constitutions and individuals refers to the descending order of the five races of the Phoenician story explained in Book III. Socrates explains each constitution and its corresponding types of individual, and identifies the most unjust man among them, and compares him with the most just man. Each constitution is briefly explained below, mainly focusing on the type of the city, its corresponding type of the individual, and its transition or decline from one type to another. This is also explained in the form of a table in Appendix II.

- (i) *The Timocratic City.* Socrates claims that Timocracy emerges due to the decline of aristocracy. The cause of the decline is the civil war among the rulers and auxiliaries (545b-c). But, how is it possible for a city ruled by the philosopher-king to fall into civil war? Socrates agrees that even though the rulers are the most wise, there could be failures in their eugenics policy which would result in bringing forth children who are “neither good nature nor fortunate” (456d). These children will neglect their education and training, and when they become the rulers they will fail in their decision of testing the golden, silver, bronze, and iron races. The result will be intermixing of races and an unjust situation (according to the definition of justice in Book IV) of unsuitable persons holding offices. A civil war will arise when the iron and bronze type pull the constitution towards money making and acquisition of land, and the true gold and silver types property will be secretly accommodated in the life style of guardians, and consequently they will show greater attention to accumulating money than to their training and education. Thus Timocracy is mid-point between Aristocracy and Oligarchy.

The timocratic man is the son of an aristocratic father. The father avoids any

honors and does not interfere in other people's affairs. He strictly follows the guidance of reason and is committed to his duty. His wife, however, not being satisfied with her husband's simple life style, complains often to the son. The father nourishes the rational part of the son's soul while his mother and friends nourishes the spirited and appetitive parts. The son is pulled in two directions. He eventually surrenders the rule over himself to the spirited part, and consequently he becomes a proud and honour loving man (550b).

- (ii) *The Oligarchic City*. It is a city having a constitution based on the property assessment according to which the rich alone rule (550d, 551a). This city will be characterized by poor administration with unsuitable persons occupying important responsibilities, and a constant civil war between the rich and the poor. There will be no control regarding the selling and buying of properties. This will lead to a miserable situation of a large numbering of people becoming totally impoverished, while a few becoming excessively rich. There will be a class of drones, citizens who have no role or duty in the city. Some of them will be dangerous criminals and others harmless beggars (552c-e).

An oligarchic man is the one who initially follows his honor-loving father who had an honorable position in the city. But eventually his father loses everything due to some misfortune such like being false accused, exiled or killed (553a-b). The son, after experiencing his father's misfortune and the consequent poverty, finds no value in honor and victory, and turns greedily to making money. His rational and spirited parts are also directed towards the fulfillment of his ambition to be the wealthiest person in the city. he becomes an hard working man, who by controlling all the unnecessary appetites can acquires as much money as possible. He is respected for his wealth and hard work, he lacks the true virtue of a single-minded harmonious soul.

- (iii) *The Democratic City*. The insatiable desire of the oligarchic man to become as rich as possible makes him lend money at high interest to the poor, which result in the rich becoming richer and the poor becoming poorer. Eventually some of the poor will be totally deprived of all their property. As the number of the 'drones' and beggars will increase day by day, they will look for an occasion for revenge against the rich who have acquired their property. The resentment of in the form of a civil war even without any external influence could overthrow the rich, and the poor will become the rulers of the city. The democratic city grants freedom to everyone to do whatever he wants and to arrange his life whatever manner pleases him. It is a constitution that grants equality to unequal. As no criteria are followed in selecting the rulers, anyone can become the ruler either by lot or by a majority vote. The rulers cease to enforce the laws, or to insist upon the duties of citizenship. Socrates says that such a constitution "looks as though any one who wants to put a city in order ,, should probably do to a democracy, as to a supermarket of constitutions, pick out whatever pleases him, and establish that" (557d). The reason for Socrates' highly pessimistic attitude toward the democratic constitution must

be due that fact that it proposes an ideal that is contrary to the just city proposed by him. While Socrates' just city is organized into three classes with each class performing its natural task, the democratic city totally neglects this arrangement. Instead, it exalts the principles of equality and freedom, and permits every one to do whatever he likes. Socrates' proposal of the strict training and selection for the rulers is totally unknown to the democratic city in which the rulers could even be selected by a lot.

The democratic man is brought up in the life style of his oligarchic parents, who are ruled by the necessary desires. Their excessive attachment to money makes them avoid any unnecessary pleasure. However, because of his parent's ignorance and neglect in fostering virtues in him, and because of his association with the drones and other dangerous criminals, he will be led to a life that praises anarchy, extravagance and shamelessness. He will not longer be guided by the rational part of his soul, but he will be completely led by the unnecessary appetites desire of pleasure. "There's neither order nor necessity in his life, but he calls it pleasant, free, and blessedly happy, and follows it as long as he lives" (561d).

- (iv) *The Tyrannical City.* Tyranny evolves from democracy. The cause of the decline is the democracy's exaggerated importance to freedom. As an excessive action in one direction evokes a counter-reaction, "extreme freedom cannot be expected to lead to anything but a change to extreme slavery, whether for a private individual or for a city" (564a). Therefore, "tyranny is evolved from democracy-the most severe and cruel slavery from the utmost freedom" (564a). Three dominant types of people could be identified in a democratic city, the 'drones,' the wealthy, and the middle class (people who have a few possessions). The 'drones' are the most vicious among the three (564d-565a). The bravest among the 'drones' become the leaders, and the cowardly ones become their followers. These leaders take wealth from the rich, and distribute a share to the people, while keeping a greater part for themselves. And in the consequent problems that arise due the resistance on the part of the rich, the leaders emerge successful in plotting against the rich, bringing them to trial on false charges, and finally murdering them. The most ferocious among them is selected by the people as their leader in the fight against the rich. This leader's initial successes make him blood-thirsty like a wolf, and he continuously creates riots against the rich (565d). The leader will have a number of enemies as well as a large number of supporters. For his safety the city grants him body guards. He makes use of these favorable situations to put down the enemies, and to become a complete tyrant (566d). Though in the beginning he appears benevolent and gentle, eventually he becomes the most oppressive and selfish ruler. Finally, the people come to know "what kind of creature they have fathered, welcome, and made strong" (569b). But, they also realize that fact that they are totally helpless to overpower him.

The tyrannical man is the son of a democratic man who brings him up in a life

style of following the unnecessary, but lawful desires. The ‘drones’ and the other tyrant-makers succeed in implanting in him a powerful erotic love, which takes away every kind of moderation, and makes him mad and shameless (472d-473c). As the means at his disposal to satisfy his insatiable desires diminish he is left with two choices - either to acquire wealth from every source by force or to live in great pain and suffering (574a). His preference to satisfy his needs at all costs results in the rupture of his family relationships and the absence of genuine friends. His associates are flatterers who are ready to obey him in everything. He pretends to be their friend. But the friendships lasts only as long as they are useful to him. “So someone with a tyrannical nature lives his whole life without being friends with anyone, always a master to one man or a slave to another and never getting a taste of either freedom or true friendship” (576a).

With the above description of the tyrannical man’s character, Socrates completes the description of the five types of cities and the five corresponding types of individuals. Then, he provides three arguments to prove that the most just man is happiest.

## 2.2. The Three Arguments

---

The first argument (578b-580c) is focused on the fact that a true judgement could be made only when the tyrannical man is stripped of his “theatrical facade”, so as to examine thoroughly his character and relationships (577a). Socrates compares the situation of the tyrant to a tyrannical master and his family members, who being deprived of any external assistance, happened to live with his slaves in a far away place where no one could come to his assistance (578e). In such a situation he will be compelled to fawn on some of his slaves, promising them many gifts and freeing some of them. And if there are some other neighbours, who will never tolerate anyone to claim master of another, his situation will be much more dangerous. Even though his soul is greedy for all kinds of erotic love, ‘he is the only one in the whole city who cannot travel abroad or see sights that other free people want to see’ (579b). Internally he is a real slave of his passions, and externally he is like a prisoner confined to his house in order to avoid the attacks of his enemies. Such a person, who lives in ‘the shadow of death,’ can never be the happiest man. After presenting this argument Socrates asks Glaucon, to make a decision as a judge, who among the five types of the individuals, is happiest. Glaucon unhesitatingly answers that he ranks them in order of virtue and vice, in happiness and its opposite, and in the order of appearance (580b). Accordingly, “the best, the just, and most happy is the most kingly, who rules like a king over himself, and the most worst, the most unjust, and the most wretched is the most tyrannical, who most tyrannises himself and the city he rules” (580b-c).

The second argument (580c-583a) is based on the constitution of the soul and the pleasures sought by each of its parts. There are three types of people who

are guided by three parts of the soul. Those who are guided by the rational part could be called learning-lovers, who claim that true pleasure is attained only when one follows the guidance of reason. People guided by the spirited part are called pleasure-lovers, and they find true pleasure in attaining victory and honour. Those guided by the appetite part could be called money-lovers, who find true pleasure in satisfying their desires and acquiring money. In order to know which group among the three is the happiest, it is to be examined who among them can make the true judgement about happiness. The best criteria of a true judgement are experience, reason, arguments (582a). regarding the experience of pleasures, a philosopher has experienced the pleasure of knowing what the good is. Besides this, he has of necessity tasted other pleasures since childhood. On the other hand, the honour-lovers and money-lovers have never experienced “the pleasure of learning the nature of the things that are and how sweet it is” (582b). Secondly, the instrument of true judgement is neither wealth nor honour, but arguments supported with proper reasoning. While the victory-lover’s strength is honour and power, and the money-lover’s strength is his wealth, the philosopher’s strength is his arguments based on sound reasoning. Therefore, the judgement of the philosopher that is the happiest, is it the most convincing one. Socrates concludes the argument: “Then, of the three pleasures, the most pleasant is that of the part of the soul with which we learn, and the one in whom that part rules has the most peasant life” (582e-583a).

The third argument (583b-587b) is based on pleonastic satisfaction, or seeking an answer to the question: who gains more pleasure? Though pleasure is the opposite of pain, it is not mere absence of pain. The state of calm, which is an intermediary between pleasure and pain, could also render pleasure as absence of pain. For example, people in pain wish to be relieved of their suffering, and the cessation of pain is a state of calm that is pleasant to them. Similarly, people who experience pleasure are in pain when the pleasure ceases. The reason for the failure to recognise genuine pleasure is due to the fact that there are three states of experiencing pleasure-down, middle, and up. One who goes from lower to the middle (from absence of pain to bodily pleasures) thinks that he is on the top, because he has not real experience of the higher (true pleasure of knowing the good itself). Only one who has the experience of all the three (absence of pain, bodily pleasures, and the true pleasure of knowing the good itself) will be right in his judgement as to whether or not he is a state of pleasure.

There are empty states of body like hunger and thirst, which are filled in with food and drink. The empty states of the soul, like ignorance or lack of sense, are filled with knowledge, understanding, and all kinds of virtue. The kinds of things that fill the emptiness of the soul have more being, reality or truth, than the kinds of things that fill the emptiness of the body, since the latter are mortal and changing (585a-c). In order to judge which kind of filling up is more pleasurable, Socrates proposes this criterion: “If being filled with is what is appropriate to our nature is pleasure, that which is more filled with things that are more enjoyed more really and truly a more true pleasure” (585e). Those who are no experience of reason or virtue are not filled with what which really is, and never taste the stable or true pleasure. The seek satisfaction



for the pleasures of food, drink, and sex. These desires are insatiable, and the part they are trying to fill is like “a vessel full of holes” (586b). Similarly, the love of honour and victory makes one envious and violent, causing him to pursue satisfaction of his anger without calculation and understanding (586c-d). The money-lovers and honour-lovers fail to enjoy the satisfaction of true pleasure because of their uncontrollable dependence on the appetitive and the spirited parts. When one of the lower parts takes control of the soul, and when it fails to pursue its own pleasure, it will compel other parts to pursue pleasures that are alien to them. This will result in this harmony and civil war among the parts themselves. On the contrary, if both the pleasure and honour loving parts were allowed to pursue those pleasures approved by reason, they would attain the truest pleasures possible for those parts, and there would be perfect harmony in the soul (586d-e). Since the tyrannical or erotic desires are most distant from the rational part, the tyrant will be farthest from experiencing the true pleasure. Whereas the kingly or philosophic man, being guided by the rational part of his soul, will be the closest in experiencing true pleasure, along with its consequent harmony and unity (586e-587b).

### 3. Conclusion

---

In support of the above three argument, Socrates portrays an image of a ‘three-in-one’ animal, corresponding to man’s tripartite soul. The image has a human appearance which has within itself the natures of the man, the lion, and the beast. He who maintains that injustice is more profitable than justice, will be like the one who exalts disharmony and mutual fights that arise in one’s soul due the weakening of human nature and the strengthening of the natures of the beast and the lion (588e-589a). By contrast, one who claims that justice is more advantageous than injustice will maintain mutual friendship and harmony among the three natures. This is achieved through the perfect control by the human nature above others, by giving proper care and attention to the beast, and making lion as his ally (589a-b). Thus, Socrates reiterates his claim that a truly just man is the “one who harmonises the three parts of himself like three limiting notes in a musical scale-high, low and middle” (443d), while the most unjust man is the one who is involved in “civil war between the three parts” (444b). As a conclusion to these arguments Socrates rises some important questions:

In the light of these argument, can it profit anyone to acquire gold unjustly if, by doing so, he enslaves the best part of himself to the most vicious?... And don’t you think that licentiousness has long been condemned for just these reason, namely, that because of it, that terrible, large, and multiform beast is let loose than it should be?... And aren’t stubbornness and irritability condemned because they inharmoniously increase and stretch the lionlike and snakelike part?... Aren’t luxury and softness condemned because the slackening and loosening of this same part produce cowardice in it? (589d-590b).



To the above questions Glaucon unhesitatingly gives positive answers, which show that he is convinced of Socrates arguments. In other words, Socrates successfully overcomes Glaucon's challenge that justice to be praised for its own sake (358d). Concerning the feasibility of the just city, Plato does not claim that the just city and the most just man, described in theory, exist anywhere on earth. But, he does claim that his city in speech, whether it will become a reality or not, will certainly serve as a model (*paradeigma*) for those who wish to reform the existing constitution of any city (592b). Similarly, the just individual created in speech will also serve as a model for anyone who aspires to become just and happy.

## BIBLIOGRAPHY

---

- Edith Hamilton and Huntington Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton, New Jersey, 1961.
- Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, 1995.
- Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago, 1987.
- Plato, *Republic*, translated by G.M.A. Grube, revised by C.D.C. Reeve, Cambridge, 1992.

Judul Buku : **Demokrasi: Sebuah Tinjauan Analitis**  
Penulis : **Jean Baechler**  
Penerbit : **Kanisius, Yogyakarta, 2001**  
Tebal : **305 halaman**

---

---

Salah satu tema penting yang berkembang dalam kehidupan sosial-politik dewasa ini adalah demokrasi. Istilah demokrasi sebenarnya bukan merupakan sesuatu yang baru. Sejak jaman para filosof politik awali – Sokrates, Plato, Aristoteles, Machiavelli, dll – demokrasi telah menjadi wacana yang digeluti secara intens. Meskipun demikian dapat dikatakan bahwa hingga dewasa ini demokrasi tetaplah merupakan wacana yang aktual untuk disimak. Adalah fakta bahwa dalam pemerintahan modern, demokrasi semakin dilihat sebagai pusat dan pondasi tatanan hidup bersama yang ideal. Dikatakan ideal terutama karena sistem demokrasi sungguh-sungguh berkehendak menggaris-bawahi pemerintahan oleh rakyat. Demokrasi mengunggulkan kebebasan dan partisipasi rakyat dalam penyelenggaraan pemerintahan. Dan dengan demikian demokrasi menjadi cerminan sebuah kemandirian tata hidup bersama. Gagasan ini jelas bertolak-belakang dengan apa yang dipikirkan oleh para filosof politik awali. Dalam kaca mata para filosof awali demokrasi tidak dipandang sebagai sistem pemerintahan yang ideal. Mengapa? Antara lain karena demokrasi adalah salah satu sistem atau tatanan hidup bersama yang sangat rentan dengan anarkisme rakyat. Juga karena demokrasi lebih mementingkan kebebasan daripada kebenaran atau kebijaksanaan.

Sampai pada titik ini barangkali harus dikatakan bahwa mencari konsensus dan kesatuan perspektif mengenai demokrasi memang merupakan upaya yang tidak mudah. Bahkan di dalam pemerintahan yang memproklamasikan dirinya sebagai pemerintahan demokratis, persoalan-persoalan seputar demokrasi masih merepresentasikan diri sebagai hamparan yang terbuka. Salah satunya adalah persoalan yang bertalian dengan hakekat demokrasi itu sendiri. Juga persoalan yang bersentuhan dengan aplikabilitas demokrasi dalam konteks pluralitas sosio-ekonomi dan kultural. Bertolak dari beragamnya persoalan yang mengitari gagasan demokrasi, Jean Baechler bermaksud mengajak kita semua untuk menelusuri lagi dan menelaah secara lebih mendalam “apa sebenarnya demokrasi itu?” Dalam buku yang berjudul “*Demokrasi*” ini Jean Baechler menggariskan dua tujuan dari analisisnya. Yang pertama adalah merumuskan definisi demokrasi yang didasarkan pada perspektif yang objektif, sekaligus definisi yang selaras dengan pertimbangan-pertimbangan empiris. Tujuan kedua adalah merumuskan konsep atau teori demokrasi yang merangkum dan menampung pelbagai sudut pandang.

Untuk mencapai dua tujuan ini Jean Baechler memulai analisisnya mengenai demokrasi dengan menyodorkan penelusuran mengenai hakekat tatanan politik. Apa

yang disebut dengan tatanan politik tidak bisa dilepaskan dari eksistensi manusia. Maka berbicara mengenai tatanan politik berarti juga berbicara mengenai manusia. Dalam bagian awal pembahasannya, Jean Baechler berusaha mendefinisikan secara detail siapa itu manusia. Menyusul kemudian pembahasan mengenai tujuan-tujuan dari tatanan politik dan beberapa tipologi rezim politik. Tuntas dengan pembahasan mengenai seluk beluk tatanan politik, Jean Baechler kemudian melanjutkan pembahasannya dengan menganalisa mengenai seluk beluk mengenai demokrasi. Demikianlah kurang lebih skema dan isi buku yang berjudul “Demokrasi” ini.

Dalam banyak hal jalan pikiran dan kedalaman analisa Jean Baechler dalam membahas demokrasi kiranya akan sangat membantu kita semua untuk memperluas wacana mengenai demokrasi. Jean Baechler dalam analisisnya mengenai demokrasi tidak menggunakan satu sudut pandang saja. Sebaliknya dia berusaha menggabungkan pelbagai sudut pandang: politik, sosial, filsafat, dan sejarah. Di satu sisi model analisa semacam ini memang akan membantu pembaca untuk memperoleh gambaran tentang demokrasi secara global. Di sisi lain bisa dikatakan bahwa sebenarnya analisa Jean Baechler mengenai demokrasi tidak memiliki tekanan dan fokus yang pasti.

Terlepas dari soal mendalam atau tidak, dapat dikatakan bahwa analisa Jean Baechler tentang demokrasi ini sangat aktual untuk konteks Indonesia. Indonesia hingga dewasa ini masih terus bergulat dengan persoalan mencari format penerapan demokrasi. Terminologi demokrasi sudah sangat sering didengung-dengungkan, akan tetapi penerapannya masih sangat lemah. Dalam hal ini Jean Baechler akan sangat membantu kita untuk memahami secara lebih mendalam apa itu demokrasi dan bagaimana demokrasi diterapkan.

*Yohanes Agus Setyono CM*

## **BIODATA KONTRIBUTOR**

---

### **Anselm Lam Wing Kwam**

Master filsafat dengan spesialisasi filsafat politik diperoleh dari Universitas Gregoriana, Roma; mengajar filsafat di seminari tinggi diosesan Hongkong (Hk), saat ini sedang menyelesaikan program doktoral dalam bidang yang sama di Boston College, USA.

### **Antonius Abimantrono**

Licensiatus teologi dari Universitas Trier, Jerman; dosen beberapa bidang teologi dogmatik dan menaruh perhatian pada kontekstualisasi teologi di STFT Widya Sasana Malang.

### **Eddy Kristiyanto**

*Doctor in historia ecclesiastica* dari Universitas Gregoriana, Roma (1996). Dosen Sejarah Gereja, Sejarah Doktrin dan Teologi Kristen, Ajaran Sosial Gereja dan Homilitika; dan Pembantu Ketua I bidang Akademik di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Ketua Dewan Redaksi Jurnal Filsafat dan Teologi DISKURSUS.

### **Joy Ouseph Ainiyadan**

Doktor filsafat dengan spesialisasi etika politik dari Universitas Gregoriana, Roma; dosen filsafat di seminari tinggi diosesan, Madrash - India.

### **Robertus Wijanarko**

Alumnus STFT Widya Sasana Malang, kandidat doktor filsafat di De Paul University Chicago, USA.

### **Yohanes Murjiono**

Alumnus STFT Widya Sasana Malang tahun 2000, saat ini sedang menjalani tugas pastoral dari kongregasi.

### **Yohanes Agus Setyono**

Alumnus STFT Widya Sasana Malang tahun 2000, saat ini sedang menjalani tugas pastoral dari kongregasi.