

BAB 2

KRITIK TRANSCENDENTAL HERMAN DOOYEWEERD

“*Philosophic thought cannot withdraw itself from [the] tendency towards the Origin.*”

- Herman Dooyeweerd (1935)

Latar Belakang dan Pengaruh Pemikiran Herman Dooyeweerd

Latar Belakang Teologis: Dooyeweerd Sang *Post-Neo-Calvinist*

Pada bab ini, penulis akan menjelaskan kritik transendental dari Herman Dooyeweerd yang dikemukakan melalui dua cara. Namun, penting bagi pembaca mengerti latar belakang pemikirannya, serta fakta bahwa dia adalah profesor hukum di Free University (VU) (1926-1965), kampus yang didirikan oleh seorang neo-Calvinis Abraham Kuyper (1837-1920). Warisan *Weltanschauung* Kuyper menular ke beberapa kolega yang kemudian mengembangkannya. Menurut penelusuran Naugle, Dooyeweerd adalah yang paling menonjol di antara yang lainnya.²⁶

Prinsip penting dalam pandangan sosial Kuyper adalah teori kedaulatan wilayah (*sphere sovereignty*) dari setiap institusi sosial, seperti keluarga, sekolah, dan pemerintah, yang mana masing-masing memberikan kontribusi khusus terhadap pembentukan peradaban dan pewujudan keadilan (*justice*).²⁷ Siapa pun yang

²⁶*Wawasan Dunia*, 19-33. Naugle menyebutkan bahwa pemikiran neo-Calvinis Belanda merambah sampai ke Amerika, seperti di Calvin College di Grand Rapids, Amerika Serikat, dan ICS, Toronto, Kanada. Kolega Kuyper yang disebut di atas di antaranya adalah Herman Bavinck (1854-1921), Dirk H.T. Vollenhoven (1892-1978), dan Cornelius Van Til (1895-1987). Jonathan Chaplin mengatakan bahwa Dooyeweerd “*was . . . the most influential intellectual successor to the nineteenth-century Calvinist theologian and statesman, Abraham Kuyper (1837-1920)*” (*Herman Dooyeweerd: Christian Philosopher of State and Civil Society* [Notre Dame: University of Notre Dame, 2011] 1).

²⁷Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 1-2. Kuyper sendiri menjelaskan bahwa kedaulatan adalah sebuah kepemilikan terhadap hak dan kewajiban untuk menggunakan kekuasaan demi menghancurkan

menyetujui pewujudan kerajaan Allah melalui delegasi otoritas ini ada disebut Kuyper sebagai golongan para “penyembah,” yakni kaum Kristen. Sedangkan, mereka yang menolaknya ada di pihak lain. Ada antitesis yang jelas antara mereka yang mengakui pendelegasian otoritas Allah Trinitas pada manusia sekaligus keharusan mewujudkan kerajaan Allah dengan mereka yang tidak mengakuinya. Ada peperangan rohani “*within the human race between the spirit of faith and the spirit of apostasy.*”²⁸ Inilah konsep terkenal neo-Calvinisme yang disebut sebagai antitesis.²⁹

Awalnya, Dooyeweerd mengikuti Kuyper dalam memegang *Weltanschauung* yang sangat fondasional dalam aliran neo-Calvinisme.³⁰ Paling jelas adalah

semua resistensi terhadap kehendaknya, yakni sang pemilik otoritas. Kedaulatan tertinggi tersebut, sebagaimana seharusnya diterima oleh seorang Kristen, berasal dari Allah Trinitas, sang pemilik Kerajaan. Dialah yang mendelegasikannya demi memelihara alam ciptaan kepada manusia yang ada di dunia. Kemudian, fakta bahwa kehidupan terbagi dalam banyak wilayah (*sphere*) menyebabkan keharusan untuk menggunakan kedaulatan tersebut di setiap wilayahnya. Inilah yang kemudian diistilahkan sebagai kedaulatan wilayah (*sphere sovereignty*). Teori tersebut dikemukakan Kuyper dalam konteks pengumpulan pluralisme religius di Belanda abad ke-19, di mana tujuan akhir Kuyper adalah mengembalikan pengaruh Kristen (*rechristianization*) di ruang publik Belanda. Bagi Kuyper, setiap manusia yang bekerja di masing-masing wilayah harus bersatu sebagai agen-agen perpanjangan tangan Allah dalam mengeksekusi otoritas yang dipinjamkan pada mereka (Abraham Kuyper, “Sphere Sovereignty,” terj. George Kamps, dalam kuliah umum di inaugurasi VU, Amsterdam, 20 Oktober 1880).

²⁸Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 49.

²⁹Kuyper, “Sphere Sovereignty.” Dalam naskah tersebut, Kuyper menjelaskan bahwa teori kedaulatan wilayah (i) memiliki signifikansi nasional (kenegaraan); (ii) memiliki tujuan ilmiah (*scientific purpose*), dan (iii) memiliki karakter Reformed. Teori antitesis muncul ketika Dooyeweerd menjelaskan signifikansi teori kedaulatan wilayah terhadap negara. Tampaknya, gejolak sosio-politis di Belanda membuat Kuyper menemukan bukti empiris dari teori antitesis.

³⁰Keberadaan Kuyper dan Dooyeweerd dalam perkembangan ilmu pengetahuan di dunia modern sangatlah penting. Timothy Keene, ketika menarik garis pemikiran Kuyper menuju Dooyeweerd, menjelaskan bahwa oleh karena universitas Thomistik berkembang dan kemudian terpengaruh oleh modernisme, maka pemilik wawasan dunia religius tidak lagi mendapat tempat di ruang-ruang akademik. Kuyper dan Dooyeweerd menciptakan “pilarisasi” dengan membangun VU. Hasilnya, di tempat itulah semua jenis pemikiran yang berdasar pada latar belakang religius (*redeemed thinking*) dapat berkembang (“Kuyper and Dooyeweerd: Sphere Sovereignty and Modal Aspects,” *Transformation* 33, no. 1 [2016]: 78). Untuk paparan mengenai pendidikan Dooyeweerd di bawah nuansa neo-Calvinis, lih. disertasi Jeremy G.A. Ive (Ph.D, King’s College: London, 2012) yang sudah dikembangkan dalam *The Roots of Reformational Philosophy: The Thought of Dirk H.Th. Vollenhoven and Herman Dooyeweerd in the Light of the Trinitarian Vision of Abraham Kuyper* (t.k: t.t., 2014) 50-60. http://www.allofliferedeemed.co.uk/Ive/Ive_Vollenhoven_Dooyeweerd.pdf.

penerimaannya terhadap konsep diversitas ciptaan, yang akhirnya menghasilkan teori *sphere sovereignty*, dan antitesis. Namun, dia kemudian mengusulkan kritik barunya terhadap pemikiran teoretis, khususnya ketika menyoroti antitesis Kuyper.³¹ Hal ini terlihat dari tulisannya di buletin mingguan *Nieuw Nederland* yang tampak meredefinisi antitesis Kuyper demi meloloskannya dari penolakan manifesto Dutch National Movement (*Nederlandse Volksbeweging*) pasca-Perang Dunia II, 12 Mei 1945.³² Bisa dikatakan, Herman Dooyeweerd adalah seorang *post-neo-Calvinist*. Istilah “*post-neo-calvinist*” di sini berarti sebuah pendekatan neo-Calvinisme yang melakukan terobosan melampaui apa yang dipikirkan oleh Kuyper sendiri.³³

Latar Belakang Filosofis: Neo-Kantian dan Edmund Husserl

Dooyeweerd sendiri mengatakan bahwa dia pertama-tama dipengaruhi oleh filsafat Neo-Kantian lalu kemudian oleh fenomenologi Edmund Husserl.³⁴ Dalam

³¹Naugle, *Wawasan Dunia*, 30. Jacob Klapwijk melihat bahwa di dalam *New Critique of Theoretical Thought*, “Dooyeweerd moved away from a Kuyperian, Romanticist presupposition and toward a more or less Kantian one” dalam memandang relasi wawasan dunia (*Weltanschauung*) dengan filsafat (Klapwijk, “On Worldviews and Philosophy” dalam *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. P.A. Marshall, S.Griffioen, dan R.J. Mouw (Lanham: University Press of America, 1989), 51); bdk. Albert M. Wolters, “The Intellectual Milieu of Herman Dooyeweerd,” dalam *The Legacy of Herman Dooyeweerd*, ed. C.T. McIntire (Toronto: University Press of America, 1987), 1-18. Pdf book.

³²Dooyeweerd, *Roots of Western Culture*, 1-4. Di situ dia bertanya, “. . . shall we agree with the Dutch National Movement that the christian antithesis is no longer a fruitful principle, at least for the solution of contemporary societal problems?” (ibid., 4). Sebagai catatan tambahan, usulan teori tersebut sebenarnya bukan baru muncul pasca-PD II, sebab *New Critique* sendiri sudah terbit di 1935. Dooyeweerd hanya memopulerkannya lewat *Nieuw Nederland* selama 1945-1948.

³³Dalam sebuah wawancara di televisi, Dooyeweerd sempat menunjukkan kekecewaannya pada VU atas kurangnya penerapan wawasan dunia Calvinis secara mendetail oleh para pengajar VU (Ive, *The Root of Reformational Philosophy*, 51).

³⁴Dooyeweerd, *NC* 1, v-ix. Antoni Diller menyebutkan dua nama tambahan yang menurutnya memengaruhi Dooyeweerd, yakni Barth, orang yang beberapa pandangannya juga dikritik Dooyeweerd, serta Heidegger, senada dengan pendapat Craig Bartholomew dan Michael Goheen—

prolegomena *NC*, dia mengakui bahwa kritik transendental terhadap pemikiran teoretis yang dibangunnya sangat terkait secara historis dengan kritik Immanuel Kant (1724-1804) terhadap penalaran murni (*pure reason*), meskipun akhirnya dia sendiri mengambil jalan lain dengan tidak menyetujui dogmatika teoretis dalam epistemologi Kant.³⁵ Dalam sebuah telaah atas garis relasi pemikiran Dooyeweerd dan Kant, John Glenn Friesen menunjukkan bahwa Kant mengemukakan adanya prakondisi yang menyebabkan sebuah proses berpikir bisa terlaksana. Dooyeweerd juga setuju adanya karakter apriori tersebut. Hanya saja, bila Kant menganggap bahwa yang apriori itu adalah kategori-kategori non-empiris, yaitu yang rasional, Dooyeweerd menunjukkan bahwa preseden proses berpikir tersebut bersifat ontis (*ontic*), sebab titik mula proses berteori tidaklah terdapat dalam pemikiran teoretis itu sendiri, melainkan keberadaan “Saya” yang berpikir (*the thinking I*).³⁶

tampaknya ada kaitannya dengan fenomenologi Husserl (Antoni Diller, "Herman Dooyeweerd: A Profile of his Thought", *Spectrum* 22 (1990): 143-144; bdk. Craig G. Bartholomew dan Michael W. Goheen, *Christian Philosophy: A Systematic and Narrative Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 243).

³⁵Dooyeweerd, *NC* 1, 118. Penulis cukup terganggu bila menerjemahkan “*theoretical thought*,” sebagaimana itu ada dalam kerangka filsafat Dooyeweerd, menjadi “pemikiran teoretis.” Alasannya, istilah “pemikiran” dalam bahasan Indonesia memiliki kaitan semantik yang kuat terhadap struktur berpikir manusia, sehingga kata “pemikiran” tidak perlu lagi diikuti dengan keterangan “teoretis” untuk membuatnya memiliki atribut teoretis. Istilah “pemikiran” itu sendiri sudah bersifat struktural-atau konseptual—meskipun sebenarnya *Kamus Besar Bahasa Indonesia* edisi V juga memberikan *entry* khusus bagi istilah “pemikiran prekonseptual,” yang dikaitkan pada egosentrisme anak usia 2-4 tahun.

Istilah “gagasan,” yakni opsi berikutnya, juga memiliki kesan bahwa itu adalah hasil dari sebuah proses olah pikir yang dikeluarkan/dicetuskan—yang mana Dooyeweerd tidak memaksudkan itu. Dooyeweerd justru sedang mendiskusikan prosesnya. Akhirnya, dengan mengambil resiko keganjilan semiotis, penulis akan tetap mempertahankan istilah “pemikiran” dan nanti membubuhinya dengan “teoretis” dan “pra-teoretis,” agar tetap mempertahankan semantika dari istilah “*thought*” yang dipakai Dooyeweerd.

³⁶John Glenn Friesen, “The Mystical Dooyeweerd: The Relation of His Thought to Franz von Baader,” *Ars Disputandi* 3, No. 1 (2003): 27, diakses 15 Januari 2019, <https://doi.org/10.1080/15665399.2003.10819763>; bdk. Dooyeweerd, *NC* 1, 88 dan Herman Dooyeweerd, *New Critique of Theoretical Thought*, vol. 2, *The General Theory of The Modal Spheres*, terj. David H. Freeman dan H. De Jongste (Jordan Station: Paideia, 1984), 550. Untuk argumentasi transendental Kant, lih. Robert Stern, “Transcendental Arguments,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 17 April 2015, diakses 15 Januari 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/transcendental-arguments/#KeyFeaTraArg>. Untuk

Edmund Husserl (1859-1938), pemengaruh berikutnya, adalah salah satu filsuf besar di abad ke-20, khususnya dalam bidang fenomenologi.³⁷ *Logical Investigations* yang ditulis di 1900-1901 adalah dua volume terbaik yang merepresentasikan pemikirannya.³⁸ Kemudian, masih di dekade yang sama, dia memodifikasi teorinya menjadi apa yang kemudian disebut fenomenologi transendental (*transcendental phenomenology*). Metode itu berfokus pada struktur esensial dalam diri manusia yang memperbolehkan sebuah objek dalam dunia diterima secara naif dan mendirikan identitasnya dalam alam kesadaran. Dia menyebut proses itu sebagai sikap natural (*natural attitude*). Dalam *Ideas* (1913), Husserl menjelaskan tentang alam kesadaran intensional (*realm of intentional consciousness*) yang kemudian mendasari elaborasinya terhadap saling-keterhubungan rasional (*rational interconnection*) antara manusia dan dunia.³⁹ Teori intensionalitas Husserl menunjukkan bahwa kesadaran intensional lebih memengaruhi proses persepsi ketimbang keberadaan objek.⁴⁰

telaah lebih lanjut mengenai Kant, lih. Paul Guyer, ed, *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Otfried Hoffe, *Immanuel Kant*, terj. Marshall Farrier (Albany: State University of New York Press, 1994).

³⁷David Woodruff Smith, "Phenomenology," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 16 Desember 2013, diakses 15 Januari 2019 <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>.

³⁸Edmund Husserl, *Logical Investigations 1*, terj. J.N. Findlay, ed. Dermot Moran (London: Routledge, 2012) dan Edmund Husserl, *Logical Investigations 2*, terj. J.N. Findlay, ed. Dermot Moran (London: Routledge, 2001).

³⁹Christian Beyer, "Edmund Husserl," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1 November 2016, diakses 15 Januari 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/husserl/>; bdk. Mariane Sawicki, "Edmund Husserl (1859-1938)," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, diakses 15 Januari 2019; <https://www.iep.utm.edu/husserl>. Definisi teori intensionalitas itu sendiri adalah "*the directedness of experience toward things in the world, the property of consciousness that it is a consciousness of or about something*" (Smith, "Phenomenology"). Lih. juga Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, ed. Dermot Moran (London: Routledge, 2012).

⁴⁰Joel Smith, "Phenomenology," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, diakses 15 Januari 2019, <https://www.iep.utm.edu/phenom>. Smith juga menjelaskan bahwa keberadaan objek itu sendiri tetaplah nyata. Objek yang kepadanya manusia memersepsi disebut Husserl sebagai data indrawi (*sensory data*). Data indrawi, atau yang juga diistilahkan *hyle*, tidak bersifat intensional, tetapi ia dianimasikan oleh intensi. Intensilah yang menginterpretasikan data indrawi dalam sebuah proses

Tampaknya inilah yang memengaruhi kosmologi Dooyeweerd, khususnya ketika mengusulkan istilah realitas temporal (*temporal reality*) terhadap dunia yang kepadanya manusia memersepsikan dan yang darinya manusia mengonstruksikan alam kesadaran; juga ketika membicarakan pengalaman naif. Dalam menyusun teori motif dasar religius, yang oleh beberapa pembaca Dooyeweerd diasosiasikan dengan wawasan dunia, serta menjelaskan intensionalitas dalam proses berfilsafat, Dooyeweerd tampak dipengaruhi teori intensionalitas Husserl.⁴¹

Dooyeweerdian

Suksesor terbesar Dooyeweerd adalah sepupunya sendiri, D.T.H. Vollenhoven (1892-1978). Bersama dialah filsafat Reformasional dikembangkan di VU dan mulai

persepsi. Jadi, proses persepsi tidak sepenuhnya bersifat intensional oleh karena adanya data indrawi yang ikut berkelindan.

⁴¹Sejauh ini ada dua tulisan yang menyinggung relasi keduanya, yakni tulisan Andrew Basden dan Jacob Klapwijk. Basden dalam artikelnya menjelaskan bahwa Dooyeweerd melihat kecenderungan para linguis abad ke-20 yang mengikuti kesalahan Husserl ketika dia mencampuradukkan makna intensionalitas tertandai (*signified intentional meaning*) dengan makna aspektual (*aspectual meaning*)—Dooyeweerd punya teori sendiri mengenai makna—dan dengan itu Basden juga menunjukkan bahwa posisi Dooyeweerd bertentangan dengan mereka semua, termasuk Husserl (Andrew Basden, “A Presentation of Herman Dooyeweerd’s Aspects of Temporal Reality,” *International Journal of Multi-aspectual Practice* 1/1 (Mei 2011): 15. Untuk komentar Dooyeweerd tentang makna intensional dari Husserl, lih. *NC* 2, 225-226. Berikutnya, Jacob Klapwijk dalam buku *Stained Glass*, menelusuri analisis Albert M. Wolters (“On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy,” dalam *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, ed. Paul A. Marshall, Sander Griffioen, dan Richard J. Mouw [Lanham: University Press of America, 1989], 14-25) yang membagi pandangan tentang relasi wawasan dunia dengan filsafat dalam lima spektrum. Husserl, menurut Wolters ada dalam spektrum “*worldview-flanks-philosophy*.” Herman Dooyeweerd disebut sangat dekat dengan spektrum tersebut (Klapwijk, “On Worldview and Philosophy,” 11-13). Penemuan terakhir penulis mengenai kaitan antara pandangan Dooyeweerd tentang “proses-berintensi-menuju” objek (*Gegenstand*) dan teori intensionalitas Husserl berujung pada tulisan Pierre Marcel (*The Christian Philosophy of Herman Dooyeweerd*, vol. 1, *The Transcendental Critique of Theoretical Thought*, terj. Colin Wright [Aalten: Wordbridge, 2013], 61). Lih. juga Wolters, “Herman Dooyeweerd,” 10-16.

menarik pengikut.⁴² Calvin Seerveld, misalnya, sebagai murid Vollenhoven ikut mengembangkan antropologi Reformasional dan mencetuskan “*tin-can theory of the human person.*” Seerveld bersama Hans Rookmaaker (1922-1977) juga mengembangkan estetika Reformasional yang sangat misioner.⁴³ Dalam dunia politik, kalangan Dooyeweerdian, seperti Richard J. Mouw dan Sander Griffioen, mendorong pemilik konfesi religius untuk secara bebas terlibat dalam pengembangan macam-macam wilayah kehidupan, seperti keluarga, institusi politik, atau sekolah.⁴⁴ Bentuk paling konkret dari gerakan tersebut adalah Center for Public Justice (CPJ) yang didirikan oleh James Skillen. CPJ mendukung dan mengadvokasi setiap usaha permohonan pembiayaan kepada pemerintah untuk kegiatan-kegiatan berbasis agama.⁴⁵ Dalam bidang sosial dan perpajakan, ada juga upaya menarik implikasi teori

⁴²Anthony Tol, “Reformational Philosophy in The Making,” *Philosophia Reformata* 76/2 (2011): 187-215. Menurut Tol, Dooyeweerd bekerja bersama dengan Vollenhoven ketika mengembangkan teorinya. Terminologi “*Reformational Philosophy*” itu sendiri pertama kali diberikan oleh estetis Calvin Seerveld (Bartholomew dan Goheen, *Christian Philosophy*, 243). Tulisan Vollenhoven tentang Filsafat Reformasional adalah D.H.Th. Vollenhoven, *The Problem-Historical Method and the History of Philosophy*, terj. John de Kievit, et al., ed. Kornelis A. Bril (Amstelveen: De Zaak Haes, 2005).

⁴³Calvin Seerveld, “A Christian Tin-Can Theory of the Human Creature,” dalam *In the Fields of the Lord*, ed. Craig G. Bartholomew (Toronto: Tuppence, 2000), 102-116. Bagi Seerveld, estetika adalah bagian dari pembentukan realitas. Fungsi alusi dan imajinasinya membuat estetika menjadi wilayah dengan fungsi tersendiri di dalam cara-berada realitas. Oleh karena itu, estetika memiliki peran signifikan dalam pelayanan vokasi kekristenan (Bartholomew dan Goheen, *Christian Philosophy*, 265). Lih. Calvin Seerveld, “Cities as a Place for Public Artwork: A Global Approach,” dalam *The Gospel and Globalization: Exploring the Religious Roots of a Globalized World*, ed. Michael W. Goheen dan Erin G. Glanville (Vancouver: Regent College and Geneva Society, 2009), 283-298. Untuk pemikiran Rookmaaker, lih. H.R. Rookmaaker, *Arts Needs No Justification* (Vancouver: Regent College Publishing, 2010). lih. juga Laurel Gasque, *Art and the Christian Mind: The Life and Work of H. R. Rookmaaker* (Wheaton: Crossway, 2005).

⁴⁴Richard J. Mouw dan Sander Griffioen, *Pluralism and Horizons: An Essays in Christian Public Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

⁴⁵Bartholomew dan Goheen, *Christian Philosophy*, 263. Lih. www.cpjustice.org untuk detail organisasinya. Skillen juga menuliskan buku yang berbicara tentang beberapa jenis respons kekristenan terhadap politik di Amerika, serta juga menunjukkan kelemahan dari masing-masing respons (James Skillen, *The Scattered Voice: Christians at Odds in the Public Square* [Edmonton: Canadian Institute for Law, Theology, and Public Policy Press, 1996]).

kedaulatan wilayah sosial terhadap penarikan pajak bagi program-program sosial.⁴⁶ Penelusuran Steve Bishop juga menunjukkan bahwa Dooyeweerdian memengaruhi beberapa institusi penting di Inggris.⁴⁷ Beberapa nama Dooyeweerdian lain yang bergerak di Amerika dan Belanda dengan lokus studi masing-masing juga tak bisa dilewatkan, misalnya Craig Bartholomew (teologi biblika), Michael Goheen (teologi biblika), James K.A. Smith (liturgi kultural), James H. Olthuis (psikoterapi), James W. Sire (wawasan dunia), dan Gerrit Glas (psikologi).

Cara Pertama: Meneliti Tugas Filsafat dalam Totalitas Realitas

Kritik transendental adalah sesuatu yang bagi Dooyeweerd harus menjadi permulaan bagi pemikiran teoretis. Dia menyebutnya kritik transendental terhadap pemikiran teoretis (*transcendental criticism of theoretical thought* [TCTT]). Hasil akhir yang ingin ditujunya melalui proses kritik ini adalah sebuah pemahaman bahwa semua pemikiran teoretis berakar pada agama, yakni di dalam hati pemaham itu sendiri.⁴⁸ Dooyeweerd mengemukakan kritik transendentalnya dalam dua cara. Cara pertama (selanjutnya disebut TCTT-1) dikemukakan di bagian pengantar *NC*. Cara

⁴⁶Baca tesis Gregory Baus, *Dooyeweerd's Societal Sphere Sovereignty: Neither Tax-Based nor Laissez-faire* (tesis, Amsterdam: Vrije Universiteit, 2006).

⁴⁷Misalnya Stacey Hebden Taylor dengan International Association for Reformed Faith and Action (IARFA), The Manchester Inter-Faculty Christian Union (MIFCU), jaringan penjualan buku Christian Studies Unit (CSU) pimpinan Richard Russell, Ikley Group yang diinisiasi David Lyon, College House oleh John Peck, West Yorkshire School of Christian Studies (WYSOCS) oleh R. W. Stott, beberapa gerakan lainnya, dan terakhir cabang Institute of Christian Studies yang didirikan di Inggris (Steve Bishop, "A History of the Reformational Movement in Britain. II: The Post-World-War II Years to the end of the Twentieth Century," *KOERS: Bulletin for Christian Scholarship* 81/1 [2016]: 1-20, <http://dx.doi.org/10.19108/KOERS.81.1.2251>).

⁴⁸Bartholomew dan Goheen, *Christian Philosophy*, 245-248.

kedua (TCTT-2) dianggapnya sebagai cara paling persuasif dan dijelaskan di halaman-halaman berikutnya.⁴⁹ Mengikuti saran Pierre Marcel, penulis akan menjelaskan urutan yang sama dengan elaborasi Dooyeweerd.⁵⁰ Kesimpulan akhir yang hendak dihasilkan melalui argumentasi TCTT-1 adalah “*that no philosophical thought is possible without a transcendent starting-point.*”⁵¹

Filsafat: Dari Koherensi Inter-modal Menuju Totalitas

Paparan Pierre Marcel sebagai pengantar kepada prolegomena *NC* penting untuk diperhatikan. Menurutnya, istilah “filsafat” punya dua arti. Pertama, itu bisa merujuk pada hasil dari sebuah proses berpikir dari seseorang atau tradisi tertentu, misalnya filsafat Kant atau Plato. Kedua, itu bisa merujuk pada aktivitas berfilsafat itu sendiri. Dalam berfilsafat, seseorang akan berpikir secara aktif, ilmiah, diskriminatif, dan antitetikal. Kedua sifat terakhir merujuk pada aktivitas “menunjuk” objek serta membedakannya dengan objek lain yang berbeda atau bertentangan dengan itu. Aktivitas berfilsafat merupakan sebuah aktivitas ilmiah dan teoretis, yang tentunya

⁴⁹Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 41. Penulis sangat bersyukur Chaplin telah menunjukkannya.

⁵⁰“*There is only one way to become familiar with Herman Dooyeweerd’s thought: begin at the beginning, and follow him step by step, straining at every turn to penetrate to the fundamental religious attitude of this whole way of philosophizing. It is futile to try and glean bits by referring to various parts of it ‘to see what he says.’*” (Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 12). Kesulitan untuk memahami pemikiran Dooyeweerd juga diakui oleh oposisinya, John Frame, dengan berkata, “*The Amsterdam philosophy, as expounded by Dooyeweerd and Vollenhoven especially, is extremely difficult even for people with philosophical training. It is complicated, sometimes unclear, burdened with an often baffling technical terminology. Occasionally it is said that it would take a lifetime of study to really understand what Dooyeweerd and Vollenhoven are saying*” (John M. Frame, *Amsterdam Philosophy: A Preliminary Critique* [Cleveland: Pilgrim Press, 1972], 5. Pdf book). Oleh karena itu, penulis sangat berhati-hati dalam mencari jalan menjelaskan pemikiran Dooyeweerd.

⁵¹Dooyeweerd, *NC* 1, 22.

berbeda dari pengalaman sehari-hari.⁵² Ketika melihat sebuah pohon apel, misalnya, seseorang bisa melihatnya dengan dua cara. Pertama, seseorang bisa menyadari objek pohon tersebut secara menyeluruh lalu merelasikan pohon tersebut dengan keberadaannya sendiri, misalnya; membayangkan betapa tuanya pohon tersebut dibandingkan usianya sendiri, membayangkan rasa dari buahnya, atau menikmati rindang dan keindahannya. Namun, ketika mencoba meneliti secara ilmiah, maka dia akan memecah aspek-aspek yang menyebabkan pohon itu ada, meneliti masing-masing aspeknya—atau berfokus pada salah satu aspek saja—dan membuat sebuah objektivikasi yang presisi. Seorang ahli biologi akan meneliti elemen-elemen organiknya. Ekonom akan langsung menghitung nilai jualnya. Sedangkan, teolog akan menjadikannya objek iman, yakni mengambil kesimpulan bahwa pohon tersebut adalah ciptaan Allah. Ketika meneliti secara ilmiah, Marcel menyimpulkan, seseorang akan mengisolasi dan mendiasosiasi aspek satu dengan aspek yang lainnya.⁵³ Meskipun demikian, menurut Dooyeweerd, keberadaan aspek-aspek tersebut sebenarnya tidaklah terpisah satu di antara yang lainnya, saling terkait, dan

⁵²Pengalaman sehari-hari yang dimaksudkan Marcel sering kali diistilahkan Dooyeweerd sebagai pengalaman naif (*naïve experience*). Penjelasan mengenai pengalaman naif akan dikupas lebih detail di TCTT-2. Sementara ini, karena fokus TCTT-1 ada pada ontologi, penjelasan mengenai cara manusia mendekati pengalaman naif akan diabaikan sementara, kendati tetap ditampilkan dalam diagram *Gambar 1*.

⁵³Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 13-14; bdk. J.M. Spier, *An Introduction to Christian Philosophy*, ed. 2, terj. David Hugh Freeman (Nutley: Craig, 1976), 1-4. Aspek yang dimaksud Dooyeweerd bisa juga disebut dengan modal. Dooyeweerd tidak hendak merujuk pada *apa* yang konkret (*concrete what*) dari sebuah benda atau peristiwa, tetapi pada *bagaimana* universal (*universal how*) yang menentukan aspek-aspek yang terlibat dalam sebuah realitas yang diamati secara teoretis. Misalnya, aspek historis dari realitas tidak identik dengan apa yang terjadi di masa lalu secara historis. Aspek historis hanya merujuk pada *cara* manusia memandang sebuah keberadaan, yakni dengan menelitinya secara historis. Dooyeweerd mengatakan, “*There does not exist a purely historical reality*” (Dooyeweerd, *NC* 1, 3). Dalam penelitian ini, penulis memaksudkan hal yang sama ketika menggunakan istilah aspek, modal, atau modalitas. Penulis akan menjelaskan modalitas di bab 4 sebagai bagian dalam menjawab pertanyaan utama penelitian.

koheren. Dia menggunakan frasa koherensi inter-modal (*inter-modal coherence*)—selanjutnya disebut IMC.⁵⁴ IMC bukanlah properti, entitas, maupun cara berpikir sebagaimana Kant tukaskan mengenai dua belas kategori. IMC adalah cara sesuatu bekerja secara universal pada individu-individu.⁵⁵

Modal-modal tersebut tidak hanya *berekspresi* (*expressing*) secara mandiri dan terkait satu dengan yang lain, tetapi semuanya secara koheren *bereferensi* (*referring*) kepada totalitas, yang oleh modal-modal tersebut keberadaannya diekspresikan.⁵⁶ Totalitas yang dimaksud di sini adalah kepenuhan dari realitas *an sich*, yakni kosmos.⁵⁷ Marcel memberikan ilustrasi yang baik untuk membedakan keduanya, yakni pembiasan. Umum diketahui bahwa cahaya matahari akan mengalami pembiasan menjadi tujuh warna bila melewati sebuah prisma. Setiap warna terekspresi secara independen, tetapi sekaligus dependen terhadap warna putih. Tidak ada warna yang paling utama di antara ketujuh warna tersebut. Semuanya adalah *ekspresi* dari warna putih, warna keseluruhan. Bila warna putih diinterupsi sebelum melewati prisma, tak akan ada lagi ketujuh warna tersebut. Sebaliknya, ketujuh

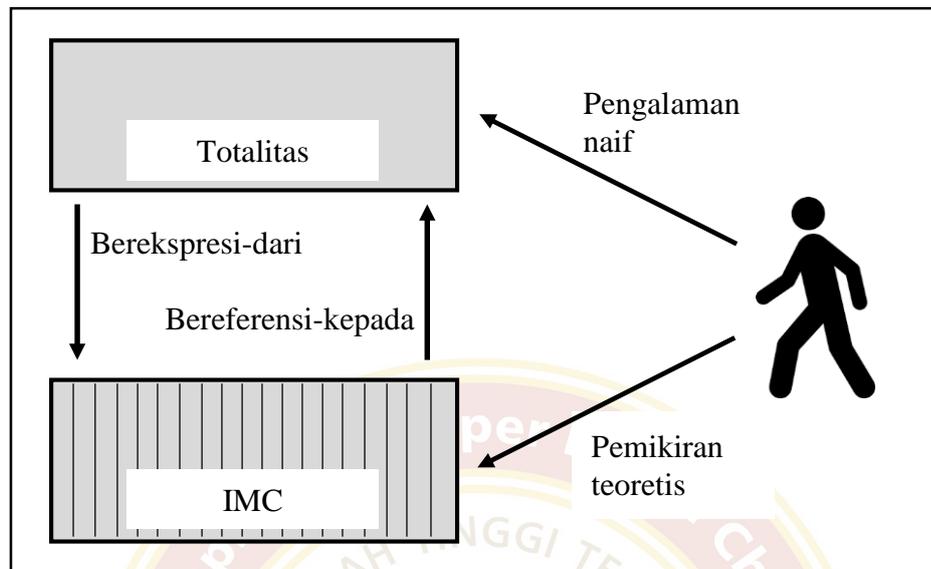
⁵⁴Dooyeweerd, *NC* 1, 3.

⁵⁵D.F.M. Straus, *Philosophy: Discipline of the Disciplines* [Grand Rapids: Paideia, 2009], 67-82; Troost, *What is Reformational Philosophy?*, 72.

⁵⁶Kedua istilah itu, sebagaimana diterjemahkan Freeman dan Young, ditekankan oleh Dooyeweerd (*NC* 1, 4); bdk. juga penyebutan istilah *diversity*, *coherence*, *totality*, dan *unity* (Andree Troost); *expressing* dan *pointing* (Marcel).

⁵⁷Istilah kosmos dibedakan dari “dunia.” Kosmos dalam ontologi Dooyeweerd menandakan alam semesta dengan sistem yang tertata, yakni, konsekuensinya, ciptaan (Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 15). Spier mengasosiasikan totalitas dengan pengalaman naif. Menurutnya, “*In our naïve experience we are closely in touch with life-in-its-totality or fullness*” (Spier, *Christian Philosophy*, 2; penekanan oleh Spier). Ketika penulis menggunakan kata “totalitas” tanpa imbuhan kata benda lain, sebagaimana Dooyeweerd sering lakukan, penulis hendak menekankan karakter total yang jelas dibedakan dari IMC, kendati sebenarnya memaksudkan keberadaan kosmos itu sendiri.

warna *merefereasikan* keberadaan warna putih.⁵⁸ Itulah cara kerja realitas. IMC *berekspresi-dari* dan secara simultan *bereferensi-kepada* totalitas.



Gambar 1. Relasi Totalitas, IMC, Filsafat, dan Pengalaman Naif

Dooyeweerd kemudian mengaitkan kedua hal di atas dengan konsep yang secara radikal sangat baru tentang makna (*meaning*).⁵⁹ Baginya, referensi dari IMC kepada totalitas itulah yang menyebabkan segala sesuatu memiliki makna. Makna, dalam definisi Dooyeweerd, adalah kementerian dari segala ciptaan. “*Meaning is the being of all that has been created and the nature even of our selfhood*”—dengan ini dia juga mengatakan bahwa kedirian (*selfhood*) adalah makna.⁶⁰ Bila seseorang

⁵⁸Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 15-16.

⁵⁹Johan van der Hoeven menganggap konsep makna dalam pemikiran Dooyeweerd memang “*radical and puzzling*” (“In Memory of Herman Dooyeweerd: Meaning, Time, and Law,” *Philosophia Reformata* 43 [1978]: 130-144).

⁶⁰Dooyeweerd, *NC* 1, 4; penekanan oleh Dooyeweerd. Sejauh pengamatan, penulis cukup yakin bahwa kata “*being*” dalam definisi makna bukan berarti “keberadaan.” Petunjuk tambahan yang mengarah pada semantika ini adalah tulisan Marcel, “*Meaning is the being of all created existence, its mode of existence*” (Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 16; penekanan oleh penulis). Marcel juga menjelaskan—tampaknya dari frasa “*even of our selfhood*” yang ditulis Dooyeweerd—bahwa keberadaan diri manusia juga merupakan makna. Lalu, dia menambahkan, “*Thus meaning is also the mode of being of our own personality*” (penekanan oleh penulis). Memang, Marcel hendak menekankan keberadaan diri manusia sebagai makna. Namun, dari sini semakin terlihat bahwa Marcel

mengatakan bahwa sebuah keberadaan bermakna, artinya secara tidak langsung dia sedang menekankan heteronomi, relasionalitas, dan dependensi dari keberadaan itu. Menurut Chaplin, konsep makna harus dipahami sebagai "*the radically dependent nature of created reality. The way of being of the cosmos is meaning, that is, radical non-self-sufficiency.*"⁶¹ Dengan kata lain, sesuatu bermakna karena dia terikat pada sesuatu yang lain, bukan karena dia menemukan perhentian pada dirinya sendiri.

Hal ini sejalan dengan apa yang tertulis di Alkitab—di sinilah Dooyeweerd kemudian mengaitkannya dengan teologi.⁶² Segala sesuatu memiliki makna karena dia adalah ciptaan. Ciptaan adalah kontingen terhadap Pencipta. "*It is because God is the Author of all things that nothing exist of itself or for itself.*"⁶³ Allah, dalam kaitan dengan ini, adalah Pencipta sekaligus pemberi makna, sebab Dia melampaui makna. Dia cukup pada Diri-Nya sendiri, otonom, dan ada oleh karena diri-Nya sendiri (Why. 1:8; 21:6; 22:13). Marcel merangkumnya dengan mengatakan,

Each thing or part of the cosmos is meaning, because it is related to the others, because it was created in strict coherence with them, and because it is upheld in its mode of existence by God. Hence it transpires that the whole

menafsirkan "*being*" yang dimaksud Dooyeweerd sebagai cara berada (ibid., 18). Troost cukup mencerahkan dengan mengatakan bahwa makna adalah keberadaan dalam realitas temporal, yakni menjadi ada di antara asal mula dan destinasi akhir realitas. "*In short, 'meaning' refers to the mode of existence of reality in a correlation of law and the subjectivity subject to it.*" Troost menambahkan, "*to exist is to be meaning*" (Troost, *Reformational Philosophy*, 74-75; penekanan oleh Troost). Dugaan lain muncul dari Chaplin yang mengatakan bahwa "*meaning-as-being*" bisa dibaca sebagai penjelasan modern dari teori Agustinian dan Bonaventurian mengenai "*creature-as-sign*" (Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 338). Karena itu, penulis akan mengartikan dan menerjemahkannya sebagai "kemenjadian," sampai ada dugaan lain dari penelitian terkemudian. Sebagai catatan, istilah kemenjadian tidak sama dengan konsep "*becoming*" dalam filsafat Heraklitus dan filsafat proses.

⁶¹Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 51.

⁶²Dooyeweerd sering kali menggunakan prefiks "*created*," "*creaturely*," atau "*temporal*" terhadap kata realitas (Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 15). Mungkin, teologi ini juga membuatnya tidak bisa lepas dari pemahaman bahwa realitas, atau kosmos, adalah ciptaan. Oleh karena itu, setiap hendak membicarakan realitas, Dooyeweerd selalu dipengaruhi oleh asumsi yang menyebabkannya terbiasa, secara sengaja atau tidak, untuk menambahkan prefiks-prefiks tersebut.

⁶³Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 16.

cosmos points beyond itself towards the fullness, the totality, of meaning. *And so the quality of existence can be attributed only to God, while creation, having only a dependent mode of reality or existence, is only meaning.*⁶⁴

Lalu, apa kaitan konsep ontologi ini dengan filsafat? Dengan dasar ini, filsafat harus dipahami sebagai aktivitas yang memiliki tugas penting, yaitu membantu memberikan pandangan teoretis tentang koherensi universal, yaitu IMC dari realitas, dengan tujuan *bereferensi* kepada totalitas. Tujuan ultimat filsafat, dengan demikian, adalah menginvestigasi totalitas realitas ciptaan melalui analisis terhadap IMC.⁶⁵ Dalam bahasa Dooyeweerd, “*Philosophical thought is theoretic thought directed towards the totality of meaning.*”⁶⁶

Pembaca juga perlu membedakan totalitas makna (*totality of meaning*) dengan spesialisitas makna (atau disebut “makna” saja) (*speciality of meaning*). Yang pertama merujuk pada kebergantungan totalitas kosmos. Yang kedua merujuk pada beragam aspek/modal yang bergantung pada totalitas—disebut “*diversity of such a cosmos*” atau “*structures of meaning.*”⁶⁷ Untuk mengerti totalitas makna, maka seorang pemikir tidak boleh berfokus pada analisis terhadap salah satu aspek saja dalam proses berpikir teoretis. Dia harus berada pada prakondisi yang melampaui aspek spesial, melampaui spesialisitas makna. Kembali pada tugas filsafat, bila tadi dijelaskan bahwa tugas filsafat adalah menginvestigasi totalitas realitas ciptaan, maka dengan adanya asumsi ini, tugas filsafat juga berarti menuntun kepada totalitas makna.

⁶⁴Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 17; penekanan oleh Marcel.

⁶⁵Ibid., 17-18.

⁶⁶Dooyeweerd, *NC* 1, 7; penekanan oleh Dooyeweerd.

⁶⁷Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 51-52.

Ego: Dari Meja Berpikir Menuju Menara Jaga

Yang berikutnya harus dipahami mengenai filsafat adalah bahwa berfilsafat merupakan aktivitas aktual. Ketika seseorang duduk di meja untuk berpikir, bukan rasio saja yang bekerja. Hendrik Hart mereartikulasikan, “*any rational thinking is a human function, something people do.*”⁶⁸ Totalitas diri berekspresi dalam fungsi-fungsinya secara simultan—dan rasio hanyalah sebagian. Marcel menjelaskan,

*I myself have an actual function in the numerical sense as being a unity. I have an actual function in space, in the realms of physical energy, organic life, psychic feeling, logical thought, historical development, and language; in my relations with my fellowman, in my economical evaluations, in aesthetic activity of contemplation, in the realms of morals, justice and faith.*⁶⁹

Oleh karena itu, ketika proses berfilsafat berlangsung, bukan hanya logika yang sedang berfungsi, melainkan keseluruhan diri. “Saya” atau *ego* menjadi subjek atau *point of reference* dalam berfilsafat. Keberadaan *ego* yang dimaksud adalah sebuah totalitas keberadaan diri, bukan IMC yang berfungsi dalam diri seorang individu. Dooyeweerd mengujar, “*In this whole system of modal functions of meaning, it is I who remain the central point of reference and the deeper unity above all modal diversity of the different aspects of my temporal existence.*”⁷⁰

Kemudian, oleh karena filsafat harus mengarah pada ide tentang totalitas makna, maka adalah tidak mungkin bila filsafat tidak didahului oleh refleksi filosofis

⁶⁸Hendrik Hart, “Dooyeweerd's Gegenstand Theory of Theory” dalam *The Legacy of Herman Dooyeweerd*, 147.

⁶⁹Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 19; penekanan oleh penulis.

⁷⁰Dooyeweerd, *NC* 1, 5; penekanan oleh penulis.

terhadap *ego*.⁷¹ Mengapa demikian? Perlu diingat bahwa yang menjadi subjek filsafat bukanlah fungsi-fungsi modalitas dalam diri manusia yang akhirnya menganalisis modal-modal realitas, melainkan totalitas dari keberadaan diri. Untuk itu, perlu untuk merefleksikan keberadaan *ego an sich*, sebab berfilsafat pada dasarnya dilakukan oleh totalitas *ego*.⁷² Γνωθι σεαυτόν, “*know thyself*,”—sebuah pepatah yang terukir di kuil Apollo—harus terpampang di atas pintu portal filsafat.⁷³

Namun, masalah berikutnya, bila merefleksikan *ego* merupakan sebuah aktivitas berpikir teoretis yang dimulai oleh modal, maka ini akan menjadi argumentasi sirkular yang mengimplikasikan bahwa filsafat tetap saja dikurung oleh pemikiran teoretis.⁷⁴ “*There is no sense in requiring philosophical thought to exceed*

⁷¹Memang, tampak kejanggalan pada preseden-anteseden kalimat ini. Dooyeweerd juga dengan begitu saja memberikan argumentasi yang ganjil. Dooyeweerd berkata, “*Can philosophy—which ought to be guided by the Idea of the totality of meaning—then ever be possible without critical self-reflection? Evidently not. A philosophy which does not lead to this reflection must from the outset fail to be directed to the totality of meaning of our cosmos*” (ibid., 5). Alih-alih membantu menjelaskan, silogisme Marcel malah makin dicurigai *non sequitur*. “*So while philosophy has to be directed in its theoretical activity by an Idea of the totality of meaning in order to correspond to its definition, it is nevertheless impossible without a philosophical reflection on the ego, the human person*” (Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 20). Namun, ini akan terjawab setelah penjelasan selanjutnya diikuti.

⁷²Sebenarnya, Dooyeweerd mengemukakan hal yang membingungkan mengenai cara merefleksikan diri. Benar bahwa dia mengharuskan refleksi itu melampaui konsep filosofis mengenai *ego*, kendati *ego* sendiri tetap aktif dalam pemikiran filosofisnya. Dooyeweerd mengharuskan refleksi pada “*subjective totality which can neither be resolved into philosophical thought, nor into some other function, nor into a coherence of functions.*” Namun—inilah bagian yang membingungkan—refleksi itu “*lies at the basis of all the latter as their presupposition. Without conceptual determination, however, we cannot think in a theoretical sense, and consequently we cannot philosophize*” (ibid.).

⁷³Dooyeweerd, *NC* 1, 5.

⁷⁴Dalam tulisan lain Dooyeweerd mengatakan bahwa banyak pemikir mencoba menganalisis berdasarkan kajian ilmiah mengenai siapa manusia itu. Namun, mereka semua hanya mampu menjelaskan bagian-bagian manusia berdasarkan aspek-aspek tertentu saja, yang tentunya tidak akan mampu menggambarkan manusia sepenuhnya, meski menggabungkan keseluruhan hasil analisis terhadap berbagai aspek itu, yakni IMC. Alasannya, analisis terhadap IMC dalam diri manusia bersifat temporal. Hal tersebut gagal menggambarkan manusia seutuhnya, sebab sebenarnya “*all these aspects of our experience and existence within the order of time are related to the central unity of our consciousness which we call our I, our ego. I experience, I exist, and this I surpasses the diversity of aspects which human life displays within the temporal order*” (Herman Dooyeweerd, *In the Twilight of*

its immanent limits in order to attain to self-reflection.”⁷⁵ Lalu, bagaimana mungkin refleksi diri yang melampaui batasan konsep bisa dilakukan? “*How then can self-reflection be possible, if it does not transcend the concept and consequently the limits of philosophical thought?*” tanya Dooyeweerd.⁷⁶

Dooyeweerd menjelaskan bahwa hal itu bisa dicapai dengan cara mengeliminasi secara metodologis semua kemungkinan pekerjaan aktual yang dilakukan oleh diri secara individu (*the concrete individual self*) dalam ruang dan waktu.⁷⁷ Eliminasi tersebut akan menyisakan *pseudo*-konsep tak terelakkan mengenai adanya sebuah fungsi logis tertinggi dalam pemikiran manusia yang tak mungkin lagi dieliminasi, yaitu *ego*-berpikir (*the thinking ego*). *Ego*-berpikir adalah residu dari proses eliminasi ini. *Ego*-berpikir, menurutnya, adalah subjek transendental-logis (*transcendental-logical subject*) yang sebenarnya dari individu yang melakukan proses berpikir teoretis.⁷⁸ Pemikiran mengenai adanya subjek transendental-logis

Western Thought, The Collected Works of Herman Dooyeweerd 16, ed. James K.A. Smith [Grand Rapids: Paideia, 2012], 123).

⁷⁵Dooyeweerd, *NC* 1, 6. Pertanyaan ini menegasi semua tuduhan sirkularitas dalam pemikiran Dooyeweerd (Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 76-78).

⁷⁶*Ibid.*, 5; bdk. Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 20. Dooyeweerd memahami permasalahan ini, dan kemudian memberikan jawaban.

⁷⁷Dooyeweerd memberikan penjelasan yang sangat rumit sepanjang tiga halaman (*ibid.*, 6-8). Sumber-sumber kedua yang penulis temui, bahkan, melewatkan untuk membahas bagian ini. Penulis sadar, kemungkinan kesalahan penafsiran atas penjelasan terhadap ketiga halaman tulisannya dalam paragraf ini sangat mungkin terjadi. Penulis terbuka untuk menerima kritik atas penafsiran yang lain.

⁷⁸Dalam penafsiran penulis, penggunaan istilah “subjek transendental-logis” tampaknya ingin merujuk pada istilah yang juga digunakan Kant. Kant memiliki konsep subjek transendental-logisnya sendiri, yakni sebuah kategori-kategori logis dalam pemikiran manusia. Dooyeweerd menggantinya dengan konsep *ego*-berpikir sebagaimana dijelaskan di atas. Pembaca juga perlu hati-hati untuk tidak menganggap *ego*-berpikir sebagai sebuah aktivitas filosofis, sebab *ego*-berpikir ditemukan justru dengan cara mengeliminasi semua kemungkinan-kemungkinan aktivitas aktual sebuah individu *ego*, yang tentu di antaranya adalah berpikir filosofis melalui fungsi-fungsi modal yang dimiliki oleh *ego*. Dengan kata lain, *ego*-berpikir bukanlah *ego* yang melakukan pemikiran teoretis—sungguh betapa sulitnya bahasa Indonesia merepresentasikan teori ini.

dalam proses dan titik mula berfilsafat disebutnya sebagai *pseudo*-konsep karena pemikiran ini tidak didapatkan melalui analisis, melainkan melalui reduksi terhadap diri yang dilakukan oleh *ego*-berpikir. Fakta bahwa semua pengetahuan selalu berakar pada “Saya pikir,” menjadi dukungan bagi asumsi adanya subjek *transcendental-logis* versi Dooyeweerd. Subjek *transcendental-logis*, menurutnya, adalah “*nothing but the bare concept of the subjective logical unity of thought presupposing the thinking ego.*”⁷⁹

Marcel menyederhanakannya—meskipun cenderung reduksionis—dengan berkata, “*It is not philosophical thought that, in self-reflection, reflects on self; rather it is the ego that, in philosophical thought, reflects on itself.*”⁸⁰ Hanya dengan membiarkan totalitas *ego* bekerja untuk merefleksikan dirinya sendirilah maka aktivitas berfilsafat akan dapat melampaui batas pemikiran teoretis.⁸¹ Yang pertama dari semuanya adalah memosisikan diri “*somewhere in this totality,*” menurut Marcel.⁸² Dalam ilustrasi yang diberikan Dooyeweerd, yang mula-mula harus dilakukan adalah naik ke menara jaga (*look-out tower*).

In the process of directing my philosophical thought in the idea towards the totality of meaning, I must be able to ascend a lookout-tower above all the

⁷⁹Herman Dooyeweerd, *New Critique of Theoretical Thought*, vol. 4, *Index of Subjects and Authors*, ed. H. De Jongste (Jordan Station: Paideia: 2016) v.c “Transcendental Logical Subject.” Kemudian Dooyeweerd juga menjelaskan bahwa proses reduksi yang kemudian menemukan subjek *transcendental-logis*, kendati dilakukan dalam proses berpikir, hanya bisa dikerjakan oleh kedirian (*selfhood*). “*This latter, which thinks theoretically, cannot itself in turn be the result of the abstraction formed by thought.*” Subjek *transcendental-logis* adalah dugaan pengertian (*supposed sense*) mengenai adanya kutub pemikiran teoretis. Dugaan tersebut diabstraksi oleh *ego* yang berpikir, bukan oleh pemikiran teoretis.

⁸⁰Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 20; penekanan oleh Marcel. Spier kemudian mengingatkan bahwa pertanyaan ini bukanlah pertanyaan mengenai metode ilmiah, melainkan “*prescientific presuppositions of the scientist*” (Spier, *Christian Philosophy*, 15).

⁸¹Ibid.

⁸²Ibid., 21; Dooyeweerd, *NC* 1, 8.

*modal speciality of meaning that functions within the coherence of the modal aspects. From this tower I must be able to survey this conference with all the modal diversity of meaning included in it. Here I must find the point of reference to which this modal diversity can be related, and to which I am to return in the process of reflecting thought. In other words, if I am not to lose myself in the modal speciality of meaning during the course of philosophic thought, I must be able to find a standpoint which transcends the special modal aspects. Only by transcending the speciality of meaning, can I attain to the actual view of totality by which the former is to be distinguished as such.*⁸³

Arche: Menentukan Titik Archimedean, Menemukan Muasal

Tempat *ego* melihat segala sesuatu dengan horison yang berbeda dari fungsi-fungsi modal disebut titik Archimedean (*Archimedean Point* [AP]), sebuah titik tempat *ego* dapat melihat (*discover*) sekaligus berpartisipasi dengan totalitas.⁸⁴ Bila telah menemukan AP, maka kedirian akan melampaui semua spesialisitas makna dan melihat bahwa seluruh keberadaan totalitas bergantung pada Muasal (*Origin*)—ingat kembali tentang totalitas makna. Muasal itu adalah *Arche* dari baik totalitas maupun spesialisitas makna. Muasal tidak memiliki *Arche* karena segalanya berasal darinya. Berbeda dari makna yang terikat dan dependen, Muasal adalah absolut dan cukup pada dirinya sendiri (*self-sufficient*). Muasal adalah titik awal makna bereferensi. Kesalahan totalitas makna akan mengarah. Oleh karena itu, kedirian, ketika sudah ada pada AP, akan menyadari bahwa segalanya tidak akan ada tanpa Muasal.⁸⁵ “*All*

⁸³Dooyeweerd, *NC* 1, 8; penekanan oleh Dooyeweerd.

⁸⁴Archimedes pernah berkata, “*Give me a place to stand and with a lever I will move the whole world*” (Diodorus Siculus, *Fragments of Book XXVI*, terj. F.R. Walton, Loeb Classical Library XI [domain publik]. http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/26*.html).

⁸⁵Penulis memakai istilah “Muasal” untuk membedakannya dengan kata “asal” yang cenderung lokatif. *Origin* yang dimaksudkan Dooyeweerd lebih luas dari itu. Penggunaan istilah “Muasal” bukan berarti tanpa preseden di kalangan penulis Indonesia. Sastrawan Tere Liye dan

meaning is from, through, and to an origin.”⁸⁶ Dooyeweerd menyimpulkan bahwa pemikiran filosofis yang sejati adalah yang mula-mula didahului oleh pemikiran non-teoretis yang diarahkan pada Muasal dari kosmos. Inilah yang menjadi puncak argumentasi Dooyeweerd pada TCTT-1. “*My sole concern at this moment is to place in the forefront the basic genetic tendency of philosophical thought as thought directed to the origin.*”⁸⁷

Marcel kembali mengingatkan bahwa tindakan pemilihan posisi AP bukanlah sebuah aktivitas berpikir teoretis, sebab tindakan itu harus melampaui diversitas makna—istilah ini merujuk pada kumpulan spesialisitas makna. Melainkan,

it is the personality—the religious root of existence—that lays upon the instrument of philosophical thought. . . . Determining the [AP] of philosophy will thus always be an apriori choice, of an essentially religious nature. It is an extremely serious act of choosing, for it affects all theoretical thinking, its Idea of cosmic coherence of meaning, its conception of law, subject, truth, and the conditions of knowledge, etc. ⁸⁸

Sangat jelas bahwa AP bukan ditemukan melalui pemikiran teoretis, sebab *ego* harus melampaui IMC. AP ditentukan melalui *apriori choice*. Dooyeweerd kemudian menyimpulkan bahwa itu adalah tindakan religius, sebab seorang pemikir harus terlebih dahulu menentukan titik pusat keberadaan dirinya di hadapan Muasal. Dia

Andrea Hirata beberapa kali telah menggunakannya (t.n., “Arti kata muasal menurut KBBI,” *JagoKata*, diakses 10 Desember 2018, <http://jagokata.com/arti-kata/muasal.html>).

⁸⁶Dooyeweerd, *NC* 1, 8-9.

⁸⁷Ibid., 9; penekanan oleh Dooyeweerd.

⁸⁸Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 25; penekanan oleh penulis. Dalam tulisannya yang lain, Dooyeweerd menganggap bahwa setiap usaha untuk mengenali *ego* melalui konsep-konsep pada area logis, dan untuk mendefinisikannya melalui IMC, akan mengalami kegagalan. *Ego* jauh lebih besar dari sekadar IMC milik individu konkret. Misteri mengenai *ego* tidak akan bisa dipecahkan melalui penelusuran mengenai dirinya sendiri, tidak ditemukan dalam diversitas modal dalam tatanan yang temporal, melainkan di dalam kebergantungannya terhadap Muasal (Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 21-24).

juga menunjukkan bahwa di dalam hatilah penentuan itu dilakukan, sebab hati adalah pusat religius manusia.⁸⁹ Hingga menemukan Muasal yang memberikannya makna, pertanyaan terdalam dari pemikiran filosofis tidak akan menemukan perhentian. Tidak akan pernah juga kedirian menemukan perhentian pada makna ciptaan (*creaturely meaning*). “*It is only here, where the meaning of every question vanishes, that the Origin is reached and where philosophical thought finds rest.*”⁹⁰

Sampai di sini, dua lapis prasuposisi telah ditemukan sebagai permulaan proses berpikir teoretis. *Pertama*, pemikiran teoretis memprasuposisikan adanya AP dari pemikir. Dari sanalah *ego* mengarahkan pandangannya terhadap totalitas, melampaui diversitas makna dari modal-modal. *Kedua*, pemikiran teoretis juga memprasuposisikan tindakan pemilihan posisi AP di hadapan *Arche*, atau Muasal, yang melampaui semua makna dan yang menjadi tempat di mana *ego* menemukan perhentian dari pemikiran filosofis.⁹¹

Dooyeweerd menambahkan penjelasan mengenai persyaratan AP. *Pertama*, AP tidak terpisah dari diri yang subjektif. Dirilah yang beroperasi dalam pemikiran filosofis. Demikian pula, melalui totalitas keberadaan dirilah manusia dapat

⁸⁹Dooyeweerd, *NC* 1, 20; bdk. Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 26-27. Marcel mengatakan bahwa adalah sangat tidak mungkin untuk “*eliminate the heart from philosophical thought. For in any theoretical abstraction of thought, it is precisely our whole personality that acts*” (ibid., 26). Konsep hati menjadi sangat sentral dalam antropologi Dooyeweerd. Troost menunjukkan bahwa Dooyeweerd dipengaruhi Kuyper dalam hal ini. Hati, dalam konsep Dooyeweerd, memberikan arah religius dari seluruh keberadaan manusia, apakah dia cenderung mengarah pada Allah atau melawan-Nya. Konsep hati juga harus dibaca dalam konteks permasalahan konsep waktu yang diangkat oleh Dooyeweerd secara khusus. Hati memang hidup dalam waktu, bermanifestasi dalam waktu, tetapi lebih daripada itu, totalitasnya melampaui waktu (Troost, *Reformational Philosophy*, 176-178; bdk. Dooyeweerd, *Roots of Western Culture*, 8-9). Spier menunjukkan bahwa hati dapat mengetahui realitas dalam horison tertinggi, yakni horison transenden (*transcendent horizon*) (*Christian Philosophy*, 156-158)

⁹⁰Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 21-23.

⁹¹Dooyeweerd, *NC* 1, 11-12; bdk. Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 21-23.

melampaui diversitas makna dari modal-modal. *Kedua*, AP tidak bisa dilepaskan dari hukum yang mengikat dan mengondisikan keberadaan *ego*, sebab *ego* sendiri adalah keberadaan yang bergantung pada Muasal, yakni *Arche* dari realitas. *Ketiga*, AP melampaui semua diversitas makna dari modal dan ditemukan hanya dalam totalitas. *Ego* berpartisipasi dalam totalitas.⁹²

Cara Kedua: Meneliti Struktur Internal Pemikiran Teoretis

Dooyeweerd membedakan *transcendental criticism* dengan *transcendent criticism* terhadap sains dan filsafat. Yang pertama adalah sebuah usaha kritis untuk menemukan prakondisi pemikiran teoretis. Yang kedua hanya bersifat dogmatis, sebab tujuannya adalah mengonfrontasi dogma Kristen dengan sains modern atau dengan beberapa sistem filsafat. Sebenarnya cara seperti itu tidak menyentuh struktur imanen dari sifat teoretis pemikiran manusia. Lebih tepatnya, itu tidak akan menyentuh pertanyaan utama mengenai apakah sebuah pemikiran teoretis dapat lepas dari prejudis supra-teoretis atau tidak.⁹³ Inilah yang sedang dipertanyakan Dooyeweerd melalui TCTT-2. Pada TCTT-2, dia hendak menguji sikap teoretis dari pemikiran manusia, dengan terlebih dahulu menolak dogma mengenai otonomi pemikiran filosofis.

⁹²Dooyeweerd, *NC* 1, 12; bdk. Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 23-24. Faktanya, menurut Marcel, bila AP terbenam dalam diversitas makna, atau dalam modal-modal, maka AP tidak punya kapasitas untuk melampaui keterbatasan pemikiran teoretis dan oleh karenanya tidak akan bisa dijadikan *consentration point* (Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 24).

⁹³*Ibid.*, 37-38.

Baginya, adalah kesalahan, sebagaimana direpresentasikan metafisika tradisional, bila menyetujui dogma yang mengatakan bahwa pemikiran teoretis dapat berdiri secara otonom.⁹⁴ Filsafat Yunani, misalnya, mengklaim otonomi pemikiran di hadapan kepercayaan populer pada waktu itu, oleh sebab ekspektasinya terhadap *theoria*—sebagaimana berkontras dengan *pistis*—sebagai jalan utama untuk mengenal Allah. Di era berikutnya, visi Thomistik terhadap otonomi pemikiran natural serta pemikiran-pemikiran humanis modern tentang sains dan personalitas juga dianggap otonom sehingga mendominasi metodologi pencarian pengetahuan akan Allah. Terhadap semuanya itu, Dooyeweerd memandang curiga.⁹⁵ Penelusurannya terhadap berbagai tradisi pemikiran ilmiah membuatnya bertanya, “*Would it not be possible that their true starting point is hidden beneath supposedly scientific theses, and that scientific thought has deeper roots which must be discovered in order to establish contact between different schools of philosophic thought?*”⁹⁶

⁹⁴Metafisika tradisional merujuk pada pemikiran metafisika dan epistemologi pra-Kantian. Kant sebenarnya sedikit berbeda dengan mereka, sebab Kant sendiri mengasumsikan adanya karakter apriori dari sebuah proses pemikiran teoretis. Namun, bagi Dooyeweerd, prejudis supra-teoretis hanya diperlakukan oleh Kant sebagai aksioma teoretis, dan sebenarnya tidak memberi signifikansi apa-apa pada usaha pencarian prakondisi pemikiran teoretis (ibid., 35).

⁹⁵Dooyeweerd, *NC* 1, 34-37.

⁹⁶Herman Dooyeweerd, “Introduction to Transcendental Critique of Theoretical Thought,” *Evangelical Quarterly* XIX, No. 1 (Jan 1947): 43. Argumentasi transendental sebenarnya bermula dari motif anti-skeptis, sebagaimana proses berpikir skeptis telah dilakukan oleh Rene Descartes (1596-1650) hingga David Hume (1711-1776), yang dikemukakan oleh Kant. Dooyeweerd dipengaruhi Kant dalam hal ini. Argumentasi ini, menurut Robert Stern, hendak mengatakan bahwa proses mental (seperti kesadaran-kesadaran bahwa kita sedang membuat penilaian, kita mengalami sesuatu, kita mengeksekusi sebuah tindakan, dsb.) adalah keniscayaan sekaligus preseden bagi adanya fakta-fakta yang bisa diragukan (misalnya, adanya dunia eksternal, adanya pikiran orang lain, dsb). Bagi Kant, “*It always remains a scandal of philosophy and universal human reason that the existence of things outside us (from which we after all get the whole matter for our cognitions, even for our inner sense) should have to be assumed merely on faith, and that if it occurs to anyone to doubt it, we should be unable to answer him with a satisfactory proof*” (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. dan terj. P. Guyer A. Wood [Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1997], xxxix, catatan kaki; sebagaimana dikutip Stern). Stern, dalam menjelaskan alur argumentasi transendental Kant, memberikan deret proposisi demikian:

Masalah Transendental Pertama: Mengenai Relasi-*Gegenstand* dalam Pemikiran Teoretis dan Relasi-Subjek-Objek dalam Pengalaman Naif

Kecurigaan itu dijawab Dooyeweerd melalui pengujian terhadap pemikiran teoretis. Dia menjelaskan TCTT-2 melalui empat pertanyaan berurutan yang merepresentasikan tiga masalah transendental dalam pemikiran teoretis:⁹⁷ Dooyeweerd mula-mula bertanya: (i) *Dengan karakteristik apakah pemikiran ilmiah dibedakan dengan pemikiran pra-ilmiah atau dengan pengalaman?* Dengan pertanyaan ini, Dooyeweerd hendak mendistingsi pemikiran ilmiah dari pengalaman

-
- (1) *You are aware of your inner mental states (thoughts and sensations) as having a temporal order (e.g., that the sensation of pain you are having now was preceded in time by a feeling of pleasure).*
 - (2) *To be aware of your mental states as having a temporal order, you must be aware of something that existed from the time of your previous mental state to the present.*
 - (3) *For that awareness of permanence to be possible, it is not sufficient to have awareness of your self (because no permanent self is revealed to us in inner sense, as Hume argued: see Hume 1739–40: 252) or to have impressions or representations (because these impressions have a ‘perishing existence,’ as Hume also argued: see Hume 1739–40: 194). Therefore,*
 - (4) *The “permanent” of which you are aware must be something that is neither you qua subject nor your subjective impressions but must be something distinct from both of these, that is, an object outside you in the external world. Therefore,*
 - (5) *Your awareness of the external world cannot come from a prior awareness of your subjective impressions because the latter awareness is not possible without the former, and so awareness of the external world cannot be based on the imagination but rather comes from generally veridical experiences (Stern, “Transendental Argument”).*

Namun, Dooyeweerd tidak terlalu setuju dengan metode Kant, sebab Kant hanya menginvestigasi basis objektif dari fisika Newtonian dan mengemukakan bahwa metafisika adalah batasan dari pemikiran teoretis. Dalam *The Critique of Pure Reason* dia mengajak pembacanya untuk setuju bahwa tidak ada data lain selain akal budi murni (*pure reason*). Menurut Strauss, Kant mengemukakan kedua belas kategori hanya untuk menata impresi indrawi yang tak beraturan. Kant sama sekali tidak menganalisis universalitas ontis kategori-kategori tersebut (Strauss, *Discipline*, 69–70). Sikap Kant yang menganggap bahwa tidak ada yang problematis terhadap proses berpikir teoretis membuat Dooyeweerd melanjutkan kritik barunya (Dooyeweerd, “Introduction,” 43).

⁹⁷Secara ringkas, empat pertanyaan ini dikemukakan Dooyeweerd dalam “Introduction,” 42–51. Artikel ini merupakan rangkuman atas perkembangan pemikiran Dooyeweerd selama 20 tahun di VU, yang nantinya dikenal dalam buku *De Wijsbegeerte der Wetsidee (WdW)*, yang disampaikan kepada mahasiswa Perancis yang berkuliah di VU—sebelum akhirnya mengalami edisi, ekspansi, dan kemudian diterjemahkan menjadi *New Critique of Theoretical Thought*. Penulis menggunakan urutan tersebut untuk menjelaskan argumentasi Dooyeweerd.

naif, sehingga darinya Dooyeweerd bisa menelusuri struktur imanen dari pemikiran ilmiah—pembedaan ini juga dilakukan oleh para filsuf sebelumnya.

Dalam pemikiran pra-teoretis atau pengalaman naif—Dooyeweerd menggunakan dua frasa itu secara bergantian atau kadang berdampingan—realitas empiris menampilkan dirinya pada manusia secara integral dan koheren di dalam waktu (*cosmic time*). Pengalaman naif memahami (*grasp*) realitas temporal melalui totalitas individu-individu. Pengalaman naif hanya menyadari aspek-aspek itu secara implisit, sebab semua aspek secara bersamaan ditangkap dalam koherensi yang tidak terinterupsi oleh apa pun.⁹⁸ Marcel menambahkan bahwa proses pembentukan konsep naif tidak diarahkan pada aspek-aspek, “*but to things or concrete events that constitute individual totalities.*”⁹⁹

Berlawanan dengan itu, pemikiran teoretis melakukan proses abstraksi yang menyebabkan konsep-konsep terbentuk. Dalam proses abstraksi, analisis logis terhadap realitas akan membuat satu aspek dipisahkan dari aspek lainnya. Jika satu aspek disimbolkan dengan x dan sisanya disimbolkan dengan y , maka x akan berdiri berlawanan dengan y . Dalam hal ini, x menjadi sebuah *Gegenstand* (harfiah: objek). *Gegenstand* adalah objek pemikiran yang muncul akibat proses berpikir yang dilakukan oleh seseorang, yang menyebabkan perhatiannya tertuju pada *Gegenstand* tersebut, dan yang berlawanan dengan objek (*Gegenstand*) lain yang tidak dijadikan perhatian dalam sebuah proses pemikiran teoretis.¹⁰⁰ Relasi antara x dengan aspek

⁹⁸Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 57-78; bdk. Dooyeweerd, *NC* 1, 38.

⁹⁹Ibid., 58; penekanan oleh Marcel.

¹⁰⁰Dooyeweerd, *NC* 1, 39-41. Dooyeweerd menggunakan istilah *Gegenstand* secara berbeda dari filsuf-filsuf sebelumnya. Dalam bahasa Jerman, istilah ini biasa diartikan sebagai objek. Namun, Dooyeweerd menggunakannya sebagai cara menunjukkan relasi bertentangan antara aspek non-logis dari realitas dan aspek logis dalam pemikiran teoretis (Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 60).

lainnya, oleh karena bertentangan, disebut dengan relasi-antitesis (*antithetic-relation*), sinonim dari relasi-*Gegenstand* (*Gegenstand-relation*). Aspek non-logis dalam realitas temporal juga akan menghasilkan *Gegenstand*, yang konsekuensinya bertentangan dengan *Gegenstand* hasil abstraksi melalui analisis logis.¹⁰¹

Namun, Dooyeweerd menganggap bahwa relasi-antitesis antara *Gegenstand* pemikiran teoretis dengan pemikiran naif tidak berkorespondensi dengan realitas—ini dijelaskan lebih mendetail di pertanyaan (ii). Dooyeweerd, sementara, mampu menyoroti bahwa proses abstraksi oleh pemikiran teoretis pun terjadi dalam realitas temporal, yakni dilakukan oleh seorang pemikir secara aktual—ingat kembali asumsi-asumsi Dooyeweerd pada TCTT-1. Oleh karena terjadi secara aktual, maka relasi-

Gegenstand adalah “a theoretical construct focused on one modality, or combination of modalities, to the heuristic exclusion of considerations not germane to the specified description or explanation so arrived at (Ive, *The Root of Reformational Philosophy*, 63). Bdk. penjelasan Strauss mengenai latar belakang Kantian dari teori relasi-*Gegenstand* (Strauss, *Philosophy*, 361-368). Hendrik Hart memberikan penjelasan rinci mengenai penggunaan istilah *Gegenstand* dalam tulisan-tulisan Dooyeweerd. Dalam bahasa Jerman, bila seseorang ingin menunjuk objek yang berdiri di hadapan (*stand-in-against*) subjek, dan yang menjadi pusat penelitian dari subjek tertentu, kata *Gegenstand* dapat digunakan. Dalam hal ini, objek (*Gegenstand*) berlawanan dengan subjek berpikirnya. Namun, Dooyeweerd tidak menggunakannya demikian.

Dalam pemikiran teoretis, seorang pemikir sejarah akan mengabstraksi realitas menjadi sebuah objek yang menjadi perhatiannya, sebut saja x . Pemikir di aspek biologis tentu akan mengabstraksinya secara berbeda, sebut saja y . Kedua jalur pemikiran teoretis yang berbeda ini akan menghasilkan dua objek yang berbeda dan bertentangan, yaitu x dan y . Di sinilah Dooyeweerd menggunakan istilah *Gegenstand*. *Gegenstand* adalah objek hasil abstraksi tertentu, misalnya x , yang bertentangan dengan objek hasil abstraksi lainnya, misalnya y . Dooyeweerd juga menunjukkan bahwa pemikiran naif menghasilkan objek sendiri. Objek hasil pemikiran naif tersebut bertentangan dengan objek yang dihasilkan oleh sebuah proses abstraksi yang dilakukan oleh pemikiran teoretis tertentu. Oleh karena itu, relasi-*Gegenstand* kadang disebut juga relasi-antitesis (Hart, “Dooyeweerd’s *Gegenstand* Theory of Theory,” 143-166). Dengan pengertian ini, penulis, mengikuti kebiasaan Dooyeweerd, akan secara bergantian menggunakan istilah objek dan *Gegenstand*, serta istilah relasi-antitesis dan relasi-*Gegenstand*.

¹⁰¹Dooyeweerd, *NC* 1, 39; bdk. penjelasan Dooyeweerd di buletin *Nieuw Nederland*, “The logical function, with which one forms concepts, thus assumes a position over against the nonlogical aspect of number, which resists the attempt to conceptualize it” (Dooyeweerd, *Roots of Western Culture*, 44). Penulis terdorong untuk menerjemahkan “antithesis,” “opposed,” “opposite,” atau “stand-in-against” secara sederhana menjadi “berbeda.” Sepertinya akan lebih mudah untuk mengerti kalimat, “hasil proses abstraksi yang diteliti oleh pemikir biologi, misalnya objek x , berbeda dengan yang diteliti oleh pemikir sejarah, yakni y .” Namun, demi menjaga agar tidak terjadi reduksi, oleh karena penulis belum bisa melihat dampak semantis dari istilah-istilah itu dalam kerangka filsafatnya yang komprehensif, penulis tetap menerjemahkannya menjadi “bertentangan.”

Gegenstand tidak bersifat ontis, melainkan hanya intensional. Pertentangan itu terjadi karena pertentangan intensi dalam pemikiran teoretis manusia, bukan pertentangan ontologis. Kendati sebuah *Gegenstand* dihasilkan melalui pengetahuan pra-teoretis sekali pun, antitesis tersebut masih bersifat teoretis.¹⁰² Relasi-antitesis (baca: relasi-Gegenstand), Dooyeweerd menyimpulkan, “*does not correspond to the structure of empirical reality. It is only a consequence of the necessary theoretical abstraction of the modal aspects from cosmic time.*”¹⁰³

Dari sini muncul konsekuensi yang harus dipikirkan. Bila sebuah analisis teoretis dari diversitas aspek hanya dimungkinkan melalui abstraksi teoretis, dan bila sikap teoretis dari pemikiran manusia hanya mungkin terlaksana melalui abstraksi teoretis, maka tidak mungkin untuk seseorang menganggap pemikiran teoretis tanpa masalah (*an unproblematic given*).¹⁰⁴

Masalah tersebut diartikulasikan Dooyeweerd dengan pertanyaan berikutnya: (ii) *Dari manakah abstraksi dalam pemikiran teoretis dilakukan, dan bagaimana proses abstraksi itu dimungkinkan?* Dooyeweerd mengangkat pertanyaan ini dengan asumsi bahwa pemikiran teoretis dan pra-teoretis bekerja secara integral, tidak terpisah atau murni berantitesis sebagaimana yang sudah dikemukakan pada pertanyaan (i). Siapa pun yang menganggap bahwa pemikiran teoretis dan pra-teoretis berelasi tanpa integrasi akan kesulitan ketika menemui fakta bahwa pemikiran

¹⁰²Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 61.

¹⁰³Dooyeweerd, *NC* 1, 40.

¹⁰⁴Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 62. Dooyeweerd mengatakan “*we can no longer consider theoretical reason as an unproblematic datum*” (Dooyeweerd, *NC* 1, 40).

teoretis menghasilkan *Gegenstand* melalui proses abstraksi.¹⁰⁵ Alasannya, tidak akan ada penjelasan yang cukup untuk membuat proses abstraksi mungkin.¹⁰⁶ Hanya bila proses itu terintegrasilah yang memungkinkan proses abstraksi terlaksana. Lalu, menurutnya, proses integral itu hanya mungkin terlaksana dalam relasi-subjek-objek (*subject-object-relation*)—kemudian akan disebut relasi-S-O. Di sini, Dooyeweerd beranjak dari relasi-Gegenstand kepada relasi-S-O.

Dalam menjelaskan relasi-S-O, Dooyeweerd pertama-tama menunjukkan bahwa persepsi manusia pada awalnya bekerja dalam sebuah pengalaman naif.¹⁰⁷ Dalam pengalaman naif, subjek-sadar, yakni si pemikir, akan mengatribusikan kualitas-kualitas tertentu—seperti sensual, logis, kultural, sosial, estetis, bahkan moral—pada objek yang ditangkapnya.¹⁰⁸ Di luar penganut animis, seseorang menyadari bahwa air bukan makhluk hidup, tidak memiliki aspek organik. Namun, seseorang yang mengamati air bisa dengan cepat menganggap bahwa air berguna bagi kehidupan organik. Sama halnya dengan sangkar burung yang adalah benda mati, seseorang bisa mengasosiasikan sangkar tersebut sebagai sesuatu yang berguna bagi

¹⁰⁵Dooyeweerd berkata, “*if we seriously confront the theoretical attitude of thought with the pre-theoretical attitude of naïve experience, the problem itself can no longer be brushed aside*” (Dooyeweerd, *NC 1*, 41).

¹⁰⁶Apa yang pasti menurut Dooyeweerd adalah bahwa relasi-antitesis atau relasi-*Gegenstand* tidak menawarkan jembatan antara aspek logis dan aspek non-logis yang bertentangan dengannya. Dalam tatanan temporal yang memastikan adanya keterhubungan di antara keduanya, tidak ada penjelasan yang cukup untuk mencari titik mula proses berpikir teoretis bila memang yang terjadi hanyalah relasi-*Gegenstand* (Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 15).

¹⁰⁷Dalam menjelaskan TCTT-1, penulis telah menyampaikan bahwa struktur imanen dari pengalaman naif tidak terlalu dibahas oleh Dooyeweerd, kendati penulis tetap menaruhnya dalam *Gambar 1*. Pada bagian inilah Dooyeweerd baru menjelaskan bagaimana pengalaman naif bekerja.

¹⁰⁸Istilah objek kali ini berbeda dengan *Gegenstand*. Bila *Gegenstand* adalah objek hasil abstraksi dari sebuah proses berpikir teoretis, maka objek yang dimaksud ini adalah totalitas individu yang ditemui dan diamati oleh seorang pemikir.

kehidupan organik dari sebuah subjek, yakni burung. Fungsi organik yang dimiliki oleh subjek akan mengasosiasikan dirinya terhadap objek individu, sehingga individu tersebut memiliki fungsi objektif organik, atau menjadi objek organik, sembari individu tersebut hadir secara total. Air dan sangkar burung tadi menjadi objek organik dari semua fungsi subjektif organik (atau "*possible subjective functions*") dari semua subjek yang mungkin memilikinya, seperti burung dan manusia.¹⁰⁹

Dooyeweerd meyakinkan bahwa melalui relasi-S-O, "*we consequently experience reality in the total and integral coherence of all its aspects, as this is given within temporal horizon of human experience. . .*" dan ini juga meyakinkan bahwa manusia berpengalaman secara naif dengan realitas secara utuh (*intact*).¹¹⁰ Inilah yang mula-mula terjadi sebelum proses berpikir teoretis dilaksanakan.¹¹¹

Masalah Transendental Kedua: Mengenai Titik Mula Sintesis Teoretis

Setelah menjawab tentang bagaimana integrasi antara pemikiran teoretis dan pra-teoretis dimungkinkan, Dooyeweerd mengajak untuk kembali kepada proses abstraksi dalam pemikiran teoretis. Kini Dooyeweerd mengangkat pertanyaan baru

¹⁰⁹Dooyeweerd, *NC 1*, 42-43; bdk. Marcel, *Herman Dooyeweerd 1*, 58-59. Contoh lain adalah warna merah yang diatribusikan kepada mawar. Mawar tidak memiliki fungsi estetis. Namun, manusia, subjek yang memiliki fungsi estetis, mampu mengobjektivasi mawar secara estetis.

¹¹⁰*Ibid.*, 43; penekanan oleh Dooyeweerd. Di halaman itu Dooyeweerd kembali menekankan ketidaksetujuannya pada dogma yang menganggap bahwa sikap teoretis manusia sebagai sesuatu yang tanpa masalah (*unproblematic datum*). Teori tersebut menghilangkan perbedaan fundamental antara pemikiran teoretis dan pra-teoretis serta mengira relasi-S-O sebagai relasi-*Gegenstand*.

¹¹¹Pada bagian ini Dooyeweerd mengusulkan teori realisme baru yang dijuluki realisme naif atau dalam bahasa lain teori imaji (*image theory*). "*According to this view, naïve experience would imagine that human consciousness was placed like a photographic apparatus opposite a reality, as it were, independent of that consciousness.*" Menurutnya, pengalaman naif bukanlah teori tentang realitas. Dia adalah realitas itu sendiri, "*reality in itself*," kata Dooyeweerd. Pengalaman naif adalah data mendasar bagi proses abstraksi teoretis (Dooyeweerd, "Introduction," 45).

mengenai relasi-Gegenstand. Bila *Gegenstand* hasil abstraksi dari masing-masing aspek berbeda-beda dan bertentangan satu sama lain, lalu (iii) *apakah titik mula yang memungkinkan proses sintesis dari berbagai aspek realitas yang telah dianalisis secara teoretis dan yang relasi antar-aspeknya saling bertentangan?*

Pertanyaan ini merupakan inti dari penelusurannya. Dengan pertanyaan ini, Dooyeweerd ingin mencoba semua titik mula yang ada untuk menyintesis semua aspek yang saling bertentangan. Apa yang sudah pasti adalah bahwa titik mula itu tidak mungkin ditemukan di antara *Gegenstand* yang saling bertentangan. Bagi Dooyeweerd, setiap orang yang memahkotai salah satu aspek hasil abstraksi menjadi titik mula sintesis telah jatuh pada -isme. Tak lupa juga dia menunjukkan berbagai -isme yang muncul.¹¹² Oleh karena relasi-antitesis telah gagal membangun jembatan antar-*Gegenstand*, maka titik mula yang membuat sintesis dimungkinkan harus melampaui (*transcend*) antitesis teoretis dan harus melampaui aspek-aspek. Menurutnya, “*it pre-supposes a supra-theoretical starting-point which must transcend*

¹¹²Bdk. Troost, *What is Reformational Philosophy?*, 80-81. Troost menjelaskan bahwa seorang pemikir tidak boleh mereduksi satu aspek menjadi aspek lainnya. Asumsinya, bila mengangkat salah satu aspek, misalnya bahasa, menjadi titik mula sintesis dari berbagai *Gegenstand*, maka dia akan mereduksi semua aspek yang ada menjadi bahasa saja. “*Materialisme, proposes to reduce everything to matter, vitalism reduces everything to something organic, psychologism reduces everything to a feeling, logicism takes everything to be logically determined, moralism wants to reduce justice and faith to love, etc*” Jelas hal tersebut adalah reduksi yang terlarang. Spier dengan baik mengangkat teori kedaulatan wilayah Abraham Kuyper sebagai latar belakang konstruksi Dooyeweerd. Sebagaimana Kuyper menjelaskan bahwa sekolah tidak bisa dijalankan dengan prinsip-prinsip yang ada pada industri, maka Dooyeweerd, oleh karena mengasumsikan adanya wilayah aturan (*law-sphere*), yakni aspek, di balik institusi-institusi tersebut, juga tidak membiarkan satu aspek direduksi menjadi aspek lainnya. Secara teologis Spier mengatakan, “*we speak of sovereignty [of each aspects] because in the final analysis all norms and laws valid for creation derive their validity from the Sovereign God. The sovereignty of the cosmic laws and norms is a derivative sovereignty; it must be distinguished from the original sovereignty of God. It is not absolute. It is a relative sovereignty because of the limits of each particular sphere. Within the borders of a particular modality, only the laws pertaining to that sphere are valid; the laws of other sphere do not apply*” (Spier, *Christian Philosophy*, 44-47).

theoretical diversity.”¹¹³ Mungkin kalimat paling kuat yang diartikulasikannya adalah berikut:

*From the above it is quite evident, that each special realm of theoretical inquiry, whether or not it is called ‘empirical’ in the narrow sense, presupposes a theoretical vision of temporal reality. And such a theoretical vision of reality must exhibit a philosophical character. Consequently it appears at the same time, that no single special science can possess an essential autonomy with respect to philosophy in the sense of a theory of reality.*¹¹⁴

Titik mula yang dianggap mampu menyintesis diversitas aspek tersebut pernah diusulkan oleh Kant. Menurut Dooyeweerd, Kant, yang selama ini dipanggil bapak pencetus TCTT, telah mengusulkan titik mula sintesis aspek-aspek, yakni pada pemikiran teoretis itu sendiri, sesuatu yang bagi Kant bersifat apriori. Kant menunjukkan pentingnya refleksi diri yang kritis terhadap tindakan proses berpikir yang akhirnya tindakan itu diasosiasikan pada Saya-berpikir (*the thinking I* atau *cogito*). Saya yang berpikir adalah sosok psikis dalam ruang temporal yang melakukan tindakan berpikir.¹¹⁵

Namun, justru itu adalah kesalahan Kant dan pengikutnya. Dooyeweerd menunjuk pada sebuah fakta: “*If you ask all the special sciences engaged in anthropological research: ‘What is man?’ you will receive a great diversity of information referring to the different aspects of temporal human existence.*”¹¹⁶ Kant

¹¹³Dooyeweerd, NC 1, 45-50. Dooyeweerd menambahkan, “*in each of [diverse aspects] the second transcendental basic problem returns unsolved. The absolutizing itself cannot issue from the theoretical attitude of thought. It points to a supra-theoretical starting-point, from which the theoretical synthesis is performed*” (ibid., 46).

¹¹⁴Dooyeweerd, NC 1, 49; penekanan oleh Dooyeweerd.

¹¹⁵Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 16.

¹¹⁶Ibid.

dianggap salah satu di antaranya, sebab dia mengasosiasikan Saya-berpikir sebagai subjek logis tertinggi, oleh karena semua proses pemikiran teoretis harus dimulai dari Saya-berpikir. Saya-berpikir, terka Dooyeweerd terhadap teori Kant, “*has no individuality. It is not of an empirical nature. It is a condition, logical and general by nature, of every scientific act.*”¹¹⁷ Dooyeweerd menuduh Kant mendefinisikan Saya-berpikir sebagai aspek psikis, dan menjadikannya “‘*Gegenstand*’ of the ultimate transcendental-logical ‘*cogito.*”¹¹⁸ Hasilnya, TCTT milik Kant tidak akan pernah menjelaskan pengenalan diri yang sesungguhnya.¹¹⁹

Lalu, apa solusi yang ditawarkan Dooyeweerd? Dia kemudian menandakan konsekuensi tentang hal yang memungkinkan proses sintesis terhadap aspek-aspek bisa terlaksana, yaitu dengan merujuk pada apa yang dia sudah sampaikan pada TCTT-1: *ego*-berpikir.

Only when theoretical thought is directed to the thinking ego, does it acquire the concentric direction towards an ultimate unity of consciousness which must lie at the root of all modal diversity of meaning. . . . [N]o special science, nor an encyclopaedic sociology, can answer the question, what man himself is

¹¹⁷Dooyeweerd, “Introduction,” 49. Sebenarnya, Kant juga menyebut Saya-berpikir sebagai *ego*. Dooyeweerd dan Kant kadang menggunakan istilah yang sama. Freeman dan Young dalam *NC* sering menerjemahkannya *ego*-berpikir, sedangkan Dooyeweerd dalam *In The Twilight of Western Thought* memakai *thinking I* untuk teori Kant dan dirinya. Jadi, sah-sah saja untuk menerjemahkan Saya-berpikir maupun *ego*-berpikir bagi kedua hal yang dibicarakan Kant maupun Dooyeweerd. Namun, asumsi Kant bahwa *ego* hanyalah subjek logis yang oleh Kant dibedakan secara jelas dari pribadi yang bertindak secara empiris maupun pribadi manusia fisik dan psikis yang ditemui di ruang waktu, yang bahkan sempat disebut Kant hanya sebagai kesatuan logis (*a logical unity*), “*which are the very object of logical I,*” membuat Dooyeweerd cenderung menggunakan istilah Saya-berpikir untuk membedakannya dengan subjek yang dia usulkan, *ego*. Bagi Dooyeweerd, Kant berjuang untuk mencari titik mula berpikir teoretis, tetapi sekaligus ingin tetap mempertahankan dogma tentang otonomi pemikiran teoretis. Itulah alasan teorinya dianggap gagal (Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 17-18).

¹¹⁸Dooyeweerd, *NC* 1, 50-51. Bisa dikatakan bahwa Kant, dalam taraf tertentu, telah -isme karena menjadikan salah satu aspek sebagai penyintesis aspek-aspek lain dan memahkotainya menjadi titik mula berpikir teoretis.

¹¹⁹Menurut Dooyeweerd, Kant sendiri mengakui hal itu. Alasannya, epistemologi Kantian akan menunjukkan bahwa pengenalan tentang manusia dibatasi oleh relasi antara impresi dari indra (*empfindung*) dengan kategori-kategori logis (*ibid.*, 54).

*in the unity of his selfhood. Human I-ness functions, to be sure, in all modal aspects of reality. But it is, nevertheless, a central and radical unity, which as such transcends all temporal aspects.*¹²⁰

Akibatnya, pengenalan terhadap *ego* harus menjadi yang pertama-tama dilakukan dalam proses berpikir teoretis. Dooyeweerd kemudian untuk kedua kalinya menutup dengan pepatah: Γνωθι σεαυτόν, “*know thyself*,” harus terpampang di atas pintu portal filsafat.¹²¹ Tak ingin pembacanya melewati tahapan ini, Dooyeweerd menyimpulkan bahwa “*the path of critical self-reflection is, consequently, the only one that can lead to the discovery of the true starting-point of philosophical thought.*”¹²²

Masalah Transendental Ketiga: Mengenai Tendensi Mengangkat Muasal sebagai Konsentrasi Pemikiran Teoretis

Masalah terakhir yang ingin diselesaikan Dooyeweerd terepresentasi dalam pertanyaan, (iv) *bagaimana refleksi kritis mengenai ego bisa dimungkinkan dan apa karakter dari pengenalan diri ini?* Dooyeweerd sebenarnya hendak menjawab bahwa karakter dari pengenalan diri tersebut bersifat religius. Pertanyaan mengenai kemungkinan refleksi kritis terhadap diri dilakukan muncul karena Dooyeweerd tidak

¹²⁰Ibid., 51; penekanan oleh Dooyeweerd. Dengan ini Dooyeweerd membedakan *ego* dan Saya. Kadang-kadang Dooyeweerd mengganti *ego* dengan ke-diri-an (*selfhood*).

¹²¹Dooyeweerd, NC 1, 51. Lewat pepatah, Dooyeweerd mengajak pembacanya untuk melihat bahwa tidak ada cara lain untuk menyelesaikan masalah ini selain mengenali natur dalam (*inner nature*) dari “Saya.” Semenjak era Socrates, filsafat terus bergumul dalam pengenalan diri. Namun, “Saya” sebagai pusat dari kehidupan dan keberadaan manusia yang menampilkan dirinya secara enigmatis membuat para filsuf berhenti pada titik ini (Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 18).

¹²²Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 17.

mau jatuh dalam argumentasi sirkular. Dia tidak ingin memberikan bukti mengenai karakter subjek penyintesis, yaitu *ego*, yang dia ingin maksudkan. Baginya, bila refleksi kritis yang dilakukan didasarkan pada bukti tentang siapa *ego*, maka itu akan jatuh pada argumentasi sirkular, sebab pengenalan *ego* pada bukti-bukti teoretis akan justru mengasumsikan otonomi pemikiran teoretis.¹²³

Marcel memberikan penjelasan bahwa agar tidak jatuh pada sirkularisme, satu-satunya yang bisa diakui sementara adalah bahwa apa yang sudah dilakukan sampai di titik ini adalah argumentasi negatif. “*What can be demonstrated is that the starting point of theoretical thought cannot be located within this thought itself, but must be supra-theoretical or meta-philosophical.*”¹²⁴ Membuktikan secara teoretis bahwa karakter dari titik mula pemikiran teoretis adalah religius adalah hal yang tidak mungkin. Apa yang bisa dikatakan sementara adalah bahwa pengenalan diri penting dilakukan, sebab tanpa mengenali karakteristik dari titik mula pemikiran teoretis, yakni subjek yang dijadikan acuan dalam proses analisis aspek-aspek, maka “*the true character of this starting point remains forever concealed from us.*”¹²⁵

Untuk mengerti karakter dari pengenalan diri ini, penulis menelusur tulisan lainnya. Dalam *In The Twilight of Western Thought* Dooyeweerd kembali mengkritik absolutisasi terhadap salah satu aspek dalam ruang temporal untuk dijadikan acuan atau tolok ukur berpikir teoretis, termasuk bila dijadikan basis pengenalan diri.

Tindakan itu merupakan pemahkotaan terhadap aspek-aspek dalam realitas temporal,

¹²³Dooyeweerd, *NC* 1, 56. Telah dijelaskan sebelumnya bahwa keberadaan *ego*-berpikir didapatkan dari proses reduksi terhadap semua aktivitas temporal yang mungkin dilakukan manusia. Dooyeweerd melakukan itu pada TCTT-1. Namun, pada TCTT-2, Dooyeweerd punya cara lain dalam menjelaskan *ego*-berpikir.

¹²⁴Marcel, *Herman Dooyeweerd* 1, 77.

¹²⁵Ibid.

seperti *ego* secara psikologis, logis, historis, atau *ego* yang bersifat moral. Dengan melakukan hal itu, mereka menganggap bahwa psikis, logika, sejarah, atau moral adalah cara-berada diri. Aspek-aspek itu diasumsikan sebagai Muasal (*Origin*) dari alam semesta dan diri sehingga pemaknaan diacukan padanya. Terlepas dari kelirunya mengangkat aspek-aspek dalam realitas temporal menjadi Muasal, setidaknya penjelasan Dooyeweerd secara implisit memberikan asumsi bahwa manusia pasti mengangkat Muasal untuk dijadikan acuan dalam menyintesis aspek-aspek. Manusia punya tendensi merelasikan dirinya dengan Muasal, sesuatu yang menjadikan dirinya dan realitas temporal ada. Itulah cara *ego*-berpikir mengenali diri. Tendensi tersebut bersifat religius, “*for it is only in its central religious relation to its divine [O]rigin that the thinking ego can direct itself and the modal diversity of its temporal world upon the absolute.*”¹²⁶ Hal ini didasarkan pada definisi agama (*religion*) yang dimaktubkan di *NC*, yaitu “*the innate impulse of human selfhood to direct itself toward the true or toward a pretended absolute Origin of all temporal diversity of meaning, which it finds focused concentrically in itself.*”¹²⁷ Titik mula pemikiran teoretis sesungguhnya bukan terletak pada aspek-aspek yang dijadikan ilah, pada kesatuan logis ala Kant, maupun pada *ego* itu sendiri, melainkan terletak pada

¹²⁶Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 23-24. James K.A. Smith menambahkan catatan kaki pada penjelasan Dooyeweerd di bagian ini. Dalam sejarah, Calvin sudah mengemukakan dugaan tentang adanya dorongan religius terdalam ketika dia mencetuskan *sensus divinitatis*: “*There is within the human mind, and indeed by natural instinct, an awareness of divinity*” (*Institutes* I.iii. 1). Smith membela Dooyeweerd dengan mengacu pada istilah yang dipakai Calvin, yakni “*divinitatis*,” bukan “*Dei*.” Ketimbang memberitahukan bahwa manusia punya pengetahuan natural mengenai Allah (*Dei*), ala Thomis, Calvin dan Dooyeweerd mengatakan bahwa manusia dalam esensinya merupakan keberadaan religius. Pemberhalaan, bagi Calvin dan Dooyeweerd, merupakan bukti dari benih agama, sebuah aktivitas mengangkat ilah (*divinitatis*). Dooyeweerd mendeskripsikan dorongan pengangkatan ilah ini sebagai “*innate religious impulsion of the ego*” (*ibid.*, 24).

¹²⁷Dooyeweerd, *NC* 1, 56-57.

tendensi menjadikan Muasal, apa pun Muasal itu, sebagai konsentrasi dalam proses berpikir teoretis di dalam wilayah religius.¹²⁸

Penjelasan Tambahan

Keterkaitan TCTT-1 dan TCTT-2

Dooyeweerd memang menjelaskan TCTT melalui dua cara. Namun, keduanya sebenarnya saling terkait dan merujuk pada kesimpulan yang sama. Beberapa hal tidak didefinisikan secara jelas dalam TCTT-2 karena sudah dijelaskan pada TCTT-1. Sebaliknya, apa yang sulit dimengerti di TCTT-1 akhirnya menemui titik terang pada TCTT-2. Perbedaan mendasar dari keduanya hanyalah bila pada TCTT-1 Dooyeweerd menjelaskan tugas filsafat dalam realitas temporal, maka pada TCTT-2 dia meneliti struktur imanen dari pemikiran filosofis itu sendiri.¹²⁹

Beberapa hal bisa ditunjuk untuk membantu mengerti kaitan antara keduanya. Misalnya, *pertama*, ketika dalam masalah transendental pertama TCTT-2, di pertanyaan (i), Dooyeweerd berusaha menjelaskan tentang adanya proses abstraksi yang menciptakan *Gegenstand* melalui salah satu aspek, misalnya sejarah, yang dijadikan perhatian dalam pemikiran teoretis. Dampaknya, relasi-Gegenstand akan

¹²⁸Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 25.

¹²⁹Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 41.

mempertentangkan *Gegenstand* aspek sejarah dengan aspek-aspek lainnya. Ini memberikan penjelasan tentang kebiasaan manusia dalam berfilsafat sebagaimana dibahas di awal TCTT-1.

Kedua, ketika menjawab pertanyaan (ii) mengenai kemungkinan proses abstraksi terlaksana, Dooyeweerd hendak menunjukkan bahwa pemikiran teoretis dan pra-teoretis sebenarnya bekerja secara integral. Relasi-S-O yang dikemukakannya mampu menunjukkan bagaimana totalitas diri manusia bekerja ketika berinteraksi dengan realitas, khususnya dengan individu yang aspek-aspeknya bekerja secara simultan dan tak terinterupsi. Dari situ manusia menangkap data yang kemudian diabstraksi secara teoretis. Ini memberikan penjelasan rinci mengenai apa yang terjadi pada totalitas diri yang disampaikan pada TCTT-1. Pengalaman naif dalam *Gambar 1* akhirnya dijelaskan.

Ketiga, dalam pertanyaan (iii), Dooyeweerd mengasumsikan adanya refleksi diri sebagai titik mula berpikir teoretis. Refleksi diri ini dilakukan oleh *ego*-berpikir. Dari mana kesimpulan adanya *ego*-berpikir didapat? Dooyeweerd sudah menjelaskannya pada TCTT-1, yakni melalui reduksi metodologis terhadap semua kemungkinan tindakan aktual yang dilakukan oleh manusia. Satu hal yang tersisa dan tak bisa direduksi adalah adanya *ego*-berpikir, dengan catatan “berpikir” di sini tidak dilakukan melalui modal-modal. Pencarian kepada titik mula berpikir teoretis juga dilakukan dengan tujuan agar ada subjek yang mampu menyintesis aspek-aspek tersebut. Sintesis aspek yang dimaksud pada TCTT-2 juga sudah dijelaskan dalam TCTT-1 dan disebut dengan *inter-modal coherence* (IMC).

Keempat, Dooyeweerd dalam pertanyaan (iv) juga menunjukkan adanya tendensi untuk mengangkat sesuatu menjadi Muasal untuk menjadi acuan dalam proses sintesis. Pemberhalaan terjadi ketika seseorang mengangkat salah satu aspek

menjadi titik mula pemikiran teoretis dan mengasumsikan bahwa darinya proses sintesis aspek-aspek bisa terlaksana. Dooyeweerd menyebutnya sebagai proses yang terjadi pada wilayah religius. Hal ini serupa dengan penjelasan di bagian terakhir TCTT-1, yakni ketika Dooyeweerd mengemukakan tentang AP, Muasal, dan *Arche*. *Ego*-berpikir akan menaruh Muasal sebagai *Arche* dari adanya realitas temporal termasuk dirinya. *Ego*-berpikir akan memosisikan dirinya di hadapan Muasal tersebut. AP adalah istilah yang dipakai Dooyeweerd untuk menjelaskan titik berdiri *ego* di hadapan Muasal. Beberapa hal lain juga bisa ditambahkan untuk menunjukkan koherensi di antara kedua cara TCTT ini.

Tiga Ide mengenai Titik Mula Pemikiran Teoretis

Sebenarnya, TCTT sudah sampai pada tujuan utamanya, yakni “*aims to show that all thinking is rooted in religion.*”¹³⁰ Namun, ada tiga hal penting yang membuat pembacaan tentang TCTT Dooyeweerd tidak boleh berhenti sampai di sini saja. Dua hal pertama merupakan karakter penting mengenai titik mula pemikiran teoretis, sedangkan yang terakhir merupakan pendefinisian terhadap apa yang sudah terjadi selama berabad-abad.

Pertama, Dooyeweerd menunjuk pada hati sebagai pusat religius manusia.

Bila analisis terhadap aspek-aspek dilakukan melalui fakultas logis, maka pemosisian

¹³⁰Bartholomew dan Goheen, *Christian Philosophy*, 245. Chaplin mengatakan bahwa proyek besar Dooyeweerd adalah menunjukkan relasi antara filsafat dan agama. Bagi Dooyeweerd, Filsafat Kristen bukanlah cabang dari teologi, melainkan upaya menjelaskan fenomena analisis teoretis terhadap dunia melalui perspektif filosofis yang dituntun oleh prasuposisi-prasuposisi biblis (Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 39).

ego di hadapan Muasal dilakukan dalam fakultas lain, “*that is the heart of the knower.*”¹³¹ Dooyeweerd berkata, “*In the first place, we must grant, that both self-knowledge and knowledge of the absolute origin or pseudo-origin, exceed the limits of theoretical thought, and are rooted in the ‘heart’ or the religious centre of our existence.*”¹³² Dooyeweerd melihat betapa pendefinisian tentang manusia selalu menemui keputusan bila hanya mengacu pada titik mula filosofis yang terrepresentasi melalui modal. “*No existensialistic self-interpretation, no ‘act-psychology,’ no phenomenology or ‘methaphysics of the mind’ can tell us what the human ego is. . . . The question: ‘who is man?’ is the unanswerable from the immanence-standpoint.*”¹³³ Alkitab memberikan pencerahan yang menyegarkan ketika menunjukkan bahwa pusat hidup manusia ada pada hati, yakni seluruh representasi totalitas manusia.¹³⁴

Kedua, titik mula pemikiran teoretis bersifat supra-individual atau intersubjektif. Filsafat sejatinya memang dilakukan oleh totalitas diri manusia. Proses sintesis aspek dilakukan oleh *ego* secara individual dalam realitas temporal.

¹³¹Ibid. Dooyeweerd pernah mengatakan bahwa hati pada dirinya sendiri adalah “*nothing.*” Maksudnya adalah bahwa hati selalu terkait dengan diversitas modal yang ditemui oleh si pemikir. Dooyeweerd mengembangkan konsep biblis Abraham Kuyper mengenai “*root unity.*” Kepenuhan hidup manusia didapatkan ketika semua diversitas makna, yang didapatkan dari diversitas modal, berakar pada hati. Hati dan realitas temporal tidak bisa terpisah. “*This connecting bond of heart and life is like the source and at the same time the stream that springs from the source. They are not the same, yet cannot exist without each other. The same water flows in both*” (Troost, *What is Reformational Philosophy?*, 176-177).

¹³²Dooyeweerd, *NC 1*, 55; bdk. “*The choice of a position in the face of the Arche transcends philosophic thought, though in the nature of the case it does not occur apart from it. It possesses the fullness of the central self-hood, the fullness of the heart. It is the first concentration of philosophic thought in unity of direction. It is a religious choice of position in an idolatrous sense*” (ibid., 20).

¹³³Herman Dooyeweerd, *New Critique of Theoretical Thought*, vol. 3, *The Structures of Individuality of Temporal Reality*, terj. David H. Freeman dan H. De Jongstee (Jordan Station:Paideida, 1984), 784.

¹³⁴Ibid., 781-784.

Namun, pemosisian diri di hadapan Muasal tidak dilakukan secara individual. *Ego* akan berbagi AP dengan *ego* yang lain.¹³⁵ Dooyeweerd berkata, “*However, true self-knowledge discovers the ex-sistent character of the selfhood also in the fact that the ego is centrally bound with other ego in a religious community.*”¹³⁶ Oleh karena itu, pusat keberadaan manusia, yakni hati, pada saat yang sama individual sekaligus supra-individual, “*that is to say, in the individual I-ness it points beyond the individual ego toward that which makes the whole of mankind spiritually one in root in this creation, fall, and redemption.*”¹³⁷

Bagian *ketiga* adalah elemen yang paling relevan terhadap tujuan penelitian ini, yakni mengenai motif dasar religius. Menurutnya, oleh karena pemosisian *ego* pada AP di hadapan Muasal bersifat supra-individual, Dooyeweerd mengasumsikan adanya komunitas ideologis, yang mengasumsikan Muasal atau *pseudo*-Muasal, sebagai tempat *ego* merelasikan diri dengan yang lain. Perlu diingat lagi bahwa titik mula sintesis aspek bukanlah *ego* itu sendiri, melainkan tendensi atau motif dasar yang mengarahkan dirinya pada Muasal. Ada semacam arus yang dihidupi oleh *ego*.

¹³⁵Dooyeweerd, *NC* 1, 59-60. Pada bagian lain, Dooyeweerd mengungkap tentang beberapa pemikir yang sudah menjelaskan tentang relasi intersubjektif manusia. Pemosisian diri dengan yang lain direpresentasikan dalam teori relasi-*I-thou* (Martin Buber) serta relasi-cinta. Namun Dooyeweerd menolak kedua teori tersebut. Pemosisian diri di hadapan diri yang lain terjadi bersamaan ketika *ego* memosisikan diri di hadapan Muasal dalam relasi religius (Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 22-23). Pemahaman ini jelas memberikan implikasi ketika Dooyeweerd berbicara tentang masyarakat. Menurutnya, berdasarkan penafsiran Troost, masyarakat adalah “*an external interwoven coherence of all the communal [religious] forms and relationships occurring in the human world.*” Bila kesatuan religius manusia dalam satu lingkaran masyarakat tidak ditemukan, maka tak terelakkan bahwa akan ada proses absolutisasi terhadap salah satu komunitas yang dominan (Troost, *What is Reformational Philosophy?*, 239-240; bdk. Spier, *Christian Philosophy*, 244-256; lih. juga Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 271-310). Ini membuat Dooyeweerd memiliki sikap tersendiri terhadap peristiwa Revolusi Perancis yang mengabsolutisasi motif kebebasan individual manusia (Dooyeweerd, *Roots of Western Culture*, 175-188).

¹³⁶Dooyeweerd, *NC* 1, 60.

¹³⁷Ibid.

Arus ini disebut dengan motif dasar religius (*Religieuze Grondmotieven*). Motif dasar religius bersifat komunal karena di dalamnya *ego* berinteraksi dengan *ego* lain yang menaruh konsentrasi pada Muasal yang sama. Motif dasar religius memberikan kepada *ego* sebuah karakter dinamis dan progresif yang membuat dirinya secara interpersonal “bergerak menuju” Muasal. Dooyeweerd mengatakan bahwa itu adalah “*a common spirit which unites those who are ruled by it. . .*” dan uniknya, oleh karena seseorang dipengaruhi pandangan tentang otonomi pemikiran teoretis, terkadang “*he is not aware of its true nature.*”¹³⁸

Dooyeweerd meneliti arus ini dalam sejarah. Baginya, setiap penelitian sejarah, oleh karena dilakukan dalam realitas temporal, juga dipengaruhi oleh titik mula religius ini. Penalaran sejarah *per se* akan gagal memahami apa yang sebenarnya terjadi. Dooyeweerd mengungkapkan,

*This spirit of community works through a religious ground-motive, which gives contents to the central mainspring of the entire attitude of life and thought. In the historical development of human society, this motive will, to be sure, receive particular forms which are historically determined. But in its central religious meaning it transcends all historical form-giving. Every attempt at a purely historical explanation of it, therefore, necessarily moves in a vicious circle. For, by virtue of the inner structure of the theoretical attitude of thought, the historical explanation itself supposes a central and supra-theoretical starting-point, which is determined by a religious basic motive or ground-motive.*¹³⁹

Dengan pernyataan itu Dooyeweerd mengharuskan notifikasi terhadap motif-motif dasar religius yang sudah berdialektika di sepanjang sejarah itu.

Dari sinilah Dooyeweerd kemudian memaparkan pengamatannya terhadap perjalanan perkembangan pemikiran di dunia Barat. Menurutnya, setidaknya, ada

¹³⁸Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 25-26.

¹³⁹Dooyeweerd, *NC 1*, 61.

empat motif dasar religius yang memengaruhi arus pemikiran sepanjang sejarah dunia Barat. Yang pertama adalah motif bentuk-materi (*form-matter motive*) yang didominasi oleh filsafat Yunani. Berikutnya, yang muncul secara historis, adalah motif dasar biblis, yaitu motif penciptaan-kejatuhan-penebusan (*creation-fall-redemption motive*).¹⁴⁰ Yang ketiga adalah motif natur-anugerah (*nature-grace motive*) yang didominasi oleh filsafat Skolastik. Yang terakhir adalah motif natur-kebebasan (*nature-freedom motive*) yang didominasi oleh filsafat modern—kadang Dooyeweerd menyebutnya Romantisisme, humanis, atau sains modern.¹⁴¹

Kesimpulan

Dooyeweerd menjelaskan TCTT-1 dan TCTT-2 dengan tujuan berbeda. Yang pertama bertujuan untuk menunjukkan fungsi filsafat serta kaitannya dengan totalitas kosmos. Dengan mengerti gambaran kosmologis dan ontologis dari dunia ciptaan, pembaca, harapnya, mengerti tugas utama dari filsafat. Yang kedua adalah untuk

¹⁴⁰Dooyeweerd mengadopsi garis pemikiran Agustinus, Calvin, dan Kuyper dalam memaparkan motif dasar kedua. Pada bagian ini tidak segan-segan Dooyeweerd berteologi, oleh karena arus pemikiran ini memang muncul dari pengaruh kekristenan mula-mula. Esensi dari motif religius ini sebenarnya adalah motif penciptaan, sebab dari penciptaanlah manusia muncul dan merelasikan diri di hadapan Muasal, Allahnya. Namun, fakta kejatuhan dan tindakan penebusan yang dilakukan Allah dalam realitas temporal menjadikan motif dasar religius ini tidak hanya kosmologis-antropologis, melainkan eskatologis. Tindakan penebusan itu merupakan tindakan antitesis Allah terhadap absolutisasi yang sudah terjadi di dunia (Chaplin, *Herman Dooyeweerd*, 47-51).

¹⁴¹Dooyeweerd, *NC 1*, 61-68; bdk. Dooyeweerd, *Roots of Western Culture*, 7-39; Dooyeweerd, *In The Twilight of Western Thought*, 29-35. Pengabdian kepada tiga motif selain motif biblis merupakan tindakan pemurtadan (*apostasy*). Ketiganya memiliki kesamaan, yakni meyakini otonomi akal budi. Fakta bahwa pemurtadan terjadi dalam arus pemikiran yang ada sebenarnya tidak terlalu mengejutkan. Hal tersebut perlu dilakukan untuk menentukan totalitas makna dari realitas yang ditemui seseorang atau komunitas yang menghidupi salah satu motif dasar tersebut, kendati sebenarnya, tukas Marcel, absolutisasi terhadap salah satu aspek makna yang didapatkan dari realitas temporal “*is consequently empty and meaningless, in-significant*” (Marcel, *Herman Dooyeweerd 1*, 82-90). Selain keempat ini, pastinya masih ada banyak motif dasar religius yang tidak diamati oleh Dooyeweerd.

menjelaskan struktur imanen dari pemikiran teoretis. Dooyeweerd mengasumsikan bila pemikiran teoretis diteliti secara mendalam, maka karakteristiknya akan menunjukkan dari mana proses berpikir teoretis itu bermula. Dua-duanya berakhir pada kesimpulan yang sama, yakni filsafat atau pemikiran teoretis bermula dari sebuah tindakan religius, yakni pengenalan sekaligus penentuan AP dan penempatan diri di hadapan Muasal, sesuatu yang diasumsikan menjadi *Arche* dari alam semesta.

