



PARADIGMA & TEORI-TEORI STUDI BUDAYA



PARADIGMA & TEORI-TEORI STUDI BUDAYA



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tersedia untuk diunduh secara gratis: penerbit.brin.go.id



Buku ini di bawah lisensi Creative Commons Attribution Non-commercial Share Alike 4.0 International license (CC BY-NC-SA 4.0). Lisensi ini mengizinkan Anda untuk berbagi, mengopi, mendistribusikan, dan mentransmisi karya untuk penggunaan personal dan bukan tujuan komersial, dengan memberikan atribusi sesuai ketentuan. Karya turunan dan modifikasi harus menggunakan lisensi yang sama.

Informasi detail terkait lisensi CC-BY-NC-SA 4.0 tersedia melalui tautan: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

A.A. Ngurah Anom Kumbara

PARADIGMA & TEORI-TEORI STUDI BUDAYA



Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.

© 2023 A.A. Ngurah Anom Kumbara

Katalog dalam Terbitan (KDT)

Paradigma & Teori-Teori Studi Budaya/A.A. Ngurah Anom Kumbara–Jakarta: Penerbit BRIN, 2023.

xxii + 506 hlm.; 14,8 x 21 cm

ISBN 978-623-8052-83-7 (*e-book*)

- | | |
|-----------------|----------------------|
| 1. Filsafat | 2. Kehidupan Manusia |
| 3. Teori Sosial | 4. Studi Budaya |

128

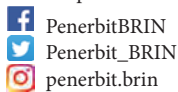
Copy editor : Anton Winarko
Proofreader : Sarwendah Puspita Dewi & Dhevi E.I.R. Mahelingga
Penata isi : S. Imam Setyawan
Desainer sampul : S. Imam Setyawan

Cetakan pertama : September 2023

Diterbitkan oleh:



Penerbit BRIN, Anggota Ikapi
Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah
Gedung B.J. Habibie Lt. 8, Jl. M.H. Thamrin No. 8,
Kb. Sirih, Kec. Menteng, Kota Jakarta Pusat,
Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10340
Whatsapp: +62 811-1064-6770
E-mail: penerbit@brin.go.id
Website: penerbit.brin.go.id



“Pengetahuan bukanlah sekumpulan informasi teoretis tentang dunia, melainkan suatu instrumen yang didesain menurut dan dibatasi pada kepuasan akan kebutuhan manusia. Pengetahuan kita secara esensial merupakan persoalan praktik yang dimotivasi oleh kebutuhan dan hasrat kita dan bukan oleh pencarian yang jujur akan kebenaran. Tak ada kebenaran ataupun sejenis kesalahan yang tanpanya sekelompok makhluk hidup tertentu tidak dapat hidup. Gagasan bahwa sebagian keyakinan kita adalah benar harus digantikan oleh ide bahwa sebagian dari keyakinan kita memiliki ketahanan hidup”

Friedrich Wilhelm Nietzsche

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku *Paradigma dan Teori-Teori Studi Budaya* ini merupakan salah satu buku yang wajib dimiliki oleh para pendalam ilmu budaya, baik dalam lingkup ilmu antropologi maupun kajian budaya. Dikemas dengan sangat sistematis membuat pembaca akan mudah memahami klasifikasi dan perkembangan teori-teori budaya, dari positivistik, kritis, hingga dekonstruksi. Mengolaborasi pemikiran dari para ahli mengantarkan pemaparan buku ini menjadi holistik. Disajikan dalam bahasa yang lugas, membuat buku ini jauh dari potensi membingungkan untuk dibaca, sekalipun oleh pembaca yang awam akan ilmu budaya. Membaca 400 halaman lebih dari buku ini tidak akan membosankan karena penulis mampu menyajikan tiap *chapter* dari buku ini mengalir begitu saja.

Dr. Anak Agung Istri Putera Widiastiti, S.Sos., M.Si.
Dosen Institut Pariwisata dan Bisnis Internasional

Buku ini memang sangat dinantikan oleh para mahasiswa pascasarjana di keilmuan budaya. Buku ini mampu membuka wawasan awal tentang teori-teori studi sosial-budaya yang kompleks secara sistematis. Terutamanya bagi para mahasiswa non-Ilmu Sosial-Budaya yang melanjutkan studi di Program Studi Kajian Budaya, seperti yang berlatar belakang keilmuan bidang teknik, desain, atau yang sangat kurang mengenal pengetahuan teoretis ilmu-ilmu sosial humaniora, baik secara teori dasar maupun dalam level kritik teoretisnya. Substansi buku yang dikemas dengan bahasa sederhana ini telah mampu memberi bekal untuk mengarungi luasnya rimba studi budaya. Singkatnya, buku ini penting dibaca bagi para akademisi dan peminat studi budaya yang baru menyelami dunia kritis studi budaya.

Dr. I Putu Gede Suyoga, S.T., M.Si.
Dosen Institut Desain dan Bisnis Bali, Denpasar.
Alumni Kajian Budaya Universitas Udayana.

Pluralitas nilai dan disparitas sosial menghadirkan anomali sekaligus tantangan baru dalam studi-studi kebudayaan. Upaya ilmiah untuk membedah kompleksitas fenomena budaya masyarakat pun memerlukan paradigma dan teori kritis yang mampu mengurai berbagai ideologi serta relasi-relasi kuasa yang ternaturalisasi dalam sistem sosial. Buku ini penting dibaca oleh para mahasiswa Program Studi Antropologi, Kajian Budaya, peneliti, ataupun pegiat budaya untuk menghasilkan catatan-catatan kebudayaan yang segar, kritis, serta mampu menggerakkan emansipasi dan partisipasi masyarakat dalam menyikapi dunia—kehidupan kekinian.

Dr. Nanang Sutrisno, M.Si.

Dosen Antropologi, Universitas Udayana.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENERBIT	xiii
KATA PENGANTAR	xv
PRAKATA	xxi
BAB I PARADIGMA, TEORI, DAN METODOLOGI SEBAGAI LANDASAN KEBENARAN	1
BAB II PARADIGMA.....	7
A. Pengertian Paradigma	8
B. Perkembangan Paradigma	11
C. Ikhtisar Paradigma Positivis, Pascapositivis, Kritis, Konstruktif, dan Dekonstruktif	17
BAB III TEORI DALAM PENELITIAN ILMIAH.....	25
A. Kegunaan Teori dalam Penelitian	26
B. Tingkatan Teori.....	29
BAB IV KEBUDAYAAN.....	31
A. Definisi dan Konsepsi Kebudayaan.....	37
B. Ikhtisar Konsepsi Kebudayaan	42
BAB V TEORI FENOMENOLOGI.....	45
A. Dasar Pemikiran Fenomenologi Peter Berger.....	50
B. Teori Institusi dan Proses Sosialisasi	53
C. Fenomenologi sebagai Metodologi.....	55
D. Ikhtisar Fenomenologi	56

BAB VI	INTERAKSIONISME SIMBOLIS.....	57
	A. Gagasan George Herbert Mead.....	59
	B. Premis dasar Interaksionisme Simbolis	62
	C. Interaksionisme Simbolis Herbert Blumer	64
	D. Ikhtisar Interaksionisme Simbolis.....	74
BAB VII	DRAMATURGI ERVING GOFFMAN	77
	A. Dasar Pemikiran.....	78
	B. Apa yang Dimaksud Dramaturgi?	78
	C. Teori Diri Erving Goffman.....	81
	D. Kritik atas Pendekatan Goffman	85
	E. Ikhtisar Pendekatan Dramaturgi.....	87
BAB VIII	ETNOMETODOLOGI GARFINKEL	89
	A. Definisi dan Diversifikasi Etnometodologi.....	90
	B. Kritik Etnometodologi terhadap Sosiologi Tradisional.....	100
	C. Ketegangan dan Tekanan dalam Etnometodologi.....	101
	D. Sintetis dan Integrasi atas Perbedaan	103
BAB IX	TEORI FUNGSIONALISME (<i>FUNGSIONALISM</i>), FUNGSIONALISME-STRUKTURAL (<i>STRUCTURAL-</i> <i>FUNGSIONALISM</i>), DAN KONFLIK (<i>CONFLICT</i>).....	105
	A. Asumsi dan Dasar Pemikiran Fungsionalisme	110
	B. Teori Fungsionalisme-Struktural Talcott Parsons	112
	C. Teori Fungsionalisme-Struktural Robert K. Merton.....	120
	D. Sumbangan dan Kritik terhadap Teori Fungsionalisme-Struktural.....	126
	E. Teori Konflik (<i>Conflict Theory</i>)	127
	F. Ikhtisar Fungsionalisme-Struktural dan Konflik	133
BAB X	TEORI STRUKTURALISME.....	135
	A. Strukturalisme Ferdinand De Saussure	136
	B. Strukturalisme Antropologi: Claude Lévi-Strauss	143
	C. Kritik Pascastrukturalis	156
BAB XI	INTERPRETIVISME SIMBOLIS CLIFFORD GEERTZ.....	159
	A. Dasar Pemikiran.....	160
	B. Jejaring tanda-tanda: pilihan pendekatan	163
	C. Kritik terhadap Interpretativisme Simbolis	170
BAB XII	TEORI INTEGRASI AGEN-STRUKTUR.....	173
	A. Teori Strukturasi Anthony Giddens.....	178
	B. Teori Strukturalisme Konstruktif Pierre Bourdieu.....	183
	C. Teori Kultur-Agen Margaret Archer	196

BAB XIII	TEORI PASCASTRUKTURALISME JACQUES DERRIDA.....	203
	A. Ide-Ide Dasar Pascastrukturalisme	203
	B. Semiotika	211
BAB XIV	TEORI KRITIS.....	219
	A. Teori Kritis Karl Marx.....	225
	B. Teori Kritis Theodor Adorno.....	232
	C. Teori Kritis Jurgen Habermas	239
	D. Teori Rekognisi Axel Honneth.....	251
	E. Teori Kritis Antonio Gramsci.....	265
	F. Kritik Teori Kritis.....	270
	G. Ikhtisar Teori Kritis.....	274
BAB XV	TEORI PASCAMODERNISME.....	279
	A. Wacana Pascamodern	280
	B. Ciri-ciri Pascamodernisme.....	285
	C. Pascamodernisme Michel Foucault	288
	D. Pascamodern Moderat: Fredric Jameson	310
	E. Pascamodern Ekstrem: Jean Baudrillard	316
	F. Pascamodern Ekstrem: Jean-Francois Lyotard	323
BAB XVI	CULTURAL STUDIES	335
	A. Genealogi <i>Episteme</i> (Sejarah Pengetahuan Kajian Budaya).....	336
	B. Pengertian dan Fokus <i>Cultural Studies</i>	340
	C. Paradigma dan Metode <i>Cultural Studies</i>	347
BAB XVII	TEORI FEMINISME	357
	A. Konsepsi Teoretis Feminisme	358
	B. Varian Orientasi Teoretis Feminisme	374
BAB XVIII	MULTIKULTURALISME	397
	A. Filsafat Politik Multikulturalisme	399
	B. Pengertian Multikulturalisme	402
	C. Teori Multikulturalisme	403
	D. Teori Kualifikasi Peleburan (<i>The Melting Pot Theory</i>).....	404
	E. Teori Mangkuk Salad (<i>The Salad Bowl Theory</i>)	404
	F. Mengapa Keragaman Penting?	406
	G. Multikulturalisme sebagai Kebijakan Publik	407
	H. Klaim Multikulturalisme.....	409
	I. Kritik terhadap Multikulturalisme.....	411

BAB XIX	TEORI PASCAKOLONIAL	423
	A. Pascakolonial Edward Said	427
	B. Pascakolonial Franz Fanon.....	431
	C. Pascakolonial Homi K. Bhabha.....	438
	D. Pascakolonial Gayatri Chakravorty Spivak.....	448
BAB XX	DINAMIKA TEORI-TEORI SOSIAL HUMANIORA KLASIK HINGGA KONTEMPORER.....	455
GLOSARIUM	459
DAFTAR PUSTAKA.....		469
TENTANG PENULIS.....		491
INDEKS.....		493

Buku ini tidak diperjualbelikan.

PENGANTAR PENERBIT

Sebagai penerbit ilmiah, Penerbit BRIN mempunyai tanggung jawab untuk terus berupaya menyediakan terbitan ilmiah yang berkualitas. Upaya tersebut merupakan salah satu perwujudan tugas Penerbit BRIN untuk turut serta membangun sumber daya manusia unggul dan mencerdaskan kehidupan bangsa sebagaimana yang diamanatkan dalam Pembukaan UUD 1945.

Paradigma, sebagai hal yang memengaruhi manusia dalam berpikir dan bertindak, berkontribusi serta selaras dengan tanggung jawab Penerbit BRIN tersebut. Dalam bidang ilmu pengetahuan sosial dikenal beberapa kategori paradigma, di antaranya dari yang paling awal muncul yaitu paradigma positivisme, kemudian pas-capositivisme, kritis, konstruktif, hingga dekonstruksi. Perbedaan antara masing-masing paradigma tersebut tampak dari cara pandang masing-masing dalam melihat realitas dan cara yang ditempuh untuk pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya pada aspek ontologi, epistemologi, dan metodologi.

Dalam buku ini, selain pemaparan konteks teori, disajikan pula sedikit narasi latar belakang kehidupan dari tokoh-tokoh yang bersangkutan. Hal ini penting dan menarik untuk diulas karena tidak dapat dimungkiri bahwa pemikiran-pemikiran dari tokoh-tokoh tersebut acapkali dipengaruhi dan diwarnai, baik oleh latar belakang

kehidupan pribadi maupun lingkungan akademis tempat mereka mengembangkan pemikirannya.

Buku ini diharapkan dapat berkontribusi dalam memahami dasar pokok pemikiran para teoretikus ilmu budaya. Buku ini dapat menjadi suatu pengantar yang komprehensif, holistik, dan terpadu bagi para pegiat dan akademisi ilmu budaya serta pembaca yang memiliki minat untuk mendalami bidang kajian ilmu budaya. Akhir kata, kami mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu proses penerbitan buku ini.

KATA PENGANTAR

Membongkar Relasi Kuasa dalam Praktik Budaya

Kompleksitas fenomena praktik budaya di masyarakat menyajikan tantangan tersendiri bagi para pegiat studi kebudayaan untuk melahirkan kajian-kajian yang bernas, kritis, dan komprehensif. Pemahaman tentang berbagai paradigma studi kebudayaan menjadi kompetensi dasar yang harus dimiliki karena ini menentukan landasan, proses, dan hasil seluruh kegiatan ilmiah yang dilakukan. Kuhn (1970) menegaskan bahwa paradigma merupakan titik tolak perkembangan ilmu pengetahuan yang revolusioner. Setiap paradigma mencakup tema pokok, pendekatan, sudut pandang, formulasi teori, metode, dan refleksi untuk menemukan kebenaran ilmiah. Pergeseran paradigma keilmuan menjadi keniscayaan, setidaknya-tidaknya karena dua faktor penyebab, yaitu (1) gugatan para ilmuwan terhadap daya eksplanatori paradigma yang ada, dan (2) perubahan sosial yang begitu cepat (*disruption*) yang membutuhkan pendekatan serta model studi yang lebih kontekstual dan andal (Mulyana, 2003).

Paradigma studi kebudayaan pun terus berkembang seiring dengan kompleksitas praktik budaya, peminatan subjektif para ilmuwan, kritik atas paradigma lama, sekaligus temuan-temuan baru yang dihasilkan. Dalam ilmu antropologi misalnya, dikenal sejumlah paradigma studi budaya yang moncer, seperti evolusionisme,

difusionisme, fungsionalisme, strukturalisme, perbandingan kebudayaan, fungsionalisme-struktural, kepribadian dan kebudayaan, tafsir kebudayaan, analisis variabel, materialisme budaya, materialisme historis, aktor, etnosains, dan pascamodernisme (Putra, 2009, 2011). Sementara itu, Kumbara (2021) mengklasifikasikan lima paradigma studi budaya, meliputi positivisme, pascapositivisme, teori kritis, konstruktivisme, dan dekonstruktif. Tentu masih banyak lagi klasifikasi paradigma studi budaya yang dikemukakan para ahli dengan pertimbangannya masing-masing dan sepertinya tidak relevan untuk diperdebatkan di sini.

Mengamati perkembangan paradigma studi budaya sejauh ini, tampak bahwa pergulatan struktur dan aktor serta relasi keduanya, menjadi diskusi penting dalam eksemplar ilmiah yang dirumuskan para ahli. Fungsionalisme struktural misalnya, cenderung melihat kebudayaan sebagai suatu sistem untuk memenuhi fungsi-fungsi tertentu dalam masyarakat. Setiap praktik budaya lahir akibat determinasi struktur yang bersifat eksternal dan koersif, sebagaimana konsepsi fakta sosial Durkhemian. Jadi, cara kebudayaan dilembagakan dan diwariskan sebagai nilai yang dibagi bersama (*shared values*), di dalam (*in*) serta melalui (*by*) sistem sosial, menjadi fokus utama paradigma ini (Ritzer & Goodman, 2007; Turner & Maryanski, 2010). Determinasi struktur yang berimplikasi terhadap pengabaian peran aktor ini mendapatkan gugatan serius dari fenomenologi yang mengakar pada pemikiran Edmund Husserl, kemudian menginspirasi Martin Heidegger, Max Scheler, Paul Ricour, Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schutz, dan lainnya. Konsep-konsep kunci fenomenologi, seperti kesadaran, reflektivitas, reduksi eidetik, intersubjektivitas, dan *epoche* (penundaan persepsi awal), menegaskan pentingnya memahami praktik budaya menurut kesadaran subjek atau aktor pelakunya (Rorong, 2020). Tidak diragukan lagi bahwa studi-studi sosial-budaya modern mendapatkan pengaruh kuat dari kedua paradigma tersebut.

Kritik terhadap dominasi kedua paradigma tersebut, salah satunya dilakukan oleh Giddens (2010) melalui eksemplar teori strukturasinya

dengan menghadirkan jalan alternatif. Gaya berpikir 'jalan ketiga' atas dua kubu pemikiran yang bertentangan itu tampaknya menjadi ciri khas Giddens, seperti dijumpai pada karyanya yang lain, yaitu *The Third Way: the renewal of social democracy* (1990) ketika menyikapi pertentangan kapitalisme dan sosialisme. Giddens menegaskan bahwa struktur dan agen memiliki peran yang sama pentingnya dalam dunia kehidupan sosial. Struktur bukanlah fakta sosial yang mendikte setiap tindakan agen, melainkan dibangun oleh agen melalui strukturasi sistem sosial secara berkelanjutan. Akan tetapi, juga agen tidak mungkin bertindak tanpa struktur sehingga struktur dipahami sebagai sistem yang meniscayakan seluruh potensi dan sumber daya agen dapat berkembang secara optimal. Transformasi aktor menjadi agen dan agensi menghendaki kemampuan subjek untuk menciptakan perubahan serta perbedaan dalam sistem sosial, bahkan ia berhenti menjadi agen ketika kehilangan kemampuan tersebut. Cara setiap aktor melakukan transformasi keagenan dalam struktur juga sesungguhnya dapat dijumpai dalam gagasan Bourdieu (1977, 2010) tentang *practice theory* yang dikenal dengan rumus generatifnya: (Habitus x Modal) + Ranah = Praktik. Praktik sosial merupakan akumulasi dari habitus dan modal-modal (kapasitas aktor) dengan ranah (struktur). Kebiasaan-kebiasaan individu (habitus), beserta modal sosial, ekonomi, dan simbolis menentukan perjuangan posisi setiap aktor dalam ranah atau struktur sosial melalui praktik sosial terus-menerus. Pemosisian aktor dalam struktur sosial pun menjadi penentu kapasitasnya dalam berbagai reproduksi sistem sosial. Gagasan Giddens dan Bourdieu dalam konteks hubungan dialektika antara subjek individu dengan struktur juga sejalan dengan pendekatan konstruksi sosial yang dikembangkan Peter Berger.

Pada hakikatnya, kapasitas keagenan setiap individu berhubungan erat dengan karakter kekuasaan yang melekat padanya. Dengan kata lain, sistem sosial sebagai arena berlangsungnya praktik-praktik budaya di masyarakat sesungguhnya tidak pernah lepas dari kekuasaan. Relasi kuasa dan pengetahuan yang disampaikan Foucault

(1976) menelisik arkeologi pengetahuan dan genealogi kekuasaan. Arkeologi pengetahuan adalah upaya menemukan sistem-sistem atau aturan-aturan umum dalam setiap pengetahuan, beserta transformasinya dalam formasi diskursif. Upaya ini tidak dimaksudkan untuk menentukan validitas pengetahuan tersebut, tetapi fungsinya dalam membangun wacana yang di dalamnya beroperasi kekuasaan. Tegasnya, berbagai pengetahuan yang tersebar di masyarakat—termasuk nilai-nilai budaya—sesungguhnya tidak pernah netral dari kekuasaan. Oleh karenanya, studi-studi kebudayaan harus diarahkan untuk membongkar relasi-relasi pengetahuan dan kekuasaan tersebut sehingga mampu mengungkap berbagai penyimpangan praktik budaya dalam masyarakat.

Mekanisme penyaluran kekuasaan melalui wacana pengetahuan memiliki benang merah dengan teori hegemoni Gramsci (1971). Asumsi dasar yang dibangun adalah bahwa walaupun pembentukan, pengendalian, dan penyaluran kekuasaan melalui kerja militeristik yang dominatif telah ditinggalkan, praktik-praktik penguasaan kelas dominan atas kelas subordinat tetap berlangsung melalui praktik-praktik sosial-budaya masyarakat. Teori hegemoni Gramscian lebih memfokuskan pada upaya membongkar proses-proses kekuasaan melalui pembentukan konsensus politik dan ideologi, serta kepemimpinan moral-terapeutik yang menyusup ke dalam kelas-kelas terhegemoni. Wacana dan ideologi dalam berbagai praktik budaya memegang peran penting dalam merebut kesadaran kelas subordinat sehingga kekuasaan ternaturalisasi ke dalam sistem sosial. Hal ini mengingatkan pada konsep “kesadaran palsu” (*false consciousness*) Marxian bahwa proses material, ideologi, serta institusional mengarahkan para anggota proletariat dan kelompok kelas sosial lainnya ke dalam masyarakat kapitalis yang ujung-ujungnya adalah intrik eksploitasi dalam hubungan antarkelas sosial (McCarney, 2005). Oleh karenanya, sebagian ahli mengklasifikasikan teori hegemoni Gramsci sebagai varian pasca-Marxis karena relasi pemikirannya yang begitu kuat.

Upaya ilmiah untuk membongkar ideologi, wacana, dan kekuasaan dalam pelbagai praktik budaya sekaligus menandai gejala “pembalikan ke arah bahasa” (*linguistic turn*) dalam studi-studi kebudayaan, banyak mendapat pengaruh pemikiran *poststructuralim*. Filsuf Jerman, Ludwig Wittgenstein dengan jargonnya, “*Language Game*”, pada hakikatnya menegaskan bahwa gejala kebudayaan layaknya permainan bahasa, yakni bagaimana aturan-aturan dan makna dibangun dalam konteks tertentu (Schnijders, 2006) sehingga analisis wacana menjadi bagian penting studi budaya. Misalnya, seseorang yang melontarkan wacana pembangunan kebudayaan hendaknya tidak perlu ditanya apa maksud pernyataannya ketika ia menyampaikannya dalam pencalonannya menjadi calon kepala daerah. Pascatrukturalis Prancis, Jacques Derrida, dengan teori dekonstruksinya mengembangkan pemikiran ‘destruksi’ Heidegger untuk membongkar makna teks dengan menolak segala bentuk logosentrisme. Dalam teorinya, Derrida (Al-Fayyadl, 2005) menolak segala bentuk otoritas yang melegitimasi kebenaran penafsiran terhadap sebuah teks. Makna sepenuhnya berbeda (*difference*) dan tidak pernah final, seperti memasuki labirin kaca yang saling memantulkan bayangan satu sama lain. Demikian pula dengan pemaknaan terhadap berbagai praktik budaya, sepenuhnya menjadi milik pemaknanya dan Anda adalah salah satunya!

Membongkar relasi kuasa dalam praktik budaya tampaknya menjadi amanat penting yang hendak disajikan penulis buku ini. Mengingat relasi-relasi tersebut tidak mungkin diungkap secara mendalam tanpa pemahaman terhadap teori-teori kritis. Oleh karenanya, buku ini penting dibaca bagi para pegiat studi-studi kebudayaan terutama untuk memahami pokok-pokok pemikiran dari para teoretikus terkemuka di dunia, sekaligus menerapkannya dalam kegiatan ilmiah. Dengan segala keterbatasan yang saya miliki, sekiranya pengantar ini dapat membuka pintu masuk para pembaca untuk berselancar lebih jauh dalam buku ini. Tentu menjadi kerugian bagi pembaca apabila tidak membuka halaman demi halaman buku ini sampai

tuntas karena ada banyak varian teori kritis yang disampaikan para teoretikus terkemuka di dunia. Selamat Membaca!

Nanang Sutrisno¹

Dosen Prodi Antropologi Universitas Udayana

Buku ini tidak diperjualbelikan.

¹ Penulis adalah alumni Program Doktor Ilmu Agama dan Kebudayaan di Universitas Hindu Indonesia (UNHI) Denpasar yang sekarang menjadi Dosen Tetap Program Studi Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana.

PRAKATA

Buku ini merupakan hasil kerja dan pengalaman panjang penulis selama meniti karier sebagai seorang dosen yang mengampu beberapa mata kuliah yang materinya berimpitan, mungkin tumpang tindih, tetapi ia merupakan suatu kesinambungan sekaligus kekritisannya pemikiran atas pemikiran-pemikiran yang berkembang sebelumnya. Dengan merujuk pada pemikiran dialektika Hegel, mungkin ini merupakan kristalisasi dari tiga tahap proses itu, yakni tesis, antitesis, dan sintesis dari pemikiran-pemikiran para teoretikus tentang teori sosial dalam studi budaya dan humaniora.

Keterlibatan penulis sebagai pengelola sekaligus dosen pengajar pada Program Studi Magister dan Doktor Kajian Budaya Universitas Udayana, yang mahasiswanya berasal dari berbagai disiplin ilmu yang dianggap kurang lebih 'tidak linier dan familier' dengan kajian budaya (yaitu dari Institut Seni Indonesia, Teknik Desain, Agama, Pendidikan, Pariwisata, Kesehatan, dan sebagainya). Dalam proses pembelajaran Program Studi Kajian Budaya pada mata kuliah yang terkelompok ke dalam pemikiran teori kritis dan pascamodern, tampak banyak peserta didik mengalami 'euforia praksis kritis' dan acapkali gagal paham terhadap esensi dan substansi teori yang dipelajari. Hal ini terjadi tidak hanya disebabkan teori ini cukup sulit dipahami karena

bernuansa filosofis, abstrak, dan luas cakupannya, tetapi juga karena kurangnya pengetahuan dasar mengenai pemikiran teori sosial dan metodologi ilmu sosial sebelumnya. Untuk memahami pemikiran teori-teori kritis dan pascamodern tanpa memiliki dasar pengetahuan yang memadai mengenai 'positivisme pencerahan dan paradigma teori sosial modern', tentu upaya tersebut akan sulit dicapai. Di lain pihak, buku-buku tentang teori sosial kritis dan pascamodern yang hadir belakangan ini kebanyakan lebih berfokus pada pemikiran kritik teori atas teori dalam perkembangan teori sosial kritis dan pascamodern. Sementara itu, sejarah pemikiran dan eksistensi teori sosial modern tidak dihadirkan secara memadai karena dianggap sudah usang dan tidak relevan lagi dalam *cultural studies*.

Atas dasar alasan tersebut dan niat penulis untuk membantu mahasiswa dan para pihak yang ingin lebih mendalami belantara teori sosial, teori kritis, dan pascamodern, serta *cultural studies*, buku ini hadir. Buku ini sudah pernah diterbitkan oleh Penerbit Swasta Nulus, Denpasar Tahun 2021 yang digunakan sebagai buku ajar untuk mahasiswa S-1 Antropologi dan S-2/S-3 Kajian Budaya Fakultas Sastra Universitas Udayana. Pada tahun 2023, buku ini diterbitkan kembali oleh Penerbit BRIN setelah direvisi dan ditambahkan dengan referensi terbaru agar dapat dimanfaatkan oleh khalayak yang lebih luas. Semoga hadirnya edisi buku ini dapat menjadi inspirasi dan pembuka jalan bagi mahasiswa dan praktisi profesional yang berminat lebih jauh menelusuri belantara teori sosial dan teori budaya yang demikian luas domainnya.

Hadirnya buku ini tentu tidak lepas dari bantuan para sejawat dosen, istri, dan anak tercinta, serta pihak penerbit yang telah bersedia menerbitkan naskah ini. Dalam kesempatan ini, saya mengucapkan terima kasih atas segala kontribusi yang telah diberikan. Semoga Allah Swt. Tuhan Yang Maha Esa membalasnya dengan kebaikan yang melimpah ruah.

Denpasar, Juni 2022

A.A. Ngurah Anom Kumbara

BAB I

PARADIGMA, TEORI, DAN METODOLOGI SEBAGAI LANDASAN KEBENARAN

Sebagaimana dipahami bahwa dalam upaya disiplin ilmiah untuk mengungkap “kebenaran” fenomena alam semesta serta dunia kehidupan “manusia”, kita memerlukan paradigma, teori, dan metodologi sebagai landasan mencapai “kebenaran” itu. Ketiga landasan ini, secara filosofis dan praktis, berkelindan dengan aspek-aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Dengan kata lain, menyangkut tentang “apa yang menjadi pokok persoalan” (*subject matter*), cara subjek itu diungkap (epistemologi/metodologi), dan proses 'keterlibatan nilai/tujuan kegiatan' (aksiologi).

Sesuai dengan ruang lingkup isi, tujuan, dan manfaat yang diharapkan dari kehadirannya, buku ini diberi judul *Paradigma & Teori-Teori Studi Budaya*. Buku ini terdiri atas 20 bab yang mencakup varian teori sosial modern, teori sosial kritis, pascamodernisme, feminisme, multikulturalisme, dan teori pascakolonial yang disajikan secara ringkas dan dengan bahasa yang mudah dimengerti. Dalam pemaparan teori yang dibahas, biografi atau latar belakang kehidupan dari tokoh bersangkutan juga coba ditampilkan. Hal ini penting dilakukan karena lahirnya pemikiran-pemikiran dari tokoh-tokoh tersebut sering terkait dan diwarnai oleh latar belakang kehidupan pribadi, intelektual, dan kampus atau tempat mereka mengembangkan

pemikirannya. Adanya keterbatasan data biografi yang dapat diakses untuk tokoh tertentu di satu pihak dan keberlimpahan data biografi tokoh lainnya mengakibatkan ketimpangan informasi berkenaan dengan biografi tokoh yang dimaksud. Meski demikian, diharapkan ketimpangan informasi biografi itu tidak mengurangi makna dan substansi teori yang dibahas. Terkait dengan tujuan hadirnya buku ini yang menjawab kelangkaan ketersediaan jenis buku teks semacam ini, penulis menyusun buku ini untuk dijadikan sebagai teks pelengkap bagi mahasiswa tingkat akhir dan mahasiswa pascasarjana bidang sosial-budaya dan humaniora, *cultural studies*, antropologi, sosiologi, dan juga para teoretikus profesional lainnya.

Pembahasan materi-materi yang tertuang dalam buku ini adalah sebagai berikut. Bab I merupakan prolog yang mengawali dan memaparkan garis-garis besar penjelasan bab-bab selanjutnya dalam buku ini. Bab II berisi pembahasan tentang pengertian, kegunaan, dan perkembangan paradigma dalam ilmu sosial dan humaniora. Bab III membahas tentang pengertian dan fungsi/kegunaan teori dalam penelitian ilmiah. Bab IV membahas tentang perkembangan definisi, konsep, dan teori kebudayaan, baik sebagai objek studi maupun sebagai perspektif. Pembahasan ini diharapkan dapat menjadi pembuka jalan bagi pembaca atau mahasiswa yang baru berkenalan dan hendak mengarungi lebih dalam tentang teori sosial modern, teori kritis, pascamodern, dan *cultural studies*.

Pembahasan dalam bab-bab berikutnya (Bab V–Bab XIX) adalah teori-teori dan metodologi yang tergolong dalam kelompok pemikiran antipositivisme dan antideterminisme struktural, yaitu sebagai berikut. Bab V memaparkan tentang teori fenomenologi dari Edmund Husserl, Shutz, dan Peter Berger. Menurut pemikiran ini, fenomenologi adalah ilmu tentang apa yang menampakkan diri dalam pengalaman subjek.

Bab VI membahas teori interaksi simbolis. Teori ini menggunakan perspektif fenomenologi Weber yang menempatkan pandangan bahwa kesadaran manusia dan makna subjektif merupakan fokus

untuk memahami tindakan sosial. Tokoh pemikiran ini adalah George Herbert Mead dan Herbert Blumer.

Selanjutnya dalam Bab VII dibahas pemikiran Erving Goffman tentang dramaturgi yang menjadi bagian dari interaksionis simbolis. Fokus pendekatan dramaturgis bukanlah “apa yang orang lakukan, apa yang ingin mereka lakukan, atau mengapa mereka melakukan”, melainkan “bagaimana mereka melakukannya”.

Bab VIII membahas tentang teori dan pendekatan etnometodologi, merupakan studi tentang “kumpulan pengetahuan berdasarkan akal sehat dan rangkaian prosedur dan pertimbangan (metode) yang dengannya masyarakat biasa dapat memahami, mencari tahu, dan bertindak berdasarkan situasi di mana mereka menemukan dirinya sendiri”. Tokoh teori ini adalah Garfinkel yang fokus pada realitas sehari-hari sebagai realitas objektif.

Bab IX membahas teori fungsionalisme-struktural (*structural-fungsionalism*) dari Talcott Parsons dan Robert King Merton dan teori konflik dari Karl Marx, Max Weber, dan Dahrendorf. Selain itu, teori konflik yang dianggap bagian dari fungsionalisme struktural dari Karl Marx, Max Weber, dan Dahrendorf juga sedikit diulas.

Bab X membahas tentang pemikiran strukturalisme linguistik, Ferdinand de Saussure, dan strukturalisme antropologi, Claude Lévi-Strauss, dilanjutkan dengan Bab XI yang membahas mengenai teori interpretatif simbolis yang dikembangkan oleh Clifford Geertz.

Berikutnya, Bab XII membahas pemikiran-pemikiran teoretikus tentang hubungan-hubungan keagenan-struktur di Eropa yang tidak hanya mempunyai sejumlah kesamaan dengan pemikiran tentang integrasi mikro-makro di AS, tetapi juga perbedaan substansial antara keduanya. Di sini hanya akan dibahas tiga pemikiran tokoh-tokoh, yaitu teori strukturasi Giddens, Bourdieu, dan keagenan-kultur.

Bab XIII membahas teori pascastrukturalisme yang bersifat kritik dan dekonstruktif atas strukturalisme, mencakup ide-ide strukturalis bahwa makna dikonstruksi oleh bahasa, tetapi menjelaskan bahasa itu sendiri bukanlah sebuah model yang dapat diandalkan.

Tokoh penting pascastrukturalisme adalah Jacques Derrida, Michel Foucault, dan Roland Barthes.

Bab XIV membahas tentang teori kritis sebagai sebuah aliran pemikiran yang menekankan penilaian reflektif dan kritik dari masyarakat dan budaya dengan menerapkan pengetahuan dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Pembahasan tentang teori kritis terdiri atas bahasan teori kritis dari Karl Marx, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Axel Honneth, dan Antonio Gramsci.

Bab XV membahas pascamodernisme dan kritik modernitas atas masyarakat modern dan kegagalan memenuhi janji-janjinya. Pemikir pascamodern cenderung menolak apa yang biasanya dikenal dengan pandangan dunia, metanarasi, totalitas, dan sebagainya. Dibahas pula teoretikus Frederic Jameson sebagai pemikir pascamodern moderat, serta Baudrillard dan Lyotard sebagai pascamodernis ekstrem.

Bab XVI membahas *cultural studies* yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran teori kritis Mazhab Frankfurt dan pascamodern dan pascastruktural di Amerika maupun Prancis. Perkembangannya dimulai di Inggris dari pembentukan Center for Contemporary Cultural Studies di Universitas Birmingham pada 1963/1964 oleh Hoggart dan Stuart Hall (Storey, 2007; Best & Kellner, 2003; Agger, 1992a, 2003) untuk mengembangkan beragam pendekatan kritis untuk analisis interpretasi dan kritik atas artefak kebudayaan.

Bab XVII membahas teori feminisme dan varian-varianannya, serta dinamika pemikiran feminisme di Eropa, Amerika dan Afrika. Dilanjutkan dengan Bab XVIII yang membahas tentang multikulturalisme yang dalam waktu sekitar setengah abad yang lalu mulai tahun 1970-an, wacananya makin mengemuka dan menjadi salah satu isu penting dalam hubungan-hubungan politik, ekonomi-sosial, dan budaya dalam suatu negara. Selanjutnya, Bab XIX membahas tentang teori pascakolonial. Teori pascakolonial berkaitan dengan efek kolonisasi terhadap budaya dan masyarakat serta respons masyarakat tersebut. Dalam bab ini dibahas pula pemikiran Edward Said, Homi K. Bhabha, dan penafsiran Gayatri C. Spivak atas *Of Grammatology* Jacques Derrida.

Pembahasan tafsir Spivak dalam Bab XIX adalah uraian substantif/kontekstual terakhir. Narasi-narasi paradigma, teori, dan metodologi yang diuraikan dalam bab-bab tersebut—sebagaimana disampaikan di awal—amat penting dan perlu dipelajari sebagai landasan mencapai “kebenaran”. Paparan ditutup oleh Bab XX yang merupakan bab terakhir dalam buku ini. Bab ini berisi kesimpulan, saran, dan kata-kata penutup dari penulis.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB II

PARADIGMA

Dalam kehidupan manusia, terutama dalam kegiatan ilmiah, kedudukan dan fungsi paradigma sangat penting karena akan berpengaruh dalam berpikir, bersikap, serta bertindak laku. Kedudukan paradigma di sini adalah laksana jendela untuk mengamati dunia luar, tempat orang menjelajahi dunia. Dalam ranah filsafat ilmu, paradigma menggariskan hal yang seharusnya dipelajari, pernyataan-pernyataan yang seharusnya dikemukakan, dan kaidah-kaidah yang seharusnya diikuti dalam menafsirkan jawaban yang diperoleh. Paradigma juga kerap dipandang sebagai citra fundamental dari pokok permasalahan di dalam ilmu. Paradigma acapkali juga disepadankan pengertiannya dengan perspektif teoretis dalam suatu penelitian. Bodgan dan Biklen Tylor (1982) mengartikan paradigma sebagai kumpulan longgar tentang asumsi yang secara logis dianut bersama, konsep atau proposisi yang mengarahkan cara berpikir dan cara penelitian. Orientasi atau perspektif teoretis adalah cara memandang dunia, asumsi yang dianut orang tentang sesuatu yang penting, dan apa yang membuat dunia bekerja. Dalam suatu penelitian, apakah dinyatakan secara eksplisit atau tidak, biasanya orientasi teoretis tertentu mengarahkan pelaksanaan penelitian itu. Penelitian yang baik adalah penelitian yang menyadari dasar orientasi teoretisnya serta memanfaatkannya dalam

pengumpulan dan analisis data. Teori membantu menghubungkannya dengan data.

Istilah paradigma mulai populer penggunaannya dalam kancah ilmu sejak terbitnya buku Thomas Kuhn, yang berjudul *The Structure of Scientific Revolutions* (1970). Dia menyatakan bahwa paradigma selalu ada dalam ilmu apa pun dan persaingan paradigma kemungkinan besar akan selalu muncul secara simultan, terlebih dalam ilmu yang masih belum matang, seperti ilmu sosial dan humaniora. Menurut Kuhn, paradigma adalah citra mendasar tentang apa yang menjadi masalah pokok ilmu pada masa tertentu. Ilmu pada masa tertentu didominasi oleh paradigma tertentu. Jika terjadi pergantian paradigma, pola pikir, cara memandang, cara mendefinisikan suatu gejala atau suatu persoalan dalam ilmu pengetahuan, inilah yang disebut dengan revolusi ilmu pengetahuan. Artinya, terjadinya pergantian paradigma lama oleh suatu paradigma baru karena paradigma yang baru dipandang dapat menjelaskan lebih banyak gejala daripada sebelumnya atau dapat memberikan jawaban yang lebih tepat atau lebih menguntungkan atas pertanyaan yang dikemukakan. Menurut Mulyana (2003, 9) ada dua faktor yang menyebabkan terjadinya pergeseran paradigma, yakni sebagai berikut:

- 1) gugatan para ilmuwan perihal daya eksplanatori paradigma yang ada, dan
- 2) perubahan sosial yang begitu cepat (*disruption*) memerlukan pendekatan dan model studi yang lebih kontekstual dan andal.

A. Pengertian Paradigma

Dalam dunia akademik, kedudukan dan fungsi paradigma amat penting karena merupakan bagian integral dari kegiatan penelitian. Paradigma merupakan seperangkat proposisi (pernyataan) yang menerangkan bagaimana dunia dan kehidupan secara umum dipersepsikan. Pengertian paradigma sering kali disetarakan dengan 'perspektif' atau sudut pandang. Paradigma juga dimaknai sebagai ideologi dan praktik suatu komunitas ilmuwan yang menganut suatu pandangan yang sama atas realitas, memiliki dan menggunakan metode, serta

kriteria yang sama untuk menilai aktivitas penelitian ilmiah (Mulyana, 2003, 9; Salim, 2006, 5). Secara umum, para ilmuwan menyebutkan kata paradigma dengan istilah yang beragam, tetapi memiliki pengertian dan makna yang sepadan. Istilah-istilah yang kerap digunakan yang berpadanan dengan arti kata paradigma adalah sebagai berikut:

- 1) kerangka teori (*theoretical framework*),
- 2) sudut pandang (*point of view*),
- 3) kerangka konseptual (*conceptual framework*),
- 4) kerangka pemikiran (*frame of thinking*),
- 5) pendekatan (*approach*),
- 6) kerangka analitik (*analytical framework*),
- 7) aliran pemikiran (*school of thought*), dan
- 8) perspektif (*perspective*).

Menurut Guba dan Lincoln (1981) dan Lincoln dan Guba (2000), definisi paradigma adalah sistem keyakinan dasar atau cara pandang yang menuntun penelitian tidak hanya dalam pemilihan metode atau metodologi, tetapi juga dalam persoalan-persoalan dasar ilmu, yakni ontologi dan epistemologi. Selanjutnya, paradigma diartikan sebagai 1) *a set of assumptions*, dan 2) *belief concerning*, yaitu asumsi yang dianggap benar secara bersama dalam periode tertentu (*by given*). Untuk dapat sampai pada asumsi itu, harus ada perlakuan empiris (melalui pengamatan) yang tidak terbantahkan, yaitu *accepted assume to be true* (Bhaskar, 1975); Salim, 2006, 64). Erving Goffman menyebutkan paradigma sebagai kerangka (*frame*), yakni “*interpretative scheme that people use to simplify and make sense of some aspects of the world*” (skema interpretatif yang digunakan orang untuk menyederhanakan dan memahami beberapa aspek kata). Dalam pandangan Sosiologi, Ritzer (1980) mendefinisikan paradigma sebagai “*subject matter*” dalam ilmu pengetahuan, yaitu

“*A fundamental image of the subject matter within a science. It serves to define what should be studied, what questions should be asked, how should be asked, and what rules should be*

followed in interpreting the answer obtained. The paradigm is the broadest unit consensus within a science and serves to differentiate on scientific community (or subcommunity) from another. It subsumes defines, and interrelates the exemplars theories and methods and instruments that exist within it”.

Dalam hal ini, Ritzer menegaskan bahwa paradigma adalah pandangan yang mendasar dari ilmuwan mengenai i) hal yang menjadi pokok kajian yang semestinya harus dipelajari sebagai disiplin ilmu pengetahuan, ii) hal yang harus ditanyakan, dan iii) cara menjawabnya. Paradigma menjadi semacam konsensus dari komunitas ilmuwan tertentu sehingga melahirkan berbagai subkomunitas yang berbeda. Keragaman paradigmatis dapat terjadi karena adanya perbedaan pandangan filosofis, konsekuensi logis dari teori yang digunakan, dan sifat metodologi yang digunakan untuk mencapai kebenaran.

Dalam kajian teori-teori sosiologi, Bhaskar (1975), Mulyana (2003), dan Salim (2006) mengelompokkan tiga jenis paradigma yang dominan dalam perkembangan sosiologi untuk pembuktian asumsi-asumsi mengenai dikotomi pengaruh antara faktor individu (*micro-subjective*, mikro-subjektif) dan masyarakat/makro-objektif (*macro-objective*). Pengelompokan paradigma ini meliputi paradigma positivisme (Emile Durkheim), paradigma konvensionalisme (Max Weber), dan paradigma realisme (Karl Marx). Menurut Ritzer (1980) ada tiga paradigma yang mendominasi pemikiran sosiologi dalam perkembangan awal disiplin ini, yaitu

- 1) paradigma fakta sosial pemikiran dari Emile Durkheim,
- 2) paradigma definisi sosial pemikiran Max Weber, dan
- 3) paradigma perilaku sosial pemikiran psikologi sosial, yakni B.F. Skinner.

Dikotomi antarparadigma tersebut muncul akibat adanya perbedaan asumsi umum yang mendasari pemikiran subjektivitas bahwa “individu dapat membentuk atau mengubah masyarakat”. Dalam pandangan voluntarisme, individu pada dasarnya bermakna positif bagi masyarakat, memiliki kepribadian relatif kuat untuk mendukung

kehidupan masyarakat sekelilingnya berdasarkan nilai-nilai, norma dan sistem berpikirnya. Sebaliknya, dalam pandangan makroobjektif, “individu merupakan produk masyarakat” (*individual is created by society*). Dalam konteks ini, individu dimaknai negatif karena selalu diposisikan dan dibentuk oleh masyarakat. Model ini yang kemudian mendasari pemikiran Emile Durkheim sebagai proponent positivism atau paradigma fakta sosial dalam sosiologi.

Dalam perkembangan sosiologi, adanya dikotomi pemikiran individu (mikrosubjektif) versus masyarakat (makroobjektif) sebagai determinan dalam perilaku sosial tersebut kemudian coba dijumpai oleh Peter L. Berger dengan mengembangkan model struktural yang melihat dialektika antara individu dan masyarakat yang saling berkecenderungan dalam hubungan antaranggota masyarakat. Dalam model ini, individu tidak semata dilihat sebagai produk paksaan yang dibentuk oleh masyarakat, tetapi juga dipandang secara dialektik, bisa aktif membentuk dan mengubah masyarakat.

B. Perkembangan Paradigma

Sejak abad Pencerahan hingga era globalisasi dan era disrupsi terdapat beberapa paradigma ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh para teoretikus, yaitu positivism, pascapositivism (yang kemudian dikenal sebagai *classical paradigm* atau *conventionalism paradigm*), *critical theory/constructivism*, dan paradigma dekonstruksi (*deconstruction paradigm*) yang berkembang belakangan sejalan dengan pemikiran pascastukturalis (Salim, 2006, 28; Derrida, 1981). Perbedaan dari paradigma tersebut tampak dari cara pandang masing-masing dalam melihat realitas dan cara yang ditempuh untuk pengembangan penemuan ilmu pengetahuan, khususnya pada tiga aspek yang berkecenderungan di dalamnya, yakni aspek ontologi, epistemologi, dan metodologi.

1. Paradigma Positivism

Positivism merupakan paradigma yang muncul paling awal dalam dunia ilmu pengetahuan. Keyakinan dasar aliran ini berakar pada paham ontologi realisme yang menyatakan bahwa realitas berada

(eksis) dalam kenyataan dan berjalan sesuai dengan hukum alam (*natural laws*). Penelitian berupaya untuk mengungkap kebenaran atau realitas yang ada sebagaimana realitas tersebut senyatanya berjalan. Positivisme muncul pada abad ke-19 yang dipelopori oleh perintis sosiologi bernama Auguste Comte, melalui karyanya yang berjudul *The Course of Positive Philosophy* (1830–1842). Comte juga memformulasikan hukum tiga tahap perkembangan masyarakat (pemikiran dan pengetahuan manusia yang berkembang pada masanya). Tahap pertama adalah apa yang disebut sebagai tahap teologis. Tahap kedua disebut sebagai tahap metafisis, dan tahap ketiga disebut tahap empiris (van Peursen, 1980; Lubis, 2014).

Tahap teologis adalah tahap perkembangan masyarakat yang pada tahap ini masyarakat atau umat manusia masih mencari sebab-sebab terakhir di balik peristiwa-peristiwa alam dan menemukannya dalam kekuatan-kekuatan yang bersifat adikodrati (Dewa atau Tuhan). Tahap metafisis adalah tahap perkembangan selanjutnya setelah tahap teologis. Pada tahap metafisis ini, masyarakat atau umat manusia tidak lagi mencari sebab-sebab terakhir atau kekuatan-kekuatan adikodrati untuk menjelaskan berbagai peristiwa alam, tetapi dengan cara abstraksi-abstraksi konsep-konsep seperti eter, kausa, dan sebagainya. Tahap empiris (*positive*) menurut Comte adalah tahap paling dewasa (akhir), yaitu ketika masyarakat atau umat manusia menemukan kematangannya, tidak lagi mencari sebab-sebab terakhir atau mencari sebab-sebab yang bersifat metafisis untuk menjelaskan peristiwa atau fenomena alam, tetapi menjelaskan peristiwa atau gejala alam berdasarkan fakta yang teramati (*objective empiric*). Pada tahap empiris inilah, menurut Comte, ilmu pengetahuan berkembang secara riil, bersifat pasti, dan berguna.

Pemikiran positivisme empiris ini kemudian menjadi prinsip dasar dari ilmu pengetahuan yang hingga kini masih banyak digunakan. Perkembangan selanjutnya, John Stuart Mill dari Inggris memodifikasi dan mengembangkan pemikiran Comte dalam karyanya yang monumental berjudul *A System of Logic* (1843). Kemudian, Emile Durkheim, sosiolog Prancis yang beraliran positivisme dalam

bukunya berjudul *Roles of the Sociological Method's* (1895) menjadi rujukan dominan bagi periset ilmu sosial yang beraliran positivisme. Menurut Durkheim, objek studi sosiologi adalah fakta sosial (*social fact*), "... Any way of acting, whatever fixed or not, capable of exerting over the individual an external constraint: or some-thing which in general over the whole of a given society whilst having an existence of its individual manifestation" (cara bertindak apa pun, baik tetap atau tidak, yang mampu memaksakan suatu kendala eksternal atas individu: atau sesuatu yang secara umum mampu memaksa atas keseluruhan masyarakat tertentu sebagai wujud manifestasi individualnya.)

Fakta sosial yang dimaksud oleh Durkheim mencakup bahasa, sistem hukum, sistem politik, pendidikan, dan lain-lainnya. Untuk mencapai kebenaran itu, prasyarat dalam penelitian positivisme yaitu periset harus menanyakan langsung kepada objek yang diteliti (*responden*) dan sang objek dapat memberikan jawaban langsung kepada periset yang bersangkutan. Untuk menjaga objektivitas dan netralitas temuan, periset harus berada di belakang layar. Jadi, dalam metode ini, periset dituntut untuk menggunakan metodologi eksperimen empiris atau analisis pengukuran atas angka-angka secara statistik (*kuantitatif*).

Mencermati dari pemaparan singkat mengenai positivisme, dapat diidentifikasi ciri-ciri utama yang tampak dalam aliran pemikiran ini. Pertama, positivisme menandakan fakta hanya pada sesuatu yang teramati atau hal yang bersifat *observable*. Kedua, positivisme mengasumsikan bahwa ilmu pengetahuan itu bersifat niscaya (*absolut*) dan objektif (*bebas dari pengaruh kepentingan di luar ilmu*). Ketiga, positivisme mengandaikan bahwa perkembangan ilmu pengetahuan itu bersifat linear dan pasti.

2. Paradigma Pascapositivisme

Munculnya paradigma ini disemangati oleh keinginan untuk menyempurnakan kelemahan-kelemahan positivisme. Secara epistemologi, cara pandang aliran ini bersifat *critical realism*, yaitu mengkritik pandangan realis positivisme yang mengandalkan hanya pada metode

pengamatan untuk memperoleh kebenaran, dan bahwa realitas itu memang ada (eksis) karena mengikuti hukum alam. Menurut pascapositivisme, mustahil bagi peneliti untuk melihat realitas secara benar apabila peneliti hanya berada di belakang layar, tanpa terlibat langsung dengan subjek penelitian. Menurut Roy Bhaskar dalam buku pertamanya, *A Realist Theory of Science* (1975), sains bukanlah tentang mengamati hukum-hukum atau prediksi-prediksi, tetapi tentang memahami apa yang terjadi tentang sifat dasar (*nature*) dari objek-objek yang menghasilkan hukum-hukum observasional atas hal-hal tertentu. Yang penting, menurut Bhaskar, realitas adalah terstratifikasi.

Selain realitas yang terdiri atas “multilevel realitas” yang bisa diobservasi secara empiris, juga ada realitas “level-level aktual”, dan level realitas tersembunyi (*tacit*), “*deep ontological*” yang tidak bisa diobservasi (Bhaskar, 1975, 13). *Nature*, yang berbeda dari objek-objek sosial itu mensyaratkan bahwa kita harus menggunakan metode berbeda dan pendekatan epistemologi berbeda dengan dengan ilmu alamiah. Oleh karena itu, pendekatan eksperimental ilmu sosial melalui observasi harus dilengkapi dengan metode triangulasi, yaitu penggunaan beragam metode, sumber data, serta teori secara eklektik. Pascapositivisme menegaskan arti penting hubungan interaktif antara periset dan objek yang diteliti, sepanjang itu dapat bersifat netral.

3. Paradigma Teori Kritis

Aliran teori kritis ini merupakan suatu paham keilmuan yang awalnya muncul di Eropa, yang dikembangkan oleh ilmuwan kritis di Jerman dan kemudian di Inggris dari konsepsi kritis yang ditujukan terhadap berbagai pemikiran yang berkembang sebelumnya. Perbedaan terutama tampak pada aspek metodologis, epistemologis, dan aksiologisnya. Secara ontologis, cara pandang aliran ini sama dengan pandangan pascapositivisme, khususnya dalam menilai objek atau realitas kritis (*critical realism*) yang tidak bisa hanya bertumpu pada pengamatan semata dan pengamat berada di belakang layar. Pada tataran metodologis, aliran ini mengajukan metode dialog sebagai sarana transformasi bagi ditemukannya kebenaran realitas

yang hakiki. Dalam tataran epistemologis, aliran ini memandang hubungan antara periset dengan objek sebagai hal yang tidak terpisahkan karena nilai-nilai yang dianut oleh periset diyakini akan ikut menentukan kebenaran sesuatu hal. Dengan bahasa lain, aliran ini menekankan pada aspek subjektivitas dalam menemukan suatu ilmu pengetahuan. Dalam tataran aksiologis, aliran ini berpandangan bahwa ada hubungan antara teori dan praktik, dalam artian bersifat politis, ikut berpartisipasi terhadap perubahan sosial dan tidak bersifat netral (memihak).

4. Paradigma Konstruktivisme

Paradigma ini berkembang sebagai kritik dan antitesis atas paradigma sebelumnya yang menempatkan pentingnya pengamatan dan objektivitas dalam menemukan suatu realitas atas ilmu pengetahuan. Secara tegas paham ini menyatakan bahwa positivisme dan pascapositivisme keliru dalam memandang dan mengungkap realitas dunia sehingga harus ditinggalkan dan digantikan dengan paham yang bersifat konstruktif. Secara ontologis, aliran ini memandang bahwa realitas itu ada dalam beragam bentuk konstruksi mental yang didasarkan pada pengalaman sosial, bersifat lokal dan spesifik serta tergantung pada pihak yang melakukannya. Karena itu, realitas yang diamati oleh seseorang tidak bisa digeneralisasikan kepada semua orang sebagaimana yang biasa dilakukan oleh para penganut positivisme atau pascapositivisme. Atas dasar filosofis ini, aliran ini menyatakan bahwa hubungan epistemologis antara pengamat dan objek merupakan satu kesatuan, subjektif, dan merupakan hasil perpaduan interaksi di antara keduanya.

Secara metodologis, aliran ini menerapkan metode hermeneutika dan dialektika dalam proses mencapai kebenaran. Langkah pertama penerapan metode ini adalah melakukan identifikasi kebenaran atau konstruksi pendapat orang per orang. Langkah kedua adalah mencoba untuk membandingkan dan menyilangkan pendapat orang per orang yang diperoleh melalui metode pertama untuk memperoleh suatu konsensus kebenaran yang disepakati bersama. Dengan demikian,

hasil akhir dari suatu kebenaran merupakan perpaduan pendapat yang bersifat relatif subjektif dan spesifik mengenai hal-hal tertentu.

5. Paradigma Dekonstruksi

Paradigma atau pendekatan ini dipengaruhi oleh ide-ide pascastrukturalisme yang berupaya memberontak terhadap pemikiran oposisi biner dan *status quo*. Jadi, dapat dikatakan bahwa dekonstruksi sebagai sebuah paradigma sebenarnya juga merupakan reaksi/kritik terhadap pendekatan struktural/konstruktivis yang memandang fakta sosial seolah hanyalah terkait hubungan antara pihak-pihak (termasuk hubungan penguasa dan yang dikuasai).

Berpijak dari upaya kritik dan melawan strukturalisme, paradigma penelitian yang berada dalam payung dekonstruksi memiliki tujuan membangun sistem pengetahuan baru yang berpotensi meruntuhkan makna lama yang dominan. Dekonstruksi sendiri tidak berawal dari studi lapangan terhadap kelompok masyarakat dengan tumpukan atau susunan (sistem ide dan bidangnya), tetapi berawal dari makna teks dominan. Makna teks dominan inilah yang digunakan sebagai fokus basis kritik dalam dekonstruksi. Misalnya dalam studi dan pandangan strukturalis bahwa teks-teks tertentu (teks ilmiah, filosofis, dan historis) lebih bereputasi dibanding dengan cerita-cerita dan fiksi. Wacana teks lain yang memiliki makna kebenaran dominan misalnya adalah kebenaran sains dan modernitas yang justru dalam pascamodernisme menjadi basis kritik.

Dekonstruksi berpendirian bahwa semua teks sama-sama dapat dipertanyakan sebab semua teks senantiasa menyisakan terjemahan realitas yang bersifat subjektif parsial dan terfragmentasi (tidak lengkap). Tidak ada teks, betapapun diklaim sebagai objektif, yang melukiskan dan merepresentasikan dunia sebagaimana adanya. Dalam penelitian dekonstruktif, mencari makna tandingan lain dan konstruksi makna baru yang menandingi makna dominan menjadi fokusnya. Dekonstruksi tidak menganjurkan kita merusak teks, melainkan sungguh-sungguh mengajak kita mengidentifikasi letak teks membongkar dirinya sendiri, ketidakkonsistenan, ambiguitas,

paradoks, kebisuan, dan gap yang ada pada teks itu sendiri. Dengan demikian, potensi perlawanan terhadap teks dominan menjadi sentral dalam penelitian dekonstruksi.

Satu hal yang mesti ditekankan mengenai penelitian dekonstruksi ini adalah menghindari miskonsepsi atau ketergelinciran terhadap makna dekonstruksi sebagai upaya membongkar dalam artian merusak, merobohkan segala teks tanpa menghasilkan teks baru sebagaiandingannya. Miskonsepsi lainnya adalah memahami teks sekadar teks tertulis. Teks dianggap hanya ada pada buku, padahal teks yang dimaksud dalam paradigma dekonstruksi adalah teks yang dipahami oleh dan ada di masyarakat.

C. Ikhtisar Paradigma Positivis, Pascapositivis, Kritis, Konstruktif, dan Dekonstruktif

Teoretikus positivisme berusaha merumuskan kejelasan dari pemahaman jagat sosial dengan mengikuti uraian pertama Comte yang menyatakan bahwa sosiologi adalah sains. Hal ini kemudian lebih jauh dielaborasi oleh Durkheim, Weber, dan Parsons. Secara khusus, teori-teori ini berusaha untuk menjelaskan hubungan kausal yang seharusnya mengatur dunia sosial. Sebagian besar, teori ini dibangun dari sejumlah temuan penelitian, lalu mengelompokkan mereka ke dalam pola-pola umum. Penelitian tertentu “menjelaskan varian”, sebagaimana disebut oleh metodologi dalam variabel tergantung (*dependent variable*). Mereka berusaha menemukan kontribusi suatu variabel tak tergantung/bebas (*independent variable*) atas varian-varian dalam satu variabel tergantung/terikat. Misalnya, peneliti mungkin berencana untuk menjelaskan varian-varian dalam angka perceraian (variabel tergantung) yang disebabkan oleh atau dihasilkan oleh perbedaan status sosial dan ras masyarakat (variabel bebas). Teori sosial positivis berasumsi bahwa hukum sosial mengatur hubungan antara variabel tergantung dengan variabel bebas tersebut. Sosiologi berharap bahwa penelitian empiris yang cukup dan dilakukan secara teratur menurut tata cara metodologi saintifik akhirnya akan menghasilkan hukum sosial. Teori sosial positivis mengumpulkan temuan-

temuan ini ke dalam pola umum penjelasan sosial. Dalam contoh tersebut, teori ini berusaha mengelaborasi pemahaman teori berskala besar dalam konteks hubungan antara dinamika keluarga—yang terlihat terutama dari angka perceraian—dan kelas serta ras. Teori sosial positivistik mencoba melihat dunia sosial sebagaimana adanya (*at it is*), yaitu sebagaimana yang ditemukan oleh sosiolog (Agger, 2016, 49–68).

Sejak Talcott Parsons mengembangkan teori struktural fungsional yang mengambil gagasan Comte, Durkheim, dan Weber, hal ini telah menjadi mode dominan dalam pemikiran teori sosiologi. Merton, murid Parsons, menyebut peneorian ini sebagai peneorian “tingkat menengah” (Ritzer & Goodman, 2004). Hal ini karena teori tersebut tidak berhubungan dengan pertanyaan besar tentang sebab sosial, melainkan dibangun dari level yang lebih rendah dari generalisasi yang dimungkinkan oleh penelitian empiris. Istilah teori positivistik banyak menerima model kumulatif dari perkembangan sains yang diambil dari kajian sejarah ilmu alam dan fisika sebelum karya perintis Khun yang secara radikal merumuskan ulang sejarah sains bukan sebagai suatu perkembangan yang linear, tetapi sebagai rangkaian pergeseran paradigma yang terputus-putus. Khun mengira, bahwa para teoretikus (pembangun paradigma) menciptakan kemajuan ilmiah, padahal para penganut positivisme berpendapat bahwa kemajuan secara besar-besaran dicapai lewat penelitian empiris tingkat dasar yang terakumulasi menjadi pola-pola yang lebih besar. Namun, kontribusi yang kadang-kadang diberikan untuk teori sosial positivistik tertentu adalah konstruksi teori yang tidak menekankan bahwa teori membentuk dunia, sebagaimana dikatakan oleh pemikir pascamodern, tetapi teori dibentuk di luar penelitian empiris yang bertumpuk.

Teori sosial positivistik berbeda dengan teori sosial kritis. Teori sosial positivistik berusaha merumuskan hukum sosial yang menjelaskan variasi dalam perilaku sosial, sedangkan teori kritis menolak konsep hukum sosial dan berusaha menjelaskan sejarah sosial untuk mendapatkan pemahaman tentang bagaimana sejarah dapat berubah.

Teoretikus positif menekankan penjelasan kausal, teoretikus sosial kritis menekankan historitas, keterarahan data sosial untuk dilihat dalam konteks transformasi yang mungkin terjadi. Teori positivistik tidak memiliki tujuan politik, tidak juga terlibat dalam advokasi partisan. Hal ini berawal dari Comte yang menyatakan bahwa sosiologi adalah bentuk fisika sosial, dilanjutkan dengan konsep Durkheim tentang fakta sosial sebagai suatu determinasi eksternal, dan kemudian pandangan Weber tentang keterbatasan objektivitas dalam ilmu sosial. Teori sosial kritis berpandangan bahwa semua teoretikus bersifat politis karena mereka membuat asumsi jangka panjang tentang sifat fenomena sosial yang kemudian berdampak pada konsepsi tentang kehidupan yang baik (misalnya, asumsi Marx bahwa masyarakat didefinisikan oleh buruh, mereka akan membawa ke konsepsi utopisnya tentang buruh yang tak teralienasi). Teori sosial kritis tidak malu dengan komitmen politiknya. Teori sosial kritis berpandangan bahwa komitmen politiknya tidak perlu menyingkirkan objektivitas yang kaku, yang melihat dunia sebagaimana adanya, mengarah ke kritik yang menggairahkan dan perubahan sosial yang terorganisasi.

Teoretikus positivistik menanggapi teori sosial kritis ini dengan menyatakan bahwa teori ini telah memporak-porandakan legitimasi ilmiah sosiologi yang telah dengan susah payah mendapatkan pengakuan sosiologis akademik sebagai satu disiplin yang halus (*soft*) yang berorientasi kepada masalah sosial. Teoretikus sosial kritis tidak menilai tinggi legitimasi disipliner, utamanya karena mereka berpandangan bahwa pemikiran disipliner makin ketinggalan zaman oleh sifat pengetahuan disipliner saat ini. Begitu juga teoretikus kritis percaya bahwa mereka sepenuhnya objektif dalam analisisnya. Merujuk pada Marx dan Engels, teori kritis percaya bahwa tujuan pengetahuan adalah untuk membangunkan kesadaran lalu memberikan kontribusi bagi perubahan sosial. Bagi para teoretikus positif, tujuan pengetahuan adalah perumusan hukum sosial. Mengikuti Comte, mereka mengklaim bahwa pengetahuan atas hukum perkembangan evolusioner ini memungkinkan aparat negara mengatur masyarakat mengikuti jalan ke arah kematangan modernitas.

Sejak era 1960-an, teoretikus kritis makin bertambah, menantang dominasi teoretikus positivistik, terutama Parsonian. Karya C. Wright Mill dan Alvin Gouldner yang berjudul *Coming Crisis of Western Society* (1970) merupakan pernyataan penting dari posisi kaum kritis yang mematahkan hierarki para teoretikus sosiologi Parsonian yang menerima konsepsi positivisme dari teori sosiologi. Selama era 1980-an, perkembangan sosial dan intelektual lain dari teori budaya dan sosial Eropa, seperti pascamodernisme dan teori feminisme Prancis, menyegarkan kembali teori sosial kritis. Perkembangan teori interpretatif, teori wacana, dan teori budaya (*cultural studies*) di Eropa telah menyediakan tantangan kuat lain bagi teori sosial positivistik dan penelitian empiris positivisme.

Teoretikus teori sosial positivistik menolak pascamodernisme bukan hanya karena pascamodernisme menentang konsep positivistik representasi (pengetahuan dan kata hanya mencerminkan dunia di luar sana), melainkan juga karena teori pascamodern menantang disiplinaritas sosiologi. Pascamodernis mempertahankan interdisiplinaritas asli topik dan metode semacam itu sehingga orang dapat terlibat dalam kajian sastra (Humaniora), budaya (Antropologi), dan sosial (Sosiologi). Dalam hal ini, pascamodernisme mengancam identitas sosiologi sebagai disiplin yang mengkaji hukum sosial yang memiliki daya paksa (*social order*) terhadap perilaku manusia, seperti pertama kali dinyatakan oleh Durkheim.

Tiga versi terbaru teori sosial positivistik yang telah mengambil tantangan sebagaimana yang dilakukan oleh versi teori pascamodernisme, feminisme, dan teori kritis, adalah neofungsionalisme, teori pilihan rasional, dan teori pertukaran (Ritzer & Goodman, 2004). Neofungsionalisme adalah istilah yang mengacu kepada rekonstruksi Jeffrey Alexander atas teori struktural fungsional Talcott Parsons dengan jalan mengambil aspek dari teori Marxian, lalu memecahkan masalah politik Marxis.

Salah satu fokus khas neofungsionalisme adalah apa yang disebut hubungan-hubungan makro, kaitan antara kehidupan sehari-hari yang personal dan yang interpersonal dengan struktur sosial skala besar. Ini

adalah salah satu dari topik utama Parsons dalam *Structure of Social Action* (1937) dan *The Social System* (1951). Parsons, seperti para pengikut neofungsionalisme, berpandangan bahwa adalah mungkin untuk mengonseptualisasikan sistem kepribadian dan sistem sosial dalam pola integrasi yang sama, dengan menyatakan bahwa tatanan sosial secara simultan didapatkan pada level personal dan sosial. Habermas, meskipun merujuk pada teori Parsonsian dalam *Theory of Communicative Action*, dia tidak setuju dengan asumsi Parsons bahwa sistem kepribadian dan sistem sosial mengintegrasikan diri mereka dengan cara yang hampir sama. Dia justru mengonseptualisasikan struktur masyarakat kapitalis akhir sebagai ancaman kehidupan individu, khususnya kemampuan mereka dalam merumuskan makna budaya masing-masing dalam kehidupan sehari-hari.

Sementara itu, teori interpretatif mencoba memahami tindakan sosial pada level makna yang mengikat manusia. Tidak seperti teori positivistik, teori interpretatif tidak berusaha memproduksi hukum sosial yang berlaku abadi. Teori interpretatif menolak sama sekali gagasan sosiologi yang memodelkan ilmu alam. Mereka menentang usaha semacam itu, merujuk tradisi neo-Kantian sebagai pemisahan ilmu alam dengan ilmu budaya (*cultural studies*) dan psikologi (kesadaran). Teoretikus interpretatif neo-Kantian sangat percaya bahwa sosiologi tidak harus mencoba mirip dengan fisika sosial (Comte), tetapi harus berusaha menemukan makna yang dijalin orang (*actor*) melalui tindakan mereka sehari-hari.

Meskipun teori sosial interpretatif diterjemahkan dari usaha Weber untuk memahami tindakan sosial “pada level makna”, dengan menggunakan teknik *verstehen* (empati) yang sistematis, teoretikus interpretatif membedakan dirinya dengan peneorian teori sosial positivistik Weber, sebagai sesuatu yang objektif, yaitu suatu aktivitas yang bebas nilai. Beberapa teoretikus interpretatif (misalnya interaksionisme simbolis dari Mazhab Iowa) mengonsepsikan sosiologi interpretatif sebagai struktur berharga bagi penelitian suvei kuantitatif. Teoretikus interpretatif ini berpandangan bahwa karya interpretatif bahkan dapat memberikan kontribusi bagi pemahaman atas “keajekan

sosial” kalau dilakukan secara terarah. Namun, teoretikus interpretatif lain (misalnya teoretikus etnometodologi, fenomenologi sosial, konstruksionis sosial) sangat tidak setuju dengan “pelintiran” positivis ini. Mereka menganggap sosiologi interpretatif sebagai *counter* atas penelitian survei yang tidak hanya gagal memahami makna yang dijalin masyarakat dalam kehidupan dan tindakan mereka sehari-hari, tetapi juga secara salah memodelkan ilmu sosial seperti halnya ilmu fisika prediktif sehingga melanggar prinsip inti neo-Kantianisme.

Paradigma dekonstruksi berpendirian bahwa semua teks sama-sama dapat dipertanyakan sebab semua teks senantiasa menyisakan terjemahan realitas yang bersifat subjektif parsial dan terfragmentasi (tidak lengkap). Tidak ada teks, betapapun diklaim sebagai objektif, yang melukiskan dunia sebagaimana adanya. Bahasa tidak memberikan struktur yang universal, tetapi jejak-jejak, yakni kesan yang hampir tak terbaca tetapi menghalangi sang lain (*the other*) yang tidak hadir dan sama sekali tidak dapat dipastikan. Semua struktur bersifat sementara (*transient*) dan semua makna bersifat terbuka (*inconclusive*) karena penanda dan petanda mempunyai sebuah ketangkasan membongkar dan menyatukan kembali kombinasi-kombinasi yang tak terduga dalam tempo dan rentang waktu yang singkat. Pascastruktural menganggap gagasan mengenai sebuah sistem universal yang ditopang oleh “oposisi biner” sebagai tindakan kekerasan sehingga model struktural bahasa/konstruktif sebagai paradigma penelitian dianggap tidak lagi dapat diandalkan (Cavallaro, 2001). Bahasa, lebih merupakan sebuah proses terus-menerus yang di dalamnya satu tanda bisa memunculkan makna yang bermacam-macam, dan makna tunggal bisa dimunculkan oleh banyak sekali tanda. Dengan demikian, munculnya paradigma dekonstruksi di samping sebagai reaksi kritis terhadap strukturalisme/konstruktif juga menunjukkan bahwa teks-teks mempertanyakan dirinya sendiri, serta bahasa dan makna tidak dapat dikendalikan sebab keduanya tak henti-hentinya menerjang batas dan wadah-wadah.

Perkembangan paradigma dalam dimensi ontologi, epistemologi, aksiologi, dan metode ilmu pengetahuan yang dijabarkan dalam paparan Bab II disarikan dalam Tabel 2.1.

Tabel 2.1 Perkembangan Paradigma dalam Berbagai Dimensi

Paradigma	Positivisme	Pascapositivisme	Kritis/ Pragmatisme	Konstruktif	Dekonstruksi
Metode	Kuantitatif	Terutama Kuantitatif	Kuantitatif + Kualitatif	Kualitatif	Kualitatif
Logika	Deduktif	Terutama Deduktif	Deduktif + Induktif	Induktif	Induktif
Epistemologi	Memercayai kebenaran objektif. Orang yang mengetahui dan objek pengetahuan merupakan dualisme.	Dualisme yang termodifikasi. Temuan mungkin memiliki kebenaran objektif.	Titik pandang objektif dan subjektif	Titik pandang subjektif. Orang yang mengetahui dan objek pengetahuan tidak terpisah.	Partisipatoris dan emansipatoris.
Aksiologi	Penyelidikan adalah bebas penilaian	Penyelidikan melibatkan nilai, tetapi bisa terkontrol.	Nilai memainkan peran luas dalam penarikan kesimpulan.	Penelitian selalu bermuatan nilai.	Tidak bebas nilai, berpihak, bersifat praktis.
Ontologi	Realisme naif	Realisme transendental	Menerima realitas eksternal. Memilih penjelasan-penjelasan terbaik yang lebih memberikan manfaat.	Relativisme	Subjektif parsial dan terfragmentasi, sementara, terbuka untuk penafsiran lain.
Keterkaitan sebab musabab	Sebab kadang mendahului atau terjadi secara simultan dengan akibat	Ada sesuatu yang sah menurut hukum yang logis diantara fenomena sosial. Hal tersebut mungkin diketahui secara tidak sempurna. Sebab-sebab dapat diidentifikasi dalam bentuk kemungkinan yang selalu berubah.	Terdapat kemungkinan hubungan sebab-musabab, tetapi kita tidak akan pernah bisa membuktikannya.	Semua entitas terjadi secara simultan antara satu dengan lainnya. Mengenali sebab hanya dari akibatnya adalah mustahil.	Tidak dapat ditetapkan, dikendalikan, bersifat multifokus, tidak berpusat, dan lain-lain.

Sumber: Salim (2006), Lincoln dan Guba (2000), dengan penambahan oleh penulis

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB III

TEORI DALAM PENELITIAN ILMIAH

Setiap disiplin ilmu memiliki dan mengembangkan paradigmanya sendiri sebagai citra fundamental dari pokok permasalahan di dalam ilmu tersebut. Atas dasar citra fundamental itu, ilmuwan (*scientist*) mengembangkan sejumlah perangkat dasar untuk mengungkap hakikat ilmu atau menemukan kebenaran sekaligus mengembangkan cara untuk mendapatkannya. Secara filosofis, eksistensi suatu disiplin ilmu ditandai oleh adanya karakteristik tertentu yang berkaitan dengan dimensi ontologis, epistemologis, dan metodologis, seperti telah dijelaskan pada paparan sebelumnya. Seperti halnya kedudukan paradigma dalam suatu disiplin ilmu, dalam setiap penelitian ilmiah, kedudukan teori sangat penting, seperti yang dijelaskan oleh Cooper dan Schindler (2011), yaitu

“A theory is a set of systematically interrelated concepts, definition, and proposition that are advanced to explain and predict phenomena (fact)” (teori adalah seperangkat konsep, definisi, dan proposisi tersusun secara sistematis sehingga dapat digunakan untuk menjelaskan dan meramalkan fenomena).

Wiersma (dalam Sugiono, 2010), menyatakan, *“A theory is a generalization or series of generalization by which we attempt to explain*

some phenomena in a systematic manner” (teori adalah generalisasi atau kumpulan generalisasi yang dapat digunakan untuk menjelaskan berbagai fenomena secara sistematis).

Berdasarkan tiga definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa teori ialah seperangkat konsep, definisi, dan proposisi yang tersusun dan berhubungan secara sistematis sehingga dapat digunakan untuk menjelaskan (*explanation*), meramalkan, (*prediction*), dan mengendalikan (*control*) suatu gejala atau fenomena.

A. Kegunaan Teori dalam Penelitian

Setiap penelitian ilmiah memerlukan teori. Teori adalah alat dari ilmu (*tool of science*). Teori berguna membantu peneliti mempersempit fokus kajian, dijadikan kerangka kerja (*framework*) untuk mengklasifikasikan, menjelaskan, dan memaknai hubungan fakta-fakta, dan dapat digunakan menggeneralisasi suatu gejala serta memprediksi suatu fakta yang akan ditemukan atau suatu gejala yang akan terjadi. Di lain pihak, teori juga merupakan alat penolong dalam fungsi dan interaksinya dengan fakta. Dengan demikian, fakta juga mempunyai peran terhadap teori. Peran fakta terhadap teori antara lain sebagai berikut.

- 1) Fakta menolong memprakarsai teori.
- 2) Fakta memberi jalan dalam mengubah atau memformulasikan teori baru.
- 3) Fakta dapat membuat penolakan terhadap teori.
- 4) Fakta menukar fokus dan orientasi dari teori.
- 5) Fakta menerangkan dan memberi definisi kembali terhadap teori.

Cooper dan Schindler (2011) menyatakan bahwa kegunaan teori dalam penelitian adalah sebagai berikut.

- 1) *Theory narrows the range of fact we need to study.*
(Teori mempersempit jangkauan fakta yang perlu kita pelajari).
- 2) *Theory suggest which research approaches are likely to yield the greatest meaning.*

(Teori menyarankan pendekatan penelitian mana yang mungkin menghasilkan makna terbesar).

- 3) *Theory suggest a system for the research to impose on data to classify them in the most meaningful way.*

(Teori menyarankan sistem penelitian untuk memaksakan data untuk mengklasifikasikannya dengan cara yang paling berarti).

- 4) *Theory summarizes what is known about object of study and state the uniformities that the beyond immediate observation.*

(Teori merangkum apa yang diketahui tentang objek kajian dan menyatakan keseragaman yang berada di luar pengamatan langsung).

- 5) *Theory can be used to predict further fact that should be found.*

(Teori dapat digunakan untuk memprediksi fakta selanjutnya yang harus ditemukan).

Wiersma, (Sugiono, 2010) menyatakan

Basically, theory helped provide a framework by serving as the point of departure for pursuit of a research problems. The theory identifies the crucial factor. It provides a guide for systematizing and interrelating the various facets of research. However, beside providing the systematic view of the factors under study, the theory also may very well identify gaps, weak point, and inconsistencies that indicated the need for additional research. Also, the development of theory may light the way for continued research on the phenomena under study. Another function of theory is to provide one or more generalization that can be tested and used in practical applications and further research.

(Pada dasarnya, teori membantu menyediakan kerangka kerja dengan menjadi titik tolak untuk mengejar suatu masalah penelitian. Teori ini mengidentifikasi faktor krusial. Ini memberikan panduan untuk menyistematisasikan dan menghubungkan berbagai aspek penelitian. Namun, selain memberikan pandangan sistematis tentang faktor-faktor yang

diteliti, teori tersebut juga dapat dengan baik mengidentifikasi kesenjangan, titik lemah, dan inkonsistensi yang menunjukkan perlunya penelitian tambahan. Selain itu, perkembangan teori dapat membuka jalan bagi penelitian lanjutan atas fenomena yang diteliti. Fungsi lain dari teori adalah menyediakan satu atau lebih generalisasi yang dapat diuji dan digunakan dalam aplikasi praktis dan penelitian lebih lanjut.)

Hassan (1973) merumuskan bahwa teori mempunyai empat fungsi:

- 1) berfungsi menyimpulkan hubungan korelasi antara fakta-fakta sosial yang dapat mendorong proses berpikir induktif (sebagai generalisasi);
- 2) berfungsi sebagai pendorong proses berpikir deduktif yang bergerak dari abstrak ke alam fakta-fakta konkret (sebagai suatu kerangka pemikiran);
- 3) berfungsi untuk memberikan ramalan atau prediksi mengenai fakta-fakta yang terjadi; dan
- 4) berfungsi sebagai pengisi lowongan dalam pengetahuan.

Menurut Mouly, (dalam Sugiono, 2010, 84) ciri-ciri teori yang baik adalah sebagai berikut.

- 1) *A theoretical system must permit deduction which be tested empirically* (Sistem teoretis harus mengizinkan deduksi yang diuji secara empiris).
- 2) *A theory must be compatible both with observation and with previous validated theory* (sebuah teori harus sesuai, baik dengan hasil observasi maupun dengan teori yang telah divalidasi sebelumnya).
- 3) *Theories must be started in simple terms, that theory is best which explains the most in the simple's form* (Teori ilmiah harus dimulai dengan istilah yang sederhana, bahwa teori yang terbaik adalah yang paling banyak menjelaskan dalam bentuk yang sederhana).
- 4) *Scientific theories must be based on empirical fact and relationship* (Teori ilmiah harus didasarkan pada fakta dan hubungan empiris).

B. Tingkatan Teori

Numan, (Sugiono, 2010), menjelaskan terdapat tiga tingkatan teori (*level of theory*), yaitu *micro theory* (teori lingkup kecil), *meso theory or middle range theory* (tingkat menengah) dan *macro level theory* (Teori tingkat makro, yang jangkauan generalisasinya luas).

Micro level theory: small scale of time, space, or number of people. The concepts are usually not very abstract. Meso level theory or middle range attempts to link macro and micro level or operate at an intermediate level.

Teori tingkat mikro yang terkait dengan waktu, ruang, atau jumlah orang, jangkauan skalanya kecil dan terbatas. Konsep ini biasanya tidak terlalu abstrak. Contohnya, cara memenangkan sebuah permainan dalam aktivitas kelompok bermain tertentu.

Teori tingkat meso atau jangkauan menengah berupaya menghubungkan tingkat makro dan mikro atau beroperasi pada tingkat menengah. Contohnya adalah teori tentang sistem birokrasi, organisasi dan gerakan sosial, sistem politik pada masyarakat tertentu.

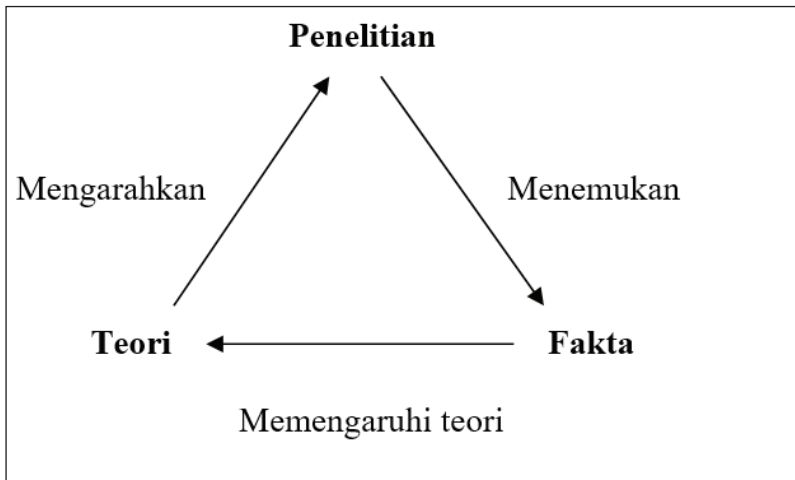
Macro level theory: concerning the operation of wide aggregates such as social institutions, entire culture system, and whole societies. It uses more concepts that are abstract.

Teori tingkat makro, yaitu tentang pengoperasian agregat atau hubungan-hubungan antara faktor-faktor yang kompleks yang memiliki tingkat abstraksi dan jangkauan generalisasi yang luas, seperti mengenai lembaga sosial, seluruh sistem budaya dalam masyarakat. Teori ini dalam generalisasinya menggunakan lebih banyak konsep yang abstrak.

Contohnya adalah teori evolusi manusia, fungsionalisme-struktural, modernisasi, globalisasi, kapitalisme, hubungan internasional, dan lain sebagainya.

Berdasarkan penjelasan tersebut dapat disimak bahwa hubungan antara teori dan fakta dalam penelitian ilmiah sangat kuat dan saling memengaruhi satu sama lain. Fungsi utama teori dalam penelitian ilmiah adalah untuk mengarahkan penelitian, dan tujuan penelitian

ilmiah adalah menemukan fakta. Fungsi fakta adalah membuktikan teori atau memengaruhi teori dalam arti bisa mengubah teori apabila teori itu tidak sesuai dengan fakta empiris. Dengan demikian, hubungan teori dan fakta dalam penelitian, bahwa teori tanpa fakta empiris adalah hampa, penelitian tanpa teori adalah buta dan tidak terarah. Skema hubungan ketiga elemen tersebut ditampilkan pada Gambar 3.1



Gambar 3.1 Skema Hubungan Teori dengan Fakta dalam Penelitian Ilmiah

BAB IV

KEBUDAYAAN

Dalam ilmu sosial-humaniora, *term* (terminology/frasa/kata) *kebudayaan* merupakan satu dari dua atau tiga kata yang paling kompleks dan rumit penggunaannya, baik sebagai definisi, konsep, teori, maupun sebagai objek studi. Rumitnya menafsirkan dan memahami kata tersebut disebabkan adanya keterlibatan prasangka (*apriory*) yang kuat dalam terminologi itu. Walaupun demikian, sebagian analis sepakat bahwa studi tentang fenomena budaya merupakan *concern* yang sangat penting bagi ilmu-ilmu sosial dan humaniora secara keseluruhan. Pada dasarnya, kehidupan sosial bukan sekadar persoalan objek dan kejadian peristiwa seperti kejadian-kejadian lainnya di alam ini, tapi merupakan persoalan tindakan dan ungkapan individu-individu yang penuh makna, yang konstruktif, diartikulasikan, dan diterima oleh individu dalam cara yang berbeda sebagai ucapan, simbol, teks dan artefak dalam konteks sosio-historisnya. Jadi, ada pemahaman yang luas dan keragaman konsep yang ditawarkan oleh disiplin yang berbeda mulai dari sosiologi, antropologi, hingga sejarah dan kritik sastra (Thompson, 2015, 173).

Pemahaman pertama berkenaan dengan apa yang tampak dalam diskusi tentang kebudayaan sebelumnya, terutama yang berlangsung di kalangan filsuf dan sejarawan Jerman selama abad ke-18 dan ke-19.

Dalam diskusi tersebut, istilah “budaya” secara umum digunakan untuk mengacu pada proses perkembangan intelektual dan spiritual, sebuah proses yang dalam hal itu berbeda dengan *civilization* ‘peradaban’, sebuah konsepsi klasik tentang kebudayaan. Dengan munculnya disiplin antropologi pada akhir abad ke-19, konsepsi klasik tersebut melahirkan konsepsi antropologi budaya yang bermacam-macam. Dua di antaranya adalah konsepsi deskriptif dan konsepsi simbolis.

Konsepsi deskriptif kebudayaan mengacu pada aturan nilai yang bervariasi, keyakinan, adat konvensi, kebiasaan, dan karakteristik praktis dari periode sosial dan sejarah tertentu. Konsepsi simbolis kebudayaan secara umum menyatakan bahwa kebudayaan adalah bentuk makna yang mewujudkan dalam bentuk simbol, termasuk tindakan, ucapan dan objek-objek makna yang beraneka ragam, yang melalui hal tersebut individu berkomunikasi dengan yang lain dan menunjukkan pengalaman, konsepsi dan keyakinannya. Menurut Geertz (1973), analisis budaya pertama dan terutama adalah menjelaskan bentuk-bentuk makna dan menjelaskan secara interpretatif makna yang terkandung dalam bentuk-bentuk simbol tersebut. Dengan melihat cara yang seperti itu, analisis fenomena budaya menjadi aktivitas yang sangat berbeda dari yang tersirat dalam konsepsi deskriptif yang terkait dengan asumsi mengenai analisis ilmiah dan klasifikasi serta mengenai perubahan evolusioner dan interdependensi fungsional.

Dalam pemahaman Geertz (1973), studi budaya merupakan aktivitas yang lebih mirip dengan interpretasi terhadap sebuah teks daripada mengklasifikasikan flora dan fauna, sebagaimana dikonsepsikan Tylor. Hal yang dibutuhkan bukanlah sikap seorang analis yang berupaya mengklasifikasikan dan mengualifikasikannya, tapi lebih pada kepekaan seorang penafsir dalam upayanya mengamati bentuk-bentuk makna, membedakan masing-masing corak pemahaman, dan membangun rasionalisasi tentang pandangan hidup (*way of life*) yang dianggap bermakna bagi orang yang memilikinya (Geertz, 1973; Thompson, 2015, 185). Konsepsi simbolis ini mengubah perhatiannya dengan memfokuskan pada simbolisme dalam fenomena budaya yang

berdasarkan konsep ini adalah fenomena simbol. Studi kebudayaan secara esensial memperhatikan interpretasi simbol dan tindakan simbolis.

Konsepsi simbol merupakan titik permulaan yang memadai untuk mengembangkan pendekatan yang konstruktif bagi studi fenomena budaya dalam antropologi yang salah satunya dikembangkan oleh Clifford Geertz. Pendekatan simbolis Geertz belakangan dikritik karena ia kurang memperhatikan struktur relasi sosial dan kekuasaan, yang di dalamnya simbol dan tindakan simbolis selalu tertanam (Saiffudin, 2005; Thompson, 2015). Atas kelemahan itu, Thompson kemudian merumuskan apa yang disebut konsepsi struktur sosial, yakni fenomena budaya dapat dipahami sebagai bentuk simbol dalam konteks terstruktur, dan analisis budaya dapat dimunculkan sebagai studi tentang pembentukan makna dan kontekstualisasi sosial bentuk simbol. Dengan demikian, analisis kebudayaan dapat diuraikan sebagai studi tentang bentuk-bentuk simbol dan kaitannya dengan konteks dan proses yang terstruktur secara historis dan sosial tertentu yang di dalamnya bentuk-bentuk simbol itu diproduksi, ditransmisikan dan diterima. Pendek kata, analisis kebudayaan adalah studi tentang konstruksi makna dan kontekstualisasi bentuk-bentuk simbol.

Menelusuri perkembangan konsepsi kebudayaan, pada awalnya, secara antropologis, “*culture*” dekat pengertiannya dengan kata “kultivasi” (*cultivation*), yaitu pemeliharaan ternak, hasil bumi dan upacara-upacara religius (yang darinya diturunkan istilah kultus atau *cult*). Sejak abad ke-16 hingga ke-19, istilah ini mulai diterapkan secara luas untuk pengembangan akal budi manusia individu dan sikap-perilaku pribadi lewat pembelajaran. Selama periode panjang ini pula, istilah budaya diterapkan untuk entitas yang lebih luas, yaitu kehidupan masyarakat sebagai keseluruhan dan merupakan padanan dari kata peradaban (*civilization*), sebagaimana yang termuat dalam buku Antropologi Sir Edward B. Tylor, yang berjudul *Primitive Culture* (1871). Awal abad ke-20, definisi teori kebudayaan dipandang sebagai aspek superorganik dari kehidupan manusia yang tidak dapat direduksi pada aspek biologi dan psikologis manusia (Lewellen, 2002, 49).

Hampir semuanya adalah budaya: bahasa, seni, mitologi, ritual, dan klasifikasi warna dalam masyarakat. Alfred Kroeber menolak pandangan tentang kebudayaan sebagai sistem ide dan sistem nilai yang bermakna secara simbolis dipisahkan dari perilaku, sekalipun perilaku itu mungkin merupakan fakta budaya, tetapi perilaku bukan budaya itu sendiri. Neo-evolusionis dan ahli ekologi budaya yang memandang budaya sebagai strategi adaptif sedikit penganutnya daripada kategori budaya dari Alfred Kroeber tersebut.

Namun, seiring dengan kebangkitan romantisme selama revolusi industri, budaya juga mulai dipakai untuk menggambarkan perkembangan kerohanian yang dikontraskan dengan perubahan material dan infrastruktur yang selanjutnya memengaruhi pemaknaan atas budaya dan melahirkan istilah-istilah yang bersifat ideologis dan bermakna hegemonik seperti “budaya rakyat” (*popular/folk culture*) yang dihadapkan dengan budaya nasional (*national culture*), budaya tinggi/unggul dengan budaya jalanan, barat-timur, budaya modern dengan primitif, pusat dengan pinggiran, dan sebagainya. Baru-baru ini, ada kecenderungan untuk melihat budaya sebagai sistem kognitif dan simbolis, sebagai sistem makna. Bourdieu (1977) menjelaskan budaya sebagai sejenis *habitus*, suatu internalisasi yang tidak disadari dari struktur objektif masyarakat yang membatasi tindakan dalam batas-batas yang sempit. Konsep Bourdieu ini menggantikan konsep budaya yang berkembang dari pemikiran sarjana Amerika. Menurut Kearney dalam Lewellen (2002, 49). Budaya yang dipahami seperti itu melibatkan kontestasi kekuasaan yang konstan antara individu dan lingkungan sosial mereka.

Williams (1983) dan Crehan (2002) dalam kajian kritisnya terhadap pemikiran kebudayaan mengelompokkan penggunaan istilah budaya ke dalam tiga arus besar pemikiran, yaitu 1) mengacu pada perkembangan intelektual, spiritual, dan estetis dari individu, sebuah kelompok atau masyarakat; 2) mengacu pada khazanah kegiatan intelektual dan artistik sekaligus produk-produk yang dihasilkan dalam bentuk (film, benda seni, dan teater), yang dalam konteks ini budaya diartikan sebagai seni (*the arts*); dan 3) mengacu pada keseluruhan

cara hidup, berkegiatan, keyakinan-keyakinan, dan adat kebiasaan sejumlah orang, sebuah kelompok atau masyarakat (*way of life*).

Kompleksitas dan beragamnya konsepsi dan makna kebudayaan yang berkembang sejalan dengan perkembangan disiplin ini, mendorong dua antropolog Amerika, yakni A.L. Kroeber dan Clyde Kluckhoh, melakukan studi literatur untuk memetakan definisi-definisi kebudayaan, yang berkembang yang kemudian dimuat dalam esai berjudul “*Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*” (1952). Dari hasil pemetaan itu, tercatat lebih dari 160 definisi tentang kebudayaan dan terdapat paling tidak enam pokok pemahaman mengenai kebudayaan, yaitu deskriptif, historis, normatif, psikologi, struktural dan simbolis, serta genetis yang dijelaskan sebagai berikut.

- 1) Definisi deskriptif: cenderung melihat budaya sebagai totalitas komprehensif yang menyusun keseluruhan hidup sosial sekaligus menunjukkan sejumlah ranah yang membentuk budaya.
- 2) Definisi historis: cenderung melihat budaya sebagai warisan yang dialih-turunkan dari generasi satu ke generasi berikutnya.
- 3) Definisi normatif: bisa mengambil dua bentuk. Pertama, budaya adalah aturan atau jalan hidup yang membentuk pola-pola perilaku dan tindakan yang konkret. Kedua, menekankan peran/fungsi gugus nilai tanpa mengacu pada perilaku.
- 4) Definisi psikologis: cenderung memberi tekanan pada peran budaya sebagai peranti pemecahan masalah yang membuat orang bisa berkomunikasi, belajar, atau memenuhi kebutuhan material maupun emosional.
- 5) Definisi struktural: merujuk pada hubungan atau keterkaitan antara aspek-aspek yang terpisah dari budaya sekaligus menyoroti fakta bahwa budaya adalah abstraksi yang berbeda dari perilaku konkret.
- 6) Definisi genetis: melihat asal-usul bagaimana budaya itu bisa eksis atau tetap bertahan. Definisi ini cenderung melihat budaya lahir dari interaksi antarmanusia dan tetap bisa bertahan karena ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Keseluruhan arus besar pemikiran kebudayaan yang telah diidentifikasi oleh Kroeber tersebut masih dipakai sampai sekarang. Namun, belakangan ini, pemahaman dan penafsiran terhadap kebudayaan mengalami sejumlah pergeseran akibat adanya integrasi masyarakat ke suatu tatanan global. Kebudayaan kemudian tidak lagi terikat pada batas-batas fisik yang kaku yang disebabkan oleh ikatan ruang yang deterministik (Appadurai, 1990, 2005, Featherstone, 1997, Abdullah, 2006). Terintegrasinya masyarakat ke suatu sistem global mengakibatkan mencairnya batas-batas dan pemaknaan atas ruang sosial-budaya (*boundedless*) transformasi sosial yang luas dalam seluruh sendi kehidupan masyarakat.

Sehubungan dengan luasnya perubahan sistem dunia akibat globalisasi, dua antropolog di antaranya, Roger Keesing dan Raymond Williams (Crehan, 2002), mencoba memberikan catatan kritis terhadap kumpulan definisi fundamental kebudayaan yang berkembang sebelumnya yang memandang kebudayaan sebagai “suatu cara hidup” (*a way of life*), dan kebudayaan sebagai peradaban (*civilization*). Roger Keesing dalam artikelnya yang berjudul “*Theories of Culture*” dan “*Current Theories of Culture in Anthropology*”, yang dimuat dalam *Annual Review of Anthropology Survey* (1974), menyatakan bahwa terdapat banyak perbedaan dan persilangan dalam pemikiran tentang kebudayaan. Pemikiran tersebut meliputi empat tipe yang luas, yakni

- 1) kebudayaan sebagai sistem adaptasi,
- 2) kebudayaan sebagai sistem kognisi/pengetahuan,
- 3) kebudayaan sebagai sistem struktur, dan
- 4) kebudayaan sebagai sistem simbolis.

Tanggapan akedemis terhadap pemikiran tersebut ada yang pro dan ada yang kontra. Para antropolog yang dianggap sejalan dengan empat arus utama pemikiran ini, adalah Marvin Harris, David Schneider, Claude Levi-Straus, dan Clifford Geertz. Di pihak lain, dalam pandangan pascamodernisme dan *cultural studies*, kebudayaan adalah wacana dan kekuasaan. Menurut pandangan Foucault, kebudayaan melibatkan pertarungan kekuasaan yang konstan antara individu-individu dan lingkungan sosial mereka.

A. Definisi dan Konsepsi Kebudayaan

Terdapat keragaman definisi konsep dan teori tentang kebudayaan sehingga kita tidak mungkin membuat suatu generalisasi. Walaupun demikian, dalam pembahasan ini dipandang perlu untuk disajikan beberapa definisi konsep kebudayaan yang pernah dan sering dijadikan acuan ketika kita mendiskusikannya. Dalam pembahasan tentang kebudayaan, pada buku ini akan dijabarkan empat definisi kebudayaan yang dirumuskan oleh tokoh-tokoh antropologi dan *cultural studies*.

1. Sir Edward Bennet Tylor

Definisi klasik kebudayaan yang dirumuskan oleh Tylor yang termuat dalam buku *Primitive Culture* (1971), yakni “*Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, culture as that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom and any other capabilities and habit acquired by man as a member of society*”. Kebudayaan atau peradaban, diambil dari pemahaman etnografinya yang luas, yaitu keseluruhan aktivitas manusia yang bersifat kompleks yang memuat pengetahuan, keyakinan, seni, moral, hukum, kebiasaan serta kemampuan dan kebiasaan lainnya yang dimiliki manusia sebagai bagian anggota suatu masyarakat. Kondisi kebudayaan di kalangan masyarakat yang beraneka ragam—sepanjang dapat diteliti berdasarkan prinsip umum—merupakan subjek yang sesuai untuk dilakukan studi tentang hukum-hukum pemikiran dan tindakan manusia.

Definisi kebudayaan Tylor tersebut memuat elemen-elemen kunci tentang konsepsi deskriptif kebudayaan. Berdasarkan konsepsi tersebut, kebudayaan dapat dilihat sebagai susunan yang saling berkelindan antara keyakinan, kebiasaan, hukum, bentuk-bentuk pengetahuan, seni, dan lain-lain yang dimiliki individu-individu sebagai anggota suatu masyarakat serta yang dapat dipelajari secara ilmiah. Keyakinan dan kebiasaan selanjutnya membentuk “keseluruhan yang kompleks”, yang kemudian menjadi karakteristik masyarakat tertentu dan membedakannya dari anggota masyarakat yang lain yang hidup dalam rentang ruang dan waktu yang berbeda. Salah satu tugas studi kebudayaan, menurut pemahaman Tylor, adalah membedah keseluruhan

tersebut menjadi bagian-bagian kecil kemudian mengklasifikasinya dan membandingkannya secara sistematis. Tugas ini sama dengan yang dilakukan oleh ahli tumbuh-tumbuhan dan ahli hewan, seperti halnya katalog yang memuat seluruh jenis tumbuh-tumbuhan dan binatang dari suatu wilayah yang mencerminkan jenis flora dan fauna yang dimiliki, demikian juga daftar dari seluruh *item* kehidupan masyarakat secara umum mencerminkan keseluruhan dari apa yang disebut kebudayaan.

Berangkat dari pernyataan tersebut, jelas bahwa pendekatan Tylor melingkupi serangkaian asumsi metodologis tentang bagaimana kebudayaan itu harus dipelajari. Asumsi tersebut menjadikan kebudayaan sebagai objek penelitian yang sistematis dan ilmiah; menggunakan cara kerja atau paradigma yang digunakan dalam disiplin ilmu-ilmu alamiah yang positivistik. Asumsi tersebut menghasilkan apa yang kita sebut sebagai “proses pengilmiahan konsep kebudayaan” (*scientization of the concept of culture*) (Thompson, 2015, 180).

2. Koentjaraningrat

Menurut Koentjaraningrat (1980), kebudayaan adalah keseluruhan gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia yang dijadikan milik bersama melalui proses belajar. Kebudayaan terdiri atas tiga wujud, yaitu sebagai berikut.

- 1) Wujud ide-ide, gagasan-gagasan yang bersifat abstrak yang berada di benak atau kepala sebagian besar anggota masyarakat, berupa nilai-nilai, norma-norma, aturan-aturan, dan hukum. Ini sering disebut sistem nilai budaya (*culture system*).
- 2) Wujud tindakan, berupa interaksi antarindividu sebagai anggota masyarakat dari waktu ke waktu berdasarkan kebudayaan atau tata nilai yang dianut, ini sering disebut sistem sosial (*social system*).
- 3) Wujud benda-benda fisik, terdiri atas benda-benda produk manusia, dari yang bentuknya kecil dan sederhana hingga yang besar dan kompleks sifatnya, ini disebut artefak. Koentjaraningrat juga menjelaskan tentang unsur-unsur kebudayaan yang bersifat

universal yang dapat dijumpai di hampir seluruh kebudayaan di dunia yang terdiri dari tujuh unsur kebudayaan:

- a) sistem teknologi,
- b) sistem bahasa,
- c) sistem mata pencaharian hidup,
- d) sistem pengetahuan,
- e) sistem organisasi sosial,
- f) sistem kesenian, dan
- g) sistem religi.

Lebih lanjut juga ditegaskan, bahwa setiap unsur dari tujuh kebudayaan universal tersebut memiliki tiga wujud kebudayaan sebagai satuan ide-ide/gagasan, tindakan dan perwujudan benda-benda budaya (artefak budaya). Konsepsi kebudayaan seperti itu mengisyaratkan bahwa kebudayaan dipandang secara positivistik sebagai produk yang sudah jadi, sebagai gejala fisika sosial dengan pemaknaan yang bersifat stabil dan objektif, karena tindakan sosial atau pola perilaku individu-individu dalam kelompok tersebut dianggap sebagai representasi dari budaya yang dianutnya. Contoh pola perilaku yang dimaksud adalah sistem interaksi yang sudah dimantapkan, bahkan dilembagakan; dan kebudayaan material yang diperhatikan adalah benda-benda fisik yang sudah jadi.

3. Clifford Geertz

Clifford Geertz, dalam esai “Thick Description”, *The Interpretation of Culture* yang diterbitkan pertama tahun 1973-an, menyatakan bahwa seluruh ahli antropologi sepakat dan menerima bahwa kebudayaan adalah satu konsep sentral dalam keseluruhan sejarah munculnya disiplin ilmu ini. Namun, dalam waktu bersamaan, kebudayaan didefinisikan, dimaknai, dan digunakan oleh para antropolog dan ilmu sosial lain sebagai paradigma dalam studi kebudayaan. Di samping menunjukkan variasi yang sangat luas, ia juga mengandung elemen-elemen yang kontradiktif dan konflikual (Keesing, 1974; Crehan, 2002).

Geertz (1973) dalam bukunya, *The Interpretation of Culture*, memaparkan tentang kebudayaan,

“Culture denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and their attitudes toward life ... culture is an ordered system of meaning and symbols, in terms of which sosial interaction takes place”. Culture is a set of shared ideals, values, and standards of behaviour, it is the common denominator that makes the actions of individual intelligible to the group.”

(Kebudayaan menunjukkan pola makna yang ditransmisikan secara historis yang diwujudkan dalam simbol, suatu sistem yang mewarisi konsepsi yang dinyatakan dalam bentuk simbol yang dengannya manusia berkomunikasi, melestarikan, dan mengembangkan pengetahuannya tentang dan sikapnya terhadap kehidupan ... budaya adalah sistem makna dan simbol yang teratur, dalam hal mana interaksi sosial terjadi”. Budaya adalah seperangkat cita-cita bersama, nilai-nilai, dan standar perilaku, itu adalah denominator umum yang membuat tindakan individu dapat dipahami oleh kelompok.).

Selanjutnya, oleh karena mereka umumnya membagi kebudayaan (*common shared*) dalam perasaan dan makna-makna di antara anggota masyarakat, maka orang-orang dapat mengevaluasi dan memprediksi tindakan satu dengan yang lain dalam mengisi dan bereaksi terhadap sesuatu yang terjadi di lingkungannya. Dengan demikian, kebudayaan dalam perspektif ini dipahami sebagai jaring-jaring pola makna (*webs of meaning*) yang diwarisi secara generik dan historis bergenerasi dalam wujud sistem pengetahuan, sistem nilai, dan sistem simbol.

Kebudayaan sebagai sistem pengetahuan terdiri atas konsepsi, persepsi, dan kepercayaan yang dimiliki dan diwarisi oleh anggota masyarakatnya yang berfungsi sebagai pola bagi kelakuan (*pattern for*). Kebudayaan sebagai sistem nilai terdiri atas sesuatu yang di-

anggap baik atau buruk, wajar-tidak wajar, sehat-sakit, boleh-tidak boleh dilakukan dan sebagainya, yang berfungsi evaluatif terhadap tindakan individu (*pattern of*) dalam kehidupan sosialnya. Sementara itu, kebudayaan sebagai sistem simbol terdiri atas tanda-tanda fisik maupun nonfisik berupa objek, kejadian, bunyi bicara, atau bentuk-bentuk tulisan yang diberi makna oleh pendukung budaya tersebut. Sistem simbol ini berfungsi menengahi atau menjembatani hubungan antara sistem pengetahuan dan sistem nilai sehingga ia bersifat publik, sekaligus berfungsi sebagai media komunikatif dalam adaptasinya dengan lingkungan, baik fisik maupun budayanya.

Dalam konsepsi ini, maka kebudayaan dianggap sebagai produk yang sudah jadi dan terbagi (*shared*) begitu saja sejak awal/dari sananya (*given from the beginning*) sebagai miliknya. Implikasinya, kebudayaanlah yang dianggap membentuk orang-orang yang hidup di dalam masyarakat sehingga kebiasaan serta kepribadian partisipan bergantung pada esensi kebudayaan itu yang dianggap selesai dan tetap. Dalam pemahaman ini, kebudayaan cenderung dipandang dengan cara yang relatif apolitis, bias konflik kepentingan dan kekuasaan sehingga paham kebudayaan seperti ini dianggap masih bersifat esensialis dan statis.

4. Raymond Williams

Williams (1983) dalam kajian kritisnya terhadap pemikiran kebudayaan mengelompokkan penggunaan istilah budaya ke dalam tiga arus besar pemikiran, yaitu

- 1) mengacu pada perkembangan intelektual, spiritual, dan estetis dari individu, sebuah kelompok atau masyarakat;
- 2) mengacu pada khazanah kegiatan intelektual dan artistik sekaligus produk-produk yang dihasilkan dalam berbagai bentuk (film, benda seni, dan teater), yang dalam konteks ini budaya diartikan sebagai seni (*the arts*); dan
- 3) mengacu pada keseluruhan cara hidup, berkegiatan, keyakinan-keyakinan, dan adat kebiasaan sejumlah orang, sebuah kelompok, atau masyarakat.

Menurut Williams, kebudayaan adalah keseluruhan cara hidup, praktik dan pemaknaan kehidupan sehari-hari sejumlah orang, sebuah kelompok, atau masyarakat. Dalam pandangan teoretikus pascamodern, kebudayaan diinterpretasikan sebagai suatu proses negosiasi makna. Kebudayaan adalah konstruksi kognitif dari orang-orang dan waktu yang berbeda-beda. Para Foucaultian menginterpretasikan kebudayaan sebagai “wacana atau diskursus kekuasaan”, termasuk kontestasi konstan dari kekuasaan antara individu-individu dan sosial mereka. Menyimak terminologi kebudayaan seperti ini dapat diartikan bahwa pandangan mereka bersifat antiesensialis. Pascamodernis cenderung memandang kebudayaan sebagai suatu konstruksi dari peneliti (*observer*) tanpa objek referensi yang nyata.

B. Ikhtisar Konsepsi Kebudayaan

Berdasarkan konsepsi kebudayaan yang dijabarkan tersebut dapat dipahami bahwa terdapat dua arus besar pemikiran mengenai kebudayaan, yakni kebudayaan sebagai totalitas sistem yang terdiri atas sistem pengetahuan, kepercayaan, nilai, norma, sistem tindakan, dan artefak/atau budaya fisik yang diwarisi dan dijadikan milik bersama oleh kelompok masyarakat. Di sini, kebudayaan dipandang sebagai sesuatu produk sudah jadi yang bersifat generik (*given*) atau esensialis. Di pihak lain, teoretikus pascamodern menginterpretasikan kebudayaan sebagai suatu proses negosiasi makna, sebagai proses terhadap cara hidup dan praktik pemaknaan kehidupan sehari-hari orang-orang atau sebuah kelompok yang berbeda-beda. Di sini, kebudayaan dipandang sebagai sesuatu yang bersifat konstruktif, terbuka, dan diferensiatif.

Cara mengamati kebudayaan sebagai proses seperti itu mengandaikan adanya kontinuitas perkembangan, kebangkitan, dan keruntuhan atau kepunahan suatu kebudayaan. Untuk itu, ada dua kebutuhan asasi kebudayaan. Di satu pihak, setiap kebudayaan mempunyai kebutuhan untuk menentang perubahan dan mempertahankan identitas; dan di pihak lainnya, kebudayaan mempunyai kebutuhan dalam berbagai tingkatannya untuk menerima perubahan dan mengembangkan identitasnya lebih lanjut. Dalam arus pemikiran ini,

kebudayaan akan terus berproses dan mengalami perubahan dalam tiga tingkat wujudnya, yakni pada sistem pengetahuan, kepercayaan, sistem nilai atau tindakan berpola dan benda-benda. Perubahan tiap tingkatan itu berhubungan secara dialektika dan sibernetika, baik mulai dari tingkatan yang abstrak ke konkret maupun sebaliknya.

Dipandang dari sudut kebudayaan sebagai sistem pengetahuan dari sistem makna (*system of meaning*), maka yang terjadi adalah penerimaan suatu kerangka makna atau pengetahuan baru, penolakan kerangka lama, dan penerimaan kerangka yang baru. Yang berubah di sini adalah sistem kognisi, yang bergerak dari orientasi menuju disorientasi. Dipandang dari sudut nilai, yang terjadi dalam proses tersebut adalah penerimaan nilai-nilai, penolakan nilai-nilai yang dianut sebelumnya, dan penerimaan nilai-nilai baru. Yang berlangsung di sini adalah gerak dari integrasi, melalui disintegrasi menuju reintegrasi. Dari sudut budaya fisik, proses perkembangan dan pergantian teknologi dan peralatan hidup berlangsung silih berganti yang kemudian memengaruhi sistem nilai maupun pengetahuan budaya tersebut.

Hakikat kebudayaan merupakan pola tingkah laku yang dimiliki individu-individu atau kelompok manusia yang tidak dibawa dari sejak lahir, tetapi dipelajari secara bertahap dari masa kanak-kanak hingga dewasa. Menurut Koentjaraningrat terdapat tiga konsepsi tingkatan proses belajar kebudayaan, yakni internalisasi, sosialisasi, dan enkulturasi.

Internalisasi adalah proses belajar kebudayaan atau tata nilai tindakan individu-individu pada sistem kepribadian yang berlangsung di lingkungan keluarga yang menyangkut tentang kebutuhan-kebutuhan, sikap-sikap dan motivasi-motivasi untuk mendapatkan kepuasan atau keuntungan.

Sosialisasi adalah proses belajar kebudayaan atau tata nilai, aturan-aturan dan hukum yang berlangsung dalam lingkungan sistem sosial yang lebih luas, menyangkut tentang hal-hal yang boleh dan tidak boleh, patut dan tidak patut dilakukan, dalam kehidupan bermasyarakat.

Enkulturası adalah proses belajar kebudayaan di tingkat sistem budaya yang menyangkut tentang orientasi tata nilai-nilai (*word view*) yang dianggap paling berharga dalam kehidupan bermasyarakat. Misalnya, dalam budaya Indonesia, orientasi nilai pada kepentingan kelompok lebih menonjol daripada budaya Barat (orang Eropa) yang lebih berorientasi individual.

BAB V

TEORI FENOMENOLOGI

Istilah “fenomenologi” pertama kali diperkenalkan oleh Immanuel Kant (1724–1804) untuk membedakan antara “fenomena” (apa yang mengemuka dalam persepsi kita) dan “nomena” (sesuatu yang berada dalam dirinya sendiri). Fenomenologi berasal dari bahasa Yunani, *phainomenon* (*phainonei* yang secara harfiah berarti “gejala” atau apa yang telah menampakkan diri sehingga nyata bagi kita), dan *logos* (berarti akal budi, belakangan diartikan sebagai ilmu/metode ilmiah). Fenomenologi adalah ilmu tentang apa yang menampakkan diri dalam pengalaman subjek. Tidak ada penampakan yang tidak dialami individu sehingga fenomenologi menepis semua asumsi yang mengabaikan pengalaman konkret manusia, bahwa kebenaran diberikan oleh pengalaman itu sendiri.

Fenomenologi sebagai metode ilmiah, merupakan cabang dari aliran filsafat eksistensial. Fenomenologi, dalam filsafat dirintis oleh Edmund Husserl (1859–1938) dengan mengajukan metode dan semboyan yang disebut *epoche* dan *zurück zu den sachen selbst* (kembali ke hal-hal itu sendiri). *Epoche*, yaitu penundaan semua asumsi tentang kenyataan demi memunculkan esensi. Metode ini sekaligus menolak asumsi naturalisme bahwa yang benar adalah yang objektif, juga menolak psikologisme bahwa yang benar itu adalah subjektif, mencoba

mendamaikan objektivitas dan subjektifitas dengan sebuah kalimat “dunia adalah produk kesadaran” (Campbell, 1997; Ritzer, 2003). Pengalaman manusia adalah pengalaman intersubjektif sehingga dunia manusia adalah dunia intersubjektif atau dunia yang dihayati bersama (*shared world*). *Zurück zu den sachen selbst* (kembali ke hal-hal itu sendiri), menegaskan, kalau kita ingin memahami sebuah fenomena misalnya “konversi agama” atau fenomena apa pun, jangan puas hanya mempelajari pendapat orang tentang “itu” atau memahaminya berdasarkan teori-teori (*theology*), tetapi kembalilah kepada subjek-subjek yang melakukan konversi secara langsung. Artinya, dalam memahami sesuatu, fenomenologi menghendaki keaslian (dasariah), bukan kesemuan dan kepalsuan sebab tindakan manusia bermakna apabila dilakukan dengan sadar. Kesadaran selalu terarah menuju penyelesaian sebuah tindakan yang diproyeksikan subjek pelaku dalam pikiran reflektifnya. Pendekatan ini menekankan bahwa hubungan antara persepsi dan objeknya tidak bersifat pasif karena kesadaran manusia secara aktif telah menyusun objek-objek pengalamannya. Pendekatan fenomenologi memfokuskan perhatian pada persoalan bagaimana warga masyarakat menyusun (ulang) dunia hidup sehari-hari (*lebenswelt*), yakni dunia pengalaman yang “apa adanya” (*taken for granted*), yang diproduksi dan dialami oleh segenap warganya. Di dalam pandangan ini, unsur subjektivitas menempati posisi yang penting karena bersangkutan dengan bagaimana objek-objek sosial mendapatkan maknanya atau bagaimana warga dunia-hidup itu sendiri secara interpretatif menciptakan realitas yang dapat dikenali dan dipahami. Perhatian terhadap dunia-hidup ini, pada gilirannya, mengarahkan penyelidikan fenomenologis pada seluk-beluk pengetahuan “akal-sehat” (*common sense*) dan penalaran praktis yang dimanfaatkan oleh para warga dunia-hidup tersebut untuk mengobjektivasi pelbagai bentuk kehidupan sosial. Bagi pendekatan fenomenologis sosial, kebudayaan bukanlah fenomena material itu sendiri, melainkan organisasi kognitif dari fenomena-fenomena tersebut. Kebudayaan adalah model-model pengetahuan (seperangkat prinsip untuk menciptakan semacam peta dan navigasi) yang dimiliki dan dipergunakan untuk mempersepsikan, menghubungkan, menaf-

sirkan pengalaman, dan memandu segala aktivitas individu di dalam kehidupan sehari-hari (Spradley, 1980, 5, 214).

Fenomenologis berpandangan bahwa “sesuatu atau kejadian tidak memiliki makna sendiri”. Gejala itu hanya memiliki makna apabila manusia menjadikannya bermakna. Fenomenologis juga mengemukakan bahwa para anggota masyarakat yang hidup di dunia yang diciptakan penuh makna itu, untuk dapat hidup, maka makna benar-benar harus menjadi milik bersama (*shared meaning*). Hal ini terjadi karena mereka menginterpretasikan realitas dengan cara yang masuk akal. Pengetahuan ini menjejawantah dalam bahasa. Karena kesadaran manusia di dalam memaknai pengalamannya niscaya membutuhkan perangkat-perangkat aplikasi penafsiran yang bersifat kategorial atau tipifikasi terhadap ciri-ciri konkret suatu situasi, fenomenologi memandang bahasa menduduki posisi sentral sebagai sarana yang mentransmisikan tipifikasi-tipifikasi dan makna-makna. Dengan kata lain, bahasa merupakan suatu kendala yang bersifat konstitutif bagi realitas sehari-hari. Melalui bahasa, kita mempunyai banyak sekali pengetahuan tentang dunia, pengetahuan yang kita miliki begitu saja, dan bersama orang lain yang menggunakan bahasa yang sama. Kita sebenarnya mengalami sejumlah kecil saja yang kita ketahui. Sedangkan sebagai besar pengetahuan yang dimiliki bersama dengan orang lain, adalah perasaan (*sense*) yang kita miliki bersama orang lain. Simpul-simpul alur penalaran fenomenologis seperti ini akhirnya membuahkan suatu orientasi metodologis yang penting bagi pendekatan di dalam ilmu-ilmu sosial yang makin peka akan hubungan yang erat antara penggunaan bahasa dan objek-objek pengalaman.

Fenomenologi Schutz tidak bisa lepas dari fenomenologi Husserlian dan pemikiran Max Weber tentang definisi sosial (Campbell, 1997). Dalam eksemplar teorinya, Weber menekankan pentingnya penafsiran (*interpretation*) dan pemahaman (*understanding, verstehen*) terhadap tindakan individu dalam interaksi sosial. Menurut Schutz, bahwa tindakan individu akan menjadi tindakan sosial apabila individu memberikan makna terhadap tindakannya dan individu yang lain

juga memahami tindakan itu sebagai tindakan bersama yang penuh arti (*meaningful action*). Dengan demikian, pemahaman intersubjektif atas tindakan menentukan kelangsungan proses interaksi sosial dan tindakan manusia bermakna apabila dilakukan dengan kesadaran.

Edmund Husserl dalam Ritzer (2003), tertarik dengan kajian keilmuan struktur dasar kesadaran manusia (Ritzer, 2003, 50). Dia berkomitmen untuk menembus pelbagai lapisan yang dibangun oleh aktor dalam dunia nyata untuk mendapatkan struktur kesadaran esensi. Namun, upaya ini tidaklah gampang meskipun aktor selalu terlibat dalam proses penataan dunia yang sangat kompleks dan aktif, mereka acapkali ceroboh bahwa mereka sedang menata dunia; oleh karena itu, mereka tidak mempersanyakannya. Bagi Husserl, ini merupakan tesis umum dari “pandangan natural”. Bagi aktor, dunia sosial diatur secara “natural”, tidak diatur oleh mereka. Jadi, pandangan natural, atau “perilaku natural” merupakan arah untuk menemukan proses intensional. Tujuan akhir Husserl adalah menyelidiki secara cermat semua lapisan kesadaran guna melihat sifat dasar “ego transendental” dalam semua bentuk/lapisan kemurnian.

Ide ego transendental merefleksikan ketertarikan Husserl pada dasar dan sifat tetap kesadaran manusia. Baginya, ego transendental bukan sesuatu atau tempat, hanya sebuah proses, dan ia tidak memiliki konsepsi kesadaran yang mentalistik, metafisik. Kesadaran tidak ditemukan dalam kepala aktor tetapi dalam hubungan antara aktor dan objek di dunia ini. Husserl mengekspresikan ini dalam gagasan intensionalitasnya (Ritzer, 2003, 51). Menurut dia, kesadaran (*consciousness*) adalah kesadaran tetap akan sesuatu atau beberapa objek. Kesadaran ditemukan dalam hubungan ini, kesadaran bukanlah interior bagi aktor, melainkan hubungan. Lebih jauh, makna tidak melekat dalam kesadaran atau dalam objek, tetapi melekat dalam hubungan aktor terhadap objek. Konsepsi kesadaran sebagai sebuah proses yang memberikan makna pada objek merupakan inti fenomenologi. Husserlian–humanism yang berfokus pada objek dan esensialisme (ego transendental) diserang/dikritik oleh strukturalisme dan pascastrukturalisme.

Dalam fenomenologi Schutz, (Campbell 1997), dia membagi dua jenis motif tindakan, yaitu motif “supaya” (*in order to motive*) dan motif “karena” (*because motive*). Motif “supaya” adalah keterarahan praktis yang berorientasi ke masa depan dan harapan-harapan dunia kehidupan sehari-hari. Motif ini memberikan kebebasan lebih besar pada subjek untuk menentukan tindakan sosialnya. Sebaliknya, motif “karena” muncul dalam konteks memaknai kembali kegiatan-kegiatan sendiri atau kegiatan-kegiatan orang lain. Manusia menyeleksi beberapa ciri situasi yang kemudian dijadikan alasan dalam bertindak sehingga cenderung bersifat deterministik.

Menurut Schutz (Campbell, 1997), kesadaran individu tentang kehidupan sehari-hari adalah kesadaran sosial yang berlangsung dalam dua cara. Pertama, kesadaran mengandaikan begitu saja adanya kegiatan-kegiatan orang lain sebagai penghuni dunia yang dialami bersama. Hal ini tampak dalam tindakan khusus yang mempertimbangkan reaksi-reaksi orang lain, pengetahuan yang mereka andaikan mengenai situasi dan seterusnya. Kedua, kesadaran menggunakan tipifikasi-tipifikasi (*knowledge-stock entry*) yang diciptakan dan dikomunikasikan oleh individu dan kelompok dalam dunia bersama, yaitu dunia sosial yang secara historis telah ada.

Berdasarkan penjelasan tersebut dapat diambil simpulan bahwa pendekatan fenomenologis memfokuskan perhatian pada persoalan “bagaimana warga masyarakat menyusun (ulang) dunia hidup sehari-hari (*lebenswelt*), yakni dunia pengalaman yang “apa adanya” (*taken for granted*), yang diproduksi dan dialami oleh segenap warganya”. Di dalam pandangan ini, unsur subjektivitas menempati posisi yang penting karena berkaitan dengan bagaimana objek-objek sosial mendapatkan maknanya atau bagaimana warga dunia-hidup itu sendiri secara interpretatif menciptakan realitas yang dapat dikenali dan dipahami.

A. Dasar Pemikiran Fenomenologi Peter Berger

Perkembangan fenomenologi belakangan ini tidak lepas dari pemikiran tokoh fenomenologi dalam sosiologi, yakni Peter Berger. Berger lahir di Vienna tahun 1929, putra seorang wiraswasta yang berhasil. Berger menyelesaikan sekolah menengah atas di Inggris. Tahun 1946, ia bermigrasi ke USA, dan pada tahun yang sama ia mengikuti kursus pendidikan Wegner Memorial Lutheran College di Staten Island (mayoritas di bidang Filsafat) dan menyelesaikan tingkat master (lulus tahun 1949). Berger menyelesaikan studi Ph.D. tahun 1953 dengan disertasi *A Sociology of the Baha Movement*. Pada masa studinya, ia banyak dipengaruhi oleh pemikiran sosiologi Alfred Schutz, Carl Mayer, Albert Salomon, dan pemikiran filsafat Hegel. Berger meniti karier bersama teman seangkatannya, yaitu Thomas Luckmann.

Analisis sosiologis Berger dalam mengkaji masalah manusia, masyarakat dan kebudayaan, menggunakan landasan berpikir filsafat dan berdasarkan pada epistemologi humanis, yaitu gejala-gejala manusia yang ada dapat dikenali melalui ilmu pengetahuan positif, penggunaan observasi sistematis, dan melalui penelitian langsung. Dalam menganalisis kebudayaan, Berger bertitik tolak dari manusia (*actor*), artinya manusia adalah aktor-aktor yang mempunyai peran yang sangat besar dalam pembentukan kebudayaan. Menurut Berger, kebudayaan adalah sesuatu keseimbangan yang terus-menerus antara makhluk hidup dengan lingkungan yang sesuai dengan keadaan manusia. Berger membedakan antara manusia dengan makhluk hidup, makhluk hidup ini adalah binatang yang memiliki lingkungan tertentu dan species tertentu pula. Manusia tidak sepenuhnya tergantung pada lingkungan dan iklim tertentu karena ia dapat hidup dalam beberapa tempat dan iklim lingkungan, dan lingkungan membatasi bentuk sosial-budaya yang mungkin timbul. Untuk melindungi manusia dari kepunahan, manusia harus membentuk dan menyediakan lingkungan yang seimbang dengan memanfaatkan makhluk hidup lain yang dikombinasikan dengan benda mati.

Berger dan Luckman (1973) menjelaskan bahwa manusia adalah pembentuk budaya, termasuk dimensi material dan nonmaterial. Masyarakat adalah pembentuk aktivitas dunia kehidupan. Kebudayaan harus dibentuk sebagai proses yang berkelanjutan. Menurut Berger, bagian yang terpenting dari kebudayaan adalah bentuk makna sebagai tanggapan atas realitas manusia sehingga budaya itu merupakan peninggalan yang timbul dari makna subjektif. Kebudayaan adalah suatu konstruksi sosial (*socially constructed*), bukan sesuatu yang diwarisi begitu saja dari sananya (*sui generis*). Makna hidup seseorang hanya dapat dipahami melalui kesadaran pribadi untuk menciptakan keseimbangan di dalam kehidupannya dan bertanggung jawab atas segala perbuatannya. Kesadaran pribadi ini merupakan realitas dari kebudayaan. Dengan demikian, kebudayaan bersifat subjektif sebagai hasil konstruksi individu-individu dalam interaksi sosialnya (Berger & Luckman, 1973, 35–36).

Pandangan Berger tentang masyarakat lebih banyak dilandasi oleh pandangannya tentang kondisi manusia sebagai individu dalam memenuhi kebutuhannya. Jadi, masyarakat itu terbentuk bukan karena kebutuhan struktur atau adat, melainkan karena kebutuhan individu sehingga terbentuk suatu strata di dalam masyarakat. Menurut Berger, masalah mendasar dari sosiologi adalah masalah interaksi sosial yang menekankan pada pelaku-pelakunya yang memiliki sifat subjektif dan rasional, serta tidak dibatasi oleh sebuah struktur. Tidak dibatasi di sini berarti bahwa individu-individu itu memiliki kebebasan karena dia juga memiliki rasio. Interaksi sosial itu bersifat rasional. Karena itu, dalam mengkaji permasalahan yang ada di masyarakat terutama yang menyangkut masalah interaksi sosial, harus menggunakan pendekatan melalui kajian terhadap fenomena-fenomena yang ada di masyarakat.

Peter Berger beranggapan bahwa pemahaman fenomena itu sangat diperlukan dalam interpretasi sosiologis, sayangnya, fenomena itu lebih banyak disusun secara berbeda oleh pendukung yang berbeda. Karenanya sangat diperlukan suatu pendekatan tertentu guna memperoleh objektivitas sebagai sebuah pendekatan ilmiah. Dalam konteks

pemahaman ini, secara umum terdapat dua jenis fenomenologi utama, yaitu sebagai berikut.

- 1) Fenomenologi hermeneutika yang cenderung memfokuskan pada aspek kolektif dari budaya. Misalnya, kajian tentang teks dalam bahasa.
- 2) Fenomenologi eksistensial yang fokusnya cenderung berorientasi terhadap tingkatan individu dari kebudayaan yang telah diinternalisasi ke dalam kesadaran individual yang subjektif. Objek analisisnya adalah pribadi-pribadi.

Peter Berger merupakan penganut fenomenologi eksistensial dan fenomenologi ini merupakan metode deskriptif murni, karenanya bersifat empiris dan subjektif. Atas dasar itu pula, dalam perkembangan fenomenologi yang mengkaji fenomena-fenomena sosial, Berger lebih cenderung menggunakan konsep dialektika. Dialektika menurut Berger adalah suatu kondisi yang saling memengaruhi dalam kehidupan di masyarakat. Dialektika saling memengaruhi antara individu dengan dunia sosio-kultural yang menurutnya terwujud dalam proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi (Berger, 1985, 139–40).

Eksternalisasi berawal dari fisik dan mental individu ke dalam kebutuhan duniawi oleh perkembangan biologis mereka yang berkembang secara terus-menerus. Eksternalisasi ini merupakan inti kehidupan manusia. Proses objektivasi adalah ketika individu dihadapkan pada kenyataan yang ada di luar dirinya. Mencapai sifat eksternal dan kenyataan objektif tidak hanya merupakan kenyataan yang rasional atau masuk akal bagi individu, tetapi juga sebagai wujud dari pengalaman orang lain (*shared experiences*). Internalisasi adalah proses kesadaran bahwa tata dunia ini menentukan tata subjektif dari kesadaran diri. Melalui pengertian dari “dialektika” alami yang sudah menjadi sifat dasar manusia dan masyarakat itulah, “orang dapat dipahami” dalam suatu fenomena sosial, serta sesuai dengan kenyataan empiris. Arti teori pandangan dialektika pada kenyataan sosial yang diungkapkan oleh Berger adalah 'integrasi dan wawasan fundamental' yang menentang pendekatan pada sosiologi sebelumnya.

B. Teori Institusi dan Proses Sosialisasi

Menurut Berger, institusi dimulai dari aktivitas manusia (tingkah laku) yang menjadikan kedudukan (status) sebagai pola atau kebiasaan. Institutionalisasi berfungsi sebagai latar belakang dari stabilitas masyarakat karena keberadaan dan institusi ini mengarahkan individu untuk bertindak di dalam masyarakat. Berger menjelaskan bahwa institusi harus dilihat dari perspektif mikro dan makro sosial dengan menitikberatkan pada peran dari anggota institusi dan integrasi fungsional dari institusi tersebut.

Fenomena ini merupakan suatu proses dialektika yang terbesar karena di dalamnya mengandung suatu proses pembentukan identitas dalam struktur sosial. Struktur sosial merupakan faktor keberhasilan relatif dari proses sosialisasi. Menurut Berger, sosialisasi mengandung dua pengertian, yaitu primer dan sekunder. Sosialisasi primer merupakan sosialisasi pertama yang dialami individu dalam masa kanak-kanak sebagai bagian dari anggota masyarakat, sedangkan sosialisasi sekunder adalah proses berikutnya ketika individu telah disosialisasikan ke dalam sektor-sektor baru dunia objektif masyarakat (Berger & Luckmann, 1973; Berger, 1985).

Secara fundamental, sosialisasi menyangkut tiga hal, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Eksternalisasi adalah pencurahan kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisik maupun mentalnya. Objektivasi adalah disandangnya produk-produk aktivitas itu, baik fisik maupun mental, sesuatu realitas yang berhadapan dengan para produsennya semula, dalam bentuk suatu kefaktaan yang eksternal terhadap dan lain dari para produsen itu sendiri. Sementara itu internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif.

Faktor penting dalam hubungannya dengan perilaku adalah kenyataan objektif individu atau kelompok. Manusia senantiasa mengalami perkembangan, tidak hanya berhubungan timbal balik

dengan sesuatu lingkungan alam tertentu, tetapi juga dengan sesuatu tatanan budaya yang dihubungkannya melalui perantara orang-orang berpengaruh (*significant others*) yang merawatnya (Berger & Luckmann, 1973). Seseorang dibentuk oleh aturan-aturan sosial dan perkembangan organisasinya ditentukan secara sosial pula. Aturan-aturan sosial sering kali dirasakan oleh individu sebagai satu proses dan bentuk-bentuk tekanan yang mengharuskan seseorang untuk berbuat sesuatu. Proses menghadapi tekanan-tekanan itu umumnya dihadapi dengan strategi-strategi tertentu agar manusia dapat hidup dalam lingkungannya.

Itu sebabnya, manusia yang membentuk masyarakat dipandang sebagai suatu hubungan timbal-balik antara data objektif dan makna subjektif, yaitu yang terbentuk dari interaksi timbal-balik antara apa yang dialami sebagai realitas luar dan apa yang dialami di dalam kesadaran individu. Dengan kata lain, semua realitas sosial memiliki komponen esensial kesadaran. Kesadaran individu yang ada dalam kehidupan sehari-hari merupakan jaringan makna-makna yang membuat individu mampu menempuh jalannya melintasi peristiwa-peristiwa biasa dengan komunikasi dengan orang lain. Keseluruhan makna-makna itulah yang akhirnya membentuk dunia hidup sosial. Dengan kata lain, realitas objektif sebagai proses hubungan timbal-balik mengandung pengertian bahwa kesadaran individu terhadap lingkungan sosial dan kebudayaan akan membentuk masyarakat. Kemudian, pada proses berikutnya, “dunia” yang dibentuk oleh individu yang disebut dengan masyarakat pada gilirannya akan memengaruhi pola kesadaran individu. Itu sebabnya, tingkah laku harus diperhatikan dengan kepastian tertentu karena hanya melalui rentetan tingkah laku atau tindakan sosial, bentuk-bentuk kultural dapat ditangkap. Bentuk-bentuk kultural itu sendiri terartikulasi dalam berbagai artefak dan berbagai status kesadaran. Dunia hidup sosial itu sendiri senantiasa dibangun melalui makna-makna masyarakat yang menjadi partisipan yang disebut oleh Berger dengan batasan-batasan realitas.

Sementara itu, pandangan Berger terhadap masalah institusi dan identitas adalah sesuatu yang muncul bersama-sama yang terbentuk dari realitas, yaitu pengetahuan. Pengetahuan merupakan internalisasi dari kebenaran dan bersifat valid serta objektif yang diperoleh melalui bentuk sosialisasi. Pengetahuan ini membentuk suatu legitimasi masyarakat.

C. Fenomenologi sebagai Metodologi

- 1) Dalam kajian sosiologi, Peter Berger menekankan pada manusia sebagai individu (masalah mikro) dengan sejumlah tindakan yang rasional dan memiliki sifat subjektif dalam kehidupan sehari-hari.
- 2) Dalam memahami permasalahan yang ada di masyarakat terutama yang menyangkut interaksi sosial, Berger menggunakan pendekatan melalui kajian terhadap fenomena-fenomena yang mikro.
- 3) Sesungguhnya ada dua jenis fenomenologi utama, yakni hermeneutika dan eksistensial. Berger merupakan penganut fenomenologi ekstensial dengan objek pada pribadi-pribadi.
- 4) Dalam mengkaji masalah, Berger cenderung menggunakan konsep dialektika, yaitu suatu kondisi yang saling memengaruhi dalam kehidupan masyarakat.
- 5) Dialektika antara individu dengan dunia sosialnya terwujud dalam proses eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Melalui pengertian dialektika alami yang sudah menjadi sifat manusia dan masyarakat itulah, orang dalam fenomena sosial dapat dimengerti sesuai dengan kenyataan empiris. Dalam konteks ini, Berger menekankan pentingnya integrasi dan wawasan fundamental yang menentang pendekatan sosiologi sebelumnya.
- 6) Untuk mengungkap fakta-fakta religius yang bersifat subjektif menjadi fenomena yang objektif dapat dilakukan dengan dua pendekatan, yakni, secara etik (*epoche*), dan emik (*eidetic*). Fenomenologi ini menggunakan moto, bukan mempelajari tentang orang-orang atau masyarakat, tetapi belajar dari orang-orang atau masyarakat.

D. Ikhtisar Fenomenologi

Peneliti dalam fenomenologis berusaha memahami arti peristiwa dan kaitan-kaitannya terhadap orang-orang dalam situasi-situasi tertentu, dan memberi tekanan pada *verstehen*, yaitu pengertian interpretatif terhadap pengalaman manusia. Asumsi dasar fenomenologi mengandaikan bahwa fenomena sosial-budaya adalah produk kesadaran (terutama kesadaran transendental), bukan produk masyarakat. Tindakan manusia selalu dilakukan atas dasar kesadaran, yaitu akumulasi pengalaman empiris, tipifikasi pengetahuan, reflektivitas, motif-motif, dan intersubjektivitas. Metode fenomenologi tidak berasumsi bahwa peneliti mengerti arti sesuatu bagi orang-orang yang sedang diteliti. Inkuiri atau penelitian fenomenologis dimulai dengan diam. Diam merupakan tindakan untuk menangkap pengertian sesuatu yang sedang diteliti. Yang ditekankan oleh kaum fenomenologis adalah aspek intersubjektif dari perilaku orang. Mereka berusaha masuk ke dalam dunia konseptual atau kesadaran para subjek yang diteliti sedemikian rupa sehingga mereka mengerti apa dan bagaimana suatu pengertian yang dikembangkan oleh mereka di sekitar peristiwa dalam kehidupan sehari-hari. Dengan kata lain, pendekatan fenomenologis berusaha memahami “bagaimana warga masyarakat menyusun (ulang) dunia hidup sehari-hari (*lebenswelt*), yakni dunia pengalaman yang apa adanya (*taken for granted*), yang diproduksi dan dialami oleh segenap warganya”. Para fenomenolog percaya bahwa pada makhluk hidup tersedia pelbagai cara untuk menginterpretasikan pengalaman melalui interaksi dengan orang lain, dan bahwa pengertian pengalaman kitalah yang membentuk kenyataan. Dengan demikian, metode fenomenologis berbeda dengan pendekatan fungsional-struktural yang di dalamnya masyarakat (disebut fakta sosial) membentuk atau menentukan kenyataan sosial.

BAB VI

INTERAKSIONISME SIMBOLIS

Teori interaksi simbolis berangkat dari pemikiran Weberian perihal kegiatan interpretasi terhadap subjek individu. Teori ini menggunakan perspektif fenomenologi yang menempatkan pandangan bahwa kesadaran manusia dan makna subjektif merupakan fokus untuk memahami tindakan sosial. Perspektif interaksi simbolis berusaha memahami perilaku manusia dari sudut pandang subjek pada tataran mikro. Perspektif ini menyarankan bahwa perilaku manusia harus dilihat sebagai proses yang memungkinkan manusia membentuk dan mengatur perilaku mereka dengan mempertimbangkan situasi yang ada atau ekspektasi orang lain yang menjadi mitra interaksi mereka. Definisi yang diberikan mereka terhadap orang lain, situasi, subjek, dan bahkan diri mereka sendirilah yang menentukan perilaku mereka. Perilaku mereka tidak bisa digolongkan sebagai kebutuhan, dorongan impuls, tuntutan budaya, atau tuntutan peran, sebagaimana pemikiran para penganut positivistik, behavioristik atau struktural. Penganut interaksionisme simbolis berpandangan, perilaku manusia pada dasarnya adalah produk dari interpretasi mereka atas dunia di sekeliling mereka dan menolak bahwa perilaku dipelajari atau ditentukan secara eksternal. Alih-alih, perilaku individu didasarkan atas cara individu mendefinisikan situasi yang ada.

Para tokoh dari sosiologi interaksionisme simbolis adalah George Helbert Mead, Charles Horton Cooley, kemudian dilanjutkan oleh Herbert Blumer dan Erving Goffman. George Helbert Mead adalah salah satu tokoh yang paling berpengaruh terhadap aliran dalam interaksionisme simbolis. Interaksionisme simbolis menawarkan banyak pemikiran yang penting dan menarik dalam sosiologi. Menurut Mead, pada umumnya, filsafat pragmatisme dan behaviorisme psikologis merupakan akar terpenting dari interaksionisme simbolis yang diuraikan sebagai berikut.

1) Pragmatisme

Pragmatisme adalah aliran filsafat yang mengajarkan bahwa yang benar adalah segala sesuatu yang membuktikan dirinya sebagai benar dengan melihat kepada akibat-akibat atau hasilnya yang bermanfaat secara praktis. Pikiran kita didasarkan oleh apa yang kita alami di dunia nyata dan mendefinisikannya sebagai sesuatu yang benar-benar penting di dunia nyata. John Dewey beranggapan bahwa pikiran tidak sebagai suatu struktur, tetapi lebih membayangkan sebagai proses berpikir yang meliputi beberapa tahapan. Pemusatan perhatian pada proses berpikir ini sangat berpengaruh dalam perkembangan interaksionisme simbolis.

Selanjutnya, cabang pragmatisme terbagi dua karena aliran ini banyak mendapat pengaruh dari sejumlah pemikir besar. Realisme filosofis dari G.H. Mead dan pragmatisme rasionalis dari John Dewey dan William James. Menurut pandangan mereka, interaksionisme simbolis lebih banyak dipengaruhi oleh pendekatan nominalis bahkan tidak sama dengan pemikiran filsafat realisme. Pendekatan nominalis merupakan semua pengetahuan tentang dunia yang harus didasarkan pada generalisasi yang akhirnya menghasilkan probabilitas sehingga tidak ada kepastian mutlak tentangnya. Sementara itu, pemikir realisme sosial menginginkan keharmonisan antara kenyataan dan ide. Kenyataan harus dinyatakan sebagaimana adanya. Maka, selanjutnya pemikiran Mead tak berkaitan dengan pendekatan nominalis yang diambil oleh interaksionis simbolis. Sebaliknya, tokoh kunci interaksionisme simbolis yang nonminimalis yang juga penganut pendekatan

Meadian adalah Herbert Blumer. Pemikiran Herbert Blumer mengenai interaksionis simbolis, secara khusus dan lebih detail akan dibahas dalam pembahasan selanjutnya.

2) Behaviorisme

Mead juga dipengaruhi oleh behaviorisme psikologis, sebuah perspektif yang juga membawanya ke arah realis dan empiris. Mead menyebut dasar pemikirannya sebagai behaviorisme sosial untuk membedakannya dengan behaviorisme radikal dari John Watson.

3) Reduksionisme & Sosiologisme

Reduksionisme adalah suatu kebiasaan untuk memandang sebuah bagian utuh dari sebuah objek dengan meneliti bagian-bagiannya. Sebagai contoh, ketika kita meneliti sebuah mesin, kita akan meneliti bagian-bagiannya seperti roda, mesin, generator, dan sebagainya. Ide reduksi dinyatakan oleh filsuf Rene Descartes. Rene Descartes menyatakan bahwa alam semesta ini terdiri dari bagian-bagian. Metodologi reduksionisme berpendapat bahwa strategi yang terbaik dalam sebuah penelitian ilmiah adalah menjelaskannya dari hal yang terkecil. Reduksionisme adalah proses induktif panjang yang selanjutnya dibakukan melalui konsep ilmu pengetahuan, dan oleh karena itu, reduksionisme dipahami sebagai upaya mempermudah.

Sehubungan dengan pembahasan teoretis interaksi simbolis, berikut ini akan dibahas di antaranya pemikiran dua tokoh interaksi simbolis yang berpengaruh besar dalam perkembangan sosiologi, yakni George Herbert Mead dan Herbert Blumer.

A. Gagasan George Herbert Mead

George Herbert Mead (1863–1931) adalah seorang sosiolog Amerika yang dikenal sebagai pendiri pragmatisme Amerika, pelopor teori interaksi simbolis, dan sebagai salah satu pendiri psikologi sosial. George Herbert Mead lahir pada 27 Februari 1863, di South Hadley, Massachusetts. Ayahnya, Hiram Mead, adalah seorang pendeta di sebuah gereja lokal ketika Mead masih seorang anak muda. Namun, pada tahun 1870, ia memindahkan keluarganya ke Oberlin, Ohio

untuk menjadi seorang profesor di Oberlin Theological Seminary. Mead terdaftar di Oberlin College pada tahun 1879, kampus tempat ia mengejar gelar Bachelor of Arts yang berfokus pada sejarah dan sastra, yang ia selesaikan pada tahun 1883. Setelah bertugas sebentar sebagai guru sekolah, Mead bekerja sebagai surveyor untuk Wisconsin Central Rail Road Company selama empat setengah tahun. Setelah itu, Mead terdaftar di Harvard University pada tahun 1887 dan menyelesaikan Master of Arts dalam bidang studi Filsafat pada tahun 1888. Selama waktunya di Harvard, Mead juga mempelajari psikologi, yang akan terbukti berpengaruh dalam pekerjaannya di kemudian hari sebagai seorang sosiolog.

Dalam bukunya yang berjudul *Mind, Self and Society*, George Herbert Mead (1934, 1967) menggambarkan lima gagasannya yang terkait dengan interaksi simbolis, yaitu sebagai berikut.

1) Prioritas sosial

Masyarakat merupakan hal paling pertama yang muncul sebelum pikiran yang muncul dalam masing-masing individu dalam masyarakat. Dengan kata lain, kelompok sosial mendahului pikiran individu. Kelompok sosial muncul terlebih dahulu kemudian menghasilkan perkembangan mental kesadaran diri.

2) Tindakan

Dalam menganalisis tindakan, pendekatan Mead hampir sama dengan pendekatan behaviorisme dan memusatkan perhatian pada rangsangan (stimulus) dan tanggapan (respon). Mead mengidentifikasi empat basis tindakan yang saling terkait, yaitu impuls, persepsi, manipulasi, dan konsumsi. Impuls adalah dorongan hati sebagai stimulus spontan yang berhubungan dengan alat indra, misalnya rasa lapar. Persepsi digunakan untuk menyelidiki rangsangan, misalnya mengidentifikasi rasa lapar dan cara atau alat yang dapat memuaskannya. Manipulasi adalah tahap jeda yang penting dalam tindakan agar tidak terwujud secara spontan, misalnya seseorang lapar yang tidak jadi memakan makanan tersebut karena berjamur. Konsumsi berkuasa untuk melaksanakan atau menjalankan stimulus dengan berbagai alat yang sudah diidentifikasi.

3) Sikap-isyarat (*gesture*)

Gerak atau sikap isyarat adalah mekanisme dasar dalam tindakan sosial dan proses sosial. *Gesture*, menurut Mead, merupakan gerakan organisme pertama yang bertindak sebagai rangsangan khusus yang menimbulkan tanggapan yang tepat dari organisme kedua. Sementara, isyarat adalah tindakan seorang individu tanpa pikir dan secara otomatis mendapatkan reaksi dari individu lain. Isyarat terbagi menjadi dua, yaitu isyarat suara dan isyarat fisik. Kita mempunyai kemampuan jauh lebih baik untuk mengendalikan isyarat suara daripada isyarat fisik yang disebut simbol signifikan.

Dalam sejenis gerak-isyarat ada simbol-simbol signifikan. Simbol-simbol signifikan ini merupakan jenis isyarat yang diciptakan manusia. Simbol-simbol signifikan dapat dimengerti apabila individu yang mengeluarkan simbol itu dipahami oleh individu lain. Simbol signifikan juga memungkinkan manusia berpikir dan melalui berpikir itu terjadi proses mental dari individu itu. Hanya melalui simbol signifikan, misalnya melalui bahasa, manusia dapat berpikir. Mead mendefinisikan berpikir (*thinking*) sebagai percakapan implisit individu dengan dirinya sendiri dengan memakai isyarat. Mead bahkan menyatakan, “Berpikir adalah sama dengan berbicara dengan orang lain”. Simbol signifikan juga memungkinkan interaksi simbolis yang artinya orang dapat saling berinteraksi tidak hanya melalui isyarat, tetapi juga melalui simbol signifikan. Simbol signifikan mempunyai peranan penting dalam pemikiran Mead.

4) Pikiran (*mind*)

Pikiran sebagai proses percakapan seseorang dengan dirinya sendiri yang muncul dan berkembang dalam proses sosial sehingga menjadi bagian integral dari proses sosial. Berpikir melibatkan tindakan berbicara dengan diri sendiri. Pikiran juga melibatkan proses berpikir yang mengarah pada penyelesaian masalah. Karakteristik istimewa dari pikiran adalah kemampuan individu untuk memunculkan dalam dirinya sendiri tidak hanya satu respons saja, tetapi juga respons komunitas secara keseluruhan.

5) Diri (*self*)

Diri adalah kemampuan untuk menerima diri sendiri sebagai sebuah objek. Diri adalah kemampuan khusus untuk menjadi subjek maupun objek. Diri mensyaratkan proses sosial: komunikasi antarmanusia. Diri muncul dan berkembang melalui aktivitas dan antara hubungan sosial. Diri berhubungan secara dialektis dengan pikiran. Mead menyatakan, “Tubuh bukanlah diri, melainkan diri itu ada apabila pikiran sudah berkembang”. Pikiran tidak dapat dipisahkan dengan diri karena diri adalah proses mental dan sebuah proses sosial. Diri menurut behaviorisme ialah ketika orang memberikan tanggapan terhadap apa yang ia tujukan kepada orang lain dan tanggapannya sendiri menjadi bagian dari tindakannya, ketika ia tak hanya mendengarkan dirinya sendiri, tetapi juga merespons dirinya sendiri, berbicara dan menjawab dirinya sendiri sebagaimana orang lain menjawab kepada dirinya sehingga kita mempunyai perilaku ketika individu menjadi objek untuk dirinya sendiri.

B. Premis dasar Interaksionisme Simbolis

Untuk mengelompokkan pemikiran interaksionisme simbolis ke dalam teori umum makro (*grand theory*) sangatlah tidak mudah karena pemikiran ini “sengaja dibangun secara samar” dan merupakan “resistensi terhadap sistematisasi”. Meski demikian, perbedaan yang signifikan dengan pemikiran lain dapat dilihat dari premis-premis atau prinsip dasar yang digunakan interaksionisme simbolis dalam memahami tindakan sosial. Menurut pandangan aliran ini, kehidupan sosial pada dasarnya adalah “interaksi manusia dengan menggunakan simbol-simbol”. Menurut Mulyana, (2003, 70–73), teori interaksionisme simbolis dibangun atas premis-premis sebagai berikut.

Pertama, individu merespons suatu situasi simbolis. Mereka merespons lingkungan, termasuk objek fisik (benda) dan objek sosial (perilaku manusia) berdasarkan makna yang dikandung komponen-komponen lingkungan tersebut bagi mereka. Ketika mereka menghadapi suatu situasi, respons mereka tidak bersifat mekanis, tidak pula ditentukan oleh faktor-faktor eksternal, tetapi respons mereka

bergantung pada bagaimana mereka mendefinisikan situasi yang dihadapi dalam interaksi sosial. Di sini, individu yang dipandang aktif menentukan lingkungan mereka sendiri.

Kedua, makna adalah produk interaksi sosial, karena itu makna tidak melekat pada objek, melainkan dinegosiasikan melalui penggunaan bahasa. Negosiasi itu dimungkinkan karena manusia mampu menamai segala sesuatu, bukan hanya objek fisik, tindakan atau peristiwa (tanpa itu harus hadir), melainkan juga gagasan yang abstrak. Melalui penggunaan simbol-simbol/abstraksi objek tertentu itulah manusia dapat berkomunikasi, membagi pengalaman dan pengetahuan tentang dunia. Makna suatu subjek bersifat subjektif dan sangat cair, bergantung pada situasi dalam interaksi sosial.

Ketiga, makna yang diinterpretasikan individu dapat berubah dari waktu ke waktu, sejalan dengan perubahan situasi yang dihadapi dalam interaksi sosial. Perubahan interpretasi atas makna subjek dimungkinkan karena individu dapat melakukan proses mental, yakni berkomunikasi dengan dirinya sendiri. Manusia membayangkan atau merencanakan apa yang akan mereka lakukan. Dalam proses ini, individu mengantisipasi orang lain, mencari alternatif-alternatif ucapan atau tindakan yang akan ia lakukan. Individu membayangkan bagaimana orang lain akan merespons ucapan atau tindakan mereka. Proses pengambilan peran tertutup (*covert role taking*) itu penting didekonstruksi meskipun hal itu tidak teramati. Oleh karena itu, kaum interaksionisme simbolis mengakui adanya tindakan tertutup dan tindakan terbuka, tindakan terbuka merupakan kelanjutan dari tindakan tertutup.

Menurut Ritzer & Goodman (2004) premis dasar teori interaksi simbolis, yaitu sebagai berikut.

- 1) Manusia dibekali kemampuan untuk berpikir.
- 2) Kemampuan berpikir dibentuk oleh interaksi sosial.
- 3) Dalam interaksi sosial, manusia mempelajari arti dan simbol yang memungkinkan mereka menggunakan kemampuan berpikir mereka yang khusus itu.

- 4) Makna dan simbol memungkinkan manusia melanjutkan tindakan khusus dan berinteraksi.
- 5) Manusia mampu mengubah arti dan simbol yang mereka gunakan dalam tindakan dan interaksi berdasarkan penafsiran mereka terhadap situasi. Manusia mampu membuat kebijakan modifikasi dan perubahan.
- 6) Pola tindakan dan interaksi yang saling berkaitan akan membentuk kelompok dan masyarakat.

Untuk membedakan interaksionisme simbolis dari akar behaviorismenya, dapat dilihat pada asumsi yang digunakan yang menyatakan bahwa manusia memiliki kapasitas untuk berpikir. Asumsi ini diberikan oleh Mead dan pemikir-pemikir teoretikus lainnya. Teoretikus interaksionisme simbolis tidak membayangkan pikiran sebagai benda (sebagai sesuatu yang memiliki struktur fisik), tetapi sebagai proses yang berkelanjutan, yang dirinya sendiri merupakan bagian dari proses yang lebih luas dari stimulus dan respons. Pikiran, menurut interaksionisme simbolis, sebenarnya berhubungan dengan setiap aspek lain termasuk sosialisasi, arti, simbol, diri, interaksi, dan juga masyarakat.

C. Interaksionisme Simbolis Herbert Blumer

Herbert Blumer lahir pada 7 Maret 1900 di Saint Louis (berlokasi di Missouri, Amerika Serikat). Dia kuliah di University of Missouri dari 1918 hingga 1922, dan selama studinya, ia secara permanen berada pada dunia ekonomi dan pekerjaan. Setelah lulus sebagai sosiolog, Blumer mendapat posisi sebagai profesor di Universitas Missouri. Namun, pada tahun 1925, ia pindah ke University of Chicago, sebuah rumah studi yang ketika itu, ia sangat dipengaruhi oleh psikolog sosial George Herbert Mead dan sosiolog W.I. Thomas dan Robert Park. Ia secara gigih mengembangkan pemikiran George Herbert Mead, dan kemudian gagasannya amat berpengaruh terhadap perkembangan sosiologi abad ke-20.

1. Dasar Pemikiran

Bersamaan dengan konsep fenomenologi, pendekatan ini berasumsi bahwa pengalaman manusia ditengahi oleh penafsiran. Objek, orang, situasi, dan peristiwa tidak memiliki pengertiannya sendiri, sebaliknya, pengertian itu diberikan untuk mereka. Teori ini menekankan pada kemampuan individu untuk berinteraksi dengan menggunakan simbol-simbol dan memaksakan definisi-definisi realitas subjektif mereka sendiri terhadap situasi sosial yang mereka hadapi (Sanderson, 1993).

Seorang penganut interaksionisme simbolis pada masa awalnya ialah William Isaac Thomas yang menciptakan istilah “definisi situasi”, yang dia jelaskan dengan kalimat, “Jika orang-orang mendefinisikan situasi tertentu sebagai situasi yang riil, situasi itu akan menjadi riil”. Thomas menekankan bahwa definisi subjektif orang-orang tentang realitas dapat begitu kuat sehingga ia akan melahirkan konsekuensi-konsekuensi objektif yang sesuai dengan definisi subjektif tersebut, terlepas dari definisi itu pada awalnya benar atau tidak secara objektif. Dua penganut interaksionisme simbolis kontemporer adalah Herbert Blumer dan Howard Becker. Dalam konteks ini yang akan dibahas adalah hanya pandangan Herbert Blumer.

Konsep interaksionisme simbolis Blumer dalam mengamati dan mempelajari manusia terbentuk atas dasar kesamaan serangkaian pendapat umum sarjana-sarjana, seperti George Herbert Mead, John Dewey, W.I. Thomas, Robert E. Park, William James, Charles Horton Cooley dan Robert Redfield. Perspektif-perspektif teoretis yang dikembangkan adalah teori peran, teori kelompok referensi, perspektif persepsi sosial dan persepsi pribadi, teori diri (*self*), dan teori dramaturgi. Menurut Blumer, ia sendiri lebih sependapat dengan Mead, yang dianggap peletak dasar pendekatan interaksi simbolis, tetapi mengembangkannya dengan versinya sendiri, terutama dalam metodologinya. Perdebatan yang serius di antara ahli interaksionisme simbolis terfokus pada gambaran mengenai hakikat kenyataan sosial yang digambarkan berbeda, bahkan bertentangan di antara ahli interaksionisme simbolis. Misalnya, Khun yang pertama mengem-

bangkan strategi untuk pengukuran realitas empiris yang bersifat objektif mengenai konsep-konsep utama dalam interaksi simbolis. Karyanya dipusatkan pada pengukuran dan analisis konsep diri, dengan mengembangkan pengukuran respons terhadap pertanyaan, “Siapa saya?” (*Who I am?*) dengan model *twenty statements test* (TST). Model TST itu memperlihatkan cara respons-respons terhadap pertanyaan ini dapat dianalisis dan dikorelasikan dengan pelbagai variabel sosiologis lainnya.

Komitmen Kuhn terhadap pengukuran empiris objektif mengenai variabel-variabel seperti konsep diri dikecam oleh beberapa ahli interaksi simbolis, antara lain Helbert Blumer. Kritiknya adalah bahwa Kuhn mengesampingkan atau mengubah sifat munculnya kenyataan sosial itu. Mereka mempertanyakan bahwa “konsep diri” itu muncul dalam proses aksi dan interaksi. Setiap usaha untuk mengukur “konsep diri” secara terpisah dari konteks interaksional yang sedang berlangsung atau yang bersifat situasional atau yang mengandung implikasi bahwa hal itu dapat diukur dengan satu cara yang tetap, akan mengalami kegagalan untuk menangkap sifat yang muncul. Arti atau makna tidaklah tetap, melainkan muncul dan berubah-ubah dalam proses interaksi. Karena itu, peneliti harus mengembangkan strategi yang mau menerima atau menyadari dinamika-dinamika proses interaksi sambil menangkap arti konsep-konsep dan variabel-variabel yang berkembang dalam proses ini dan menjadi peka terhadap sifatnya yang tidak tetap atau selalu berubah-ubah. Atas dasar itu, metode pengamatan terlibat (*participant observation*) merupakan satu metode penting yang harus digunakan oleh para peneliti yang bekerja dalam kerangka interaksi simbolis.

Tekanan pada pandangan bahwa sifat kenyataan sosial atau fakta sosial yang tidak tetap seperti itu membedakan interaksionisme simbolis secara keseluruhan dengan fungsionalisme atau strukturalisme. Para penganut interaksionisme simbolis mengkritik fungsionalisme karena terlampaui menekankan pengaruh-pengaruh struktural dan budaya terhadap perilaku individu dan tidak berhasil mengerti bahwa institusi sosial atau sistem sosial muncul melalui proses

interpretasi subjektif dan komunikasi antarpribadi (Johnson, 1986). Herbert Blumer merupakan seorang wakil utama dari perspektif interaksionisme simbolis yang bertentangan dengan pendekatan yang menekankan pada kategori-kategori struktur sosial. Sebaliknya, Blumer menaruh tekanan pada proses interaksi yang terus-menerus. Melalui proses ini, individu menginterpretasi dan berembuk tentang arti-arti bersama atau definisi tentang situasi yang dimiliki bersama. Dalam sebuah artikel, Blumer (1982) menulis:

“Pada umumnya tentu para ahli sosiologi tidak mempelajari masyarakat manusia menurut satuan-satuan tindakannya (*acting units*). Sebaliknya, mereka cenderung melihat masyarakat manusia menurut struktur dan organisasi, dan memperlakukan tindakan sosial sebagai suatu kategori-kategori sosial, seperti sistem sosial, kebudayaan, norma-norma, nilai-nilai, stratifikasi sosial, posisi status, peran-peran sosial dan organisasi institusional”.

Tekanan pada faktor struktural yang menentukan makna mengabaikan proses interpretatif yang di dalamnya individu secara aktif mengonstruksikan tindakan-tindakannya dan proses interaksi ketika individu menyesuaikan diri dan mencocokkan pelbagai macam tindakan dengan mengambil peran dan komunikasi simbol. Singkatnya, bagi interaksionisme simbolis, organisasi sosial tidak menentukan pola-pola interaksi; organisasi sosial muncul dari proses interaksi. Menurut Blumer, orang tidak bertindak terhadap kebudayaan, struktur sosial, atau semacamnya, tetapi mereka bertindak terhadap situasi. Organisasi sosial masuk ke dalam tindakan hanya ketika dia membentuk situasi di tempat orang itu bertindak. Selain itu, organisasi sosial adalah satu kerangka yang di dalamnya satuan-satuan yang bertindak itu mengembangkan tindakan-tindakannya. Segi-segi struktural, seperti “kebudayaan” dan “sistem-sistem sosial, stratifikasi sosial, atau peran-peran sosial”, membentuk kondisi-kondisi bagi tindakan mereka, tetapi tidak menentukan tindakan mereka.

Organisasi sosial mungkin relevan dengan perilaku karena diperhitungkan oleh individu dalam interpretasi subjektif mereka mengenai harapan-harapan orang lain atau kesadaran mereka tentang saling ketergantungan dari pelbagai macam tindakan. Jadi, institusi sosial tidak dapat bertahan dengan sendirinya, terlepas dari definisi subjektif individu. Persilangan pendapat di kalangan sosiolog mengenai pendekatan yang digunakan dalam mengamati dan mempelajari manusia hingga kini masih berlangsung. Persilangan tersebut terutama antara pendekatan behaviorisme dan pendekatan ideasional atau kognitivisme; atau perspektif individual (aktor) dan masyarakat atau struktur. Walaupun demikian, Blumer berpendapat bahwa tingkah laku tidak dapat dijelaskan semata-mata dari faktor umur, ras, status sosial, dan penghasilan, tetapi juga harus mempertimbangkan “makna objek” dan definisi setiap aktor atau subjek dalam situasinya. Ia mendukung pendapat kaum relativisme, yaitu bahwa objek dan peristiwa tidak mengisyaratkan maknanya.

Sementara ahli-ahli sebelumnya menggunakan pengetahuan yang mengatur tingkah laku sebagai fokus, Herbert Blumer justru meletakkan interaksi sosial sebagai pusat perhatian. Pengetahuan budaya tidak dibatasi pada informasi yang secara sosial diturunkan dari generasi ke generasi berikutnya (*sui generis*), tetapi diciptakan secara sosial oleh generasi baru sebagai usaha melanjutkan interaksi simbolisnya. Dalam proses inilah tindakan manusia terbentuk. Kebiasaan-kebiasaan tidak terlalu kaku membentuk perilaku. Dalam hal ini, masyarakat yang membentuk dan menegakkan kebiasaan, bukan sebaliknya. Interaksi simbolis berposisi di antara aktor yang menerima pesan, menafsirkan, menentukan situasi, mengantisipasi tindakan orang lain, merencanakan sesuatu, mengubah keputusan menjadi tindakan-tindakan, menangkap informasi baru, dan memperbaiki rencana-rencananya. Perlu dicatat terlebih dahulu bahwa pengetahuan adalah subkultur dengan gambaran tentang dunianya sendiri.

2. Hakikat Interaksionisme Simbolis Herbert Blumer

Interaksionisme simbolis bersandar pada tiga premis, yaitu

- 1) manusia bertindak terhadap sesuatu atas dasar makna yang dimiliki oleh sesuatu itu,
- 2) makna sesuatu itu diturunkan dari sebuah interaksi sosial, dan
- 3) makna-makna itu dimodifikasi melalui proses interpretasi.

Pandangan sederhana pada premis pertama itu diabaikan ilmu sosial dan psikologi saat ini. Oleh mereka, makna dianggap tidak penting atau dianggap tidak ada hubungan dengan faktor perilaku manusia dan perilaku itu dianggap sebagai produk dari berbagai faktor, bahkan ada kecenderungan memperlakukan tingkah laku manusia sebagai produk dari bermacam-macam faktor sosialogis dan psikologis yang berperan bagi manusia. Para psikolog berpendapat bahwa untuk menerangkan bentuk-bentuk dan contoh-contoh perilaku manusia, mereka kembali ke faktor-faktor, seperti rangsangan, perilaku, motivasi, baik yang disadari maupun tidak, berbagai masukan psikologis seperti persepsi dan kognisi, dan berbagai ciri organisasi personal. Sementara itu, untuk menjelaskan fenomena tersebut, para sosiolog mendasarkan diri pada faktor-faktor, seperti fungsi sosial, peran sosial, preskripsi budaya, norma-norma, nilai-nilai dan sebagainya untuk menjelaskan sesuatu yang dimaksud. Sebaliknya, bagi penganut interaksionisme simbolis, “makna”-lah yang menjadi dasar bertindak bagi manusia.

Menurut kalangan penganut interaksionalisme simbolis, premis pertama ini terlalu sederhana untuk membedakan interaksionisme simbolis dengan pendekatan-pendekatan lain karena ada beberapa pendekatan lain yang juga menggunakan premis itu. Namun, perbedaan dapat dilihat pada premis kedua, yaitu pandangan dasar mengenai sumber makna. Ada dua anggapan tradisional penting dalam mencari makna asli, yakni sebagai berikut.

Pertama, makna adalah unsur intrinsik yang dimiliki oleh sesuatu itu secara alami (*natural part*), tetapi walaupun inheren, tidak berarti bahwa pengamatan benda itu secara objektif sebagai sesuatu yang

memiliki makna tidak dapat dilakukan. Pandangan ini memantulkan pandangan filsafat realisme yang banyak memengaruhi pandangan ilmu sosial dan psikologi.

Kedua, makna adalah unsur yang ditambahkan terhadap sesuatu. Tambahan itu tidak lain adalah ekspresi unsur jiwa manusia, pikiran, atau pengolahan unsur psikologis seperti sensasi, perasaan, gagasan, kenangan, motivasi, dan sikap. Makna selain berupa ekspresi unsur psikologis yang muncul dari persepsi tentang sesuatu, juga dianggap sebagai hasil dari pemisahan unsur psikologis tertentu. Penempatan makna sebagai unsur psikologis membatasi proses pembentukan makna dan proses apa pun yang dilibatkan dalam membangun dan mengumpulkan unsur psikologis untuk menghasilkan makna. Dengan demikian, interaksionisme simbolis memandang makna sebagai produk sosial atau kreasi yang dibentuk dalam interaksinya.

Walaupun makna dibentuk dalam interaksi sosial, menurut interaksionisme simbolis, adalah salah apabila berpikir bahwa pemakaian makna mengesampingkan aplikasi makna yang dibuat itu. Banyak ahli yang tidak berhasil melihat bahwa pemakaian makna berkaitan dengan proses interpretasi karena penerapan makna itu tidak lebih dari pembangunan dan pengaplikasian makna yang telah ditetapkan, tanpa menyadari bahwa proses interaksi itu terdiri atas dua langkah berbeda:

Pertama, orang “menandai” dirinya sendiri tentang sesuatu yang akan dilakukan. Penandaan ini dilakukan melalui proses sosial internal ketika orang itu berinteraksi dengan dirinya sendiri.

Kedua, orang menginterpretasi makna. Orang memilih, mengecek, menyisihkan, mengelompokkan kembali dan mengirim makna ke situasi dan arah tindakan yang dikehendaknya. Oleh karena itu, interpretasi seharusnya tidak dilihat sebagai aplikasi otomatis penetapan makna semata, tetapi sebagai proses formatif ketika makna digunakan dan diolah sebagai instrumen untuk membentuk tindakan. Inilah perlunya melihat bahwa makna memainkan bagiannya dalam tindakan melalui proses *self-interaction*.

Teori interaksionisme simbolis didasarkan pada ide-ide dasar yang oleh Herbert Blumer disebut *root images*. *Root images* itu menggambarkan hal-hal seperti masyarakat, interaksi sosial, benda, manusia sebagai pelaku tindakan, dan interkoneksi tindakan. Dengan gambaran itulah interaksionisme simbolis dapat melihat masyarakat dan perilakunya. Secara singkat *root images* itu menyangkut enam hal sebagai berikut.

1) Hakikat masyarakat

Masyarakat dilihat sebagai kumpulan manusia dengan beragam aktivitas yang dilakukan individu-individu ketika mereka saling bertemu. Individu-individu itu mungkin bertindak secara individual, kolektif, untuk kepentingan organisasi atau kelompok lain. Pada dasarnya, masyarakat berada dalam tindakan dan karenanya harus dilihat dalam tindakan itu. Gambaran masyarakat sebagai tindakan harus menjadi titik tolak sudut “pandang orang dalam” (emik) yang memperlakukan dan menganalisis masyarakat secara empiris. Budaya sebagai konsep kebiasaan, tradisi, norma, nilai-nilai, peraturan dan sebagainya, diderivasi dari apa yang dilakukan manusia. Dengan cara yang sama, struktur sosial dengan segala aspeknya, seperti status sosial, peran, prestise, dan sebagainya, diderivasi dari bagaimana manusia itu bertindak terhadap sesamanya.

2) Hakikat interaksi sosial

Aktivitas anggota masyarakat itu pada dasarnya berupa usaha saling merespons dan saling berhubungan dengan sesamanya. Interaksi sosial adalah interaksi antarindividu secara sosial, status, preskripsi budaya, norma, sistem sosial, dan sebagainya; bukan antara faktor-faktor yang melekat pada mereka secara psikologis seperti motivasi dan sikap. Dengan demikian, interaksi sosial adalah interaksi antaraktor, bukan antarfaktor yang ada di dalamnya. Interaksi sosial dianggap sebagai proses yang memberi bentuk kelakuan manusia. Secara sederhana, dalam interaksi dengan sesamanya, manusia harus mempertimbangkan apa yang dilakukan atau apa yang dikerjakan. Dalam interaksi simbolis, masyarakat memerlukan proses formatif, bukan hanya untuk mengekspresikan faktor yang belum ada.

3) Hakikat objek (benda)

Objek adalah sesuatu yang dapat ditandakan, apa pun yang diacu oleh tanda itu. Pada hakikatnya, sebuah objek memiliki makna yang umumnya muncul dari cara aktor mendefinisikan objek itu kepada lawan interaksinya. Oleh karena itu, makna bersifat individual. Artinya, makna objek berbeda-beda antara orang yang satu dengan yang lainnya. Makna mengubah cara melihat objek, cara mempersiapkan perilaku, dan cara membicarakan objek itu. Dalam hal ini, ada dua konsekuensi yang harus diperhatikan, yaitu

- 1) lingkungan manusia hanya memiliki lingkungan yang dikenali dan dimengerti manusia itu saja; dan
- 2) makna objek harus dilihat sebagai kreasi yang muncul dalam interaksi sosial. Dari sudut pandang interaksionisme simbolis, masyarakat adalah tempat objek-objek itu diciptakan, ditegaskan, ditransformasikan, dan disisihkan. Kehidupan manusia dan tindakannya berubah sejalan dengan perubahan dunia objeknya.

4) Manusia sebagai organisme yang bertindak

Manusia sebagai organisme yang bertindak, bukan hanya dapat merespons organisme lain pada tingkat nonsimbolis, tetapi juga orang yang membuat benda-benda dan dapat menafsirkan tanda-tanda itu. Orang dapat membentuk objeknya sendiri melalui proses *role taking*, yaitu orang melihat dirinya sendiri dengan cara mengambil peran sebagai orang lain yang sedang mengamati dirinya. Gambaran manusia sebagai organisme yang berinteraksi dengan dirinya sendiri melalui proses sosial pembuatan tanda, adalah pandangan yang sangat berbeda dengan pendapat yang mendominasi ilmu sosial dan psikologi saat itu. Umumnya, mereka memandang manusia sebagai organisme kompleks yang tingkah lakunya merupakan respons terhadap faktor yang dimainkan organisme itu. Manusia yang dapat melakukan *self-interaction* bukan semata-mata organisme yang merespons, melainkan juga organisme yang bertindak.

5) Hakikat tindakan manusia

Kemampuan manusia membuat tanda untuk dirinya sendiri menjadi ciri pembeda untuk tindakan manusia. Secara individual, manusia menghadapi dunia yang harus ditafsirkan agar dapat bertindak terhadap lingkungannya. Ia harus dapat menanggulangi situasi ketika ia dipanggil untuk bertindak, mengetahui dengan pasti makna tindakan orang lain, dan merencanakan tindakannya sendiri dalam interaksi. Pada dasarnya, tindakan terdiri dari perhatian terhadap berbagai hal yang dicatat dan dibentuk berdasarkan pada bagaimana menafsirkannya. Aktivitas manusia terdiri atas arus situasi ketika ia harus bertindak, dan tindakan itu dibentuk atas dasar apa yang dicatat; cara mereka menginterpretasi apa yang dicatat itu; dan proyeksi tindakan seperti apa yang direncanakannya. Jadi, tindakan sebenarnya adalah hasil proses pemahaman dalam interaksi.

6) Interkoneksi tindakan

Tindakan gabungan mempunyai karakter pembeda dalam kebenarannya sendiri, yaitu karakter yang terletak dalam artikulasi atau hubungan sebagai bagian dari apa yang diartikulasikan atau dihubungkan. Gabungan tindakan dapat diidentifikasi begitu saja, dan mungkin pula dianjurkan serta ditangani tanpa harus memecahnya ke dalam tindakan yang terpisah-pisah. Inilah yang kita lakukan ketika kita berbicara. Kita dapat berbicara secara kolektif dalam gabungan tindakan tanpa harus mengenal ciri individu anggota kelompok itu. Blumer mengusulkan tiga observasi terhadap implikasi hubungan itu, yaitu sebagai berikut:

- 1) harus dipertimbangkan bahwa penggabungan tindakan bersifat repetitif dan tetap,
- 2) pengamatan terhadap pertalian yang merupakan tindakan gabungan mengacu kepada jaringan tindakan yang luas, dan
- 3) tindakan gabungan dilatarbelakangi oleh tindakan-tindakan terdahulu dari partisipannya.

Seseorang tidak dapat mengatur bentuk baru tanpa menggabungkan pengetahuannya dengan bentuk baru tersebut. Penggabungan tindakan bukan hanya secara horizontal, tetapi juga vertikal dengan tindakan-tindakan sebelumnya.

D. Ikhtisar Interaksionisme Simbolis

Interaksionisme simbolis dikembangkan di Universitas Chicago yang dikenal juga dengan istilah “Mazhab Chicago atau Chicago School” pada tahun 1920-an dari pertemuan pengaruh pragmatisme, behaviorisme, dan pengaruh lain seperti sosiologi Simmelian. Interaksionisme simbolis dibangun bertolak belakang dengan teori reduksionis, behaviorisme psikologis, dan determinisme struktural dari teori sosiologi yang lebih berorientasi makro, seperti fungsionalisme-struktural.

Teoretikus terpenting dalam interaksionisme simbolis adalah George H. Mead. Pada dasarnya, teori Mead menyetujui keunggulan dan keutamaan dunia sosial, artinya, dari dunia sosial muncul kesadaran, pikiran, diri, dan seterusnya. Unit yang paling mendasar dalam teori sosial Mead adalah tindakan yang meliputi empat tahap yang berhubungan secara dialektik, yakni impuls, persepsi, manipulasi, dan konsumsi. Tindakan sosial merupakan tindakan manusia yang melibatkan dua orang atau lebih serta melakukan mekanisme dasar tindakan sosial dalam bentuk isyarat berupa simbol. Manusia dapat mengomunikasikan arti gerak isyarat secara sadar, tetapi tidak pada binatang. Dalam interaksionisme simbolis, penafsiran untuk memberi makna menjadi hal yang esensial. Manusia mempunyai kemampuan istimewa untuk menciptakan isyarat yang berhubungan dengan suara dan kemampuan ini menimbulkan kemampuan khusus untuk mengembangkan dan menggunakan simbol signifikan. Simbol signifikan menghasilkan pengembangan bahasa dan kemampuan komunikasi dan menciptakan makna. Simbol signifikan membukakan peluang untuk berpikir maupun berinteraksi dengan simbol-simbol.

Diri, menurut Mead, adalah kemampuan untuk menerima diri sendiri sebagai objek. Mekanisme umum diri adalah kemampuan manusia menempatkan diri sendiri dalam kedudukan sebagai orang

lain, bertindak sebagaimana orang lain bertindak, dan melihat diri sendiri seperti orang lain melihat diri mereka sendiri. Mead umumnya kurang memperhatikan kehidupan masyarakat secara makro. Pranata sosial didefinisikan hanya sekadar sebagai kebiasaan-kebiasaan kolektif.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VII

DRAMATURGI ERVING GOFFMAN

Erving Goffman merupakan seorang pengamat interaksi tatap muka yang memiliki kemampuan luar biasa untuk mengapresiasi pentingnya aspek-aspek yang tampak tidak penting dari perilaku sehari-hari. Goffman membahas mengenai rentannya citra diri seseorang dalam kehidupan sehari-hari, bahkan terhadap isyarat-isyarat atau ritual-ritual kecil. Goffman merupakan salah satu penafsir teori diri dan memperkenalkan paham dramaturgi dalam interaksionisme simbolis, terinspirasi oleh karya sastra Shakespeare, *Romeo and Juliet*. Erving Goffman lahir pada 11 Juni 1922 di Mannville, Kanada dan meninggal pada 19 November 1981. Ia merupakan seorang sosiolog dan dipandang sebagai tokoh “kultus” dalam teori-teori sosiologi. Dia mendapatkan gelar B.Sc. di Universitas Manitoba, gelar B.A. di Universitas Toronto. Kemudian, dia melanjutkan studi doktoralnya di Universitas Chicago dan meraih gelar M.A. dan Ph.D. Dia dikenal sebagai anggota aliran Chicago dan sebagai teoretikus interaksionisme simbolis dengan spesifikasi pada sosiologi kehidupan sehari-hari. Karya buku-buku yang terkenal dari Goffman, adalah *The Presentation of self in Everyday Life* (1956) dan *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (1974).

A. Dasar Pemikiran

Interaksionisme simbolis mengakui bahwa interaksi adalah suatu proses interpretatif dua arah. Fokus interaksi simbolis adalah efek dari interpretasi terhadap orang yang tindakannya sedang diinterpretasikan. Tindakan seseorang adalah produk dari cara mereka menafsirkan perilaku orang lain, dan interpretasi ini akan memberikan pengaruh pada individu yang tindakannya telah diinterpretasikan dengan cara-cara tertentu. Kontribusi interaksionisme simbolis, seperti dikemukakan Jones, adalah menjabarkan berbagai macam pengaruh yang ditimbulkan penafsiran orang lain terhadap identitas atau citra diri individu yang merupakan objek interpretasi ini. Interaksionisme simbolis sering menggunakan konsep peran sosial dalam menganalisis interaksi sosial yang dipinjam dari khazanah teater. Peran adalah ekspektasi yang didefinisikan secara sosial yang dimainkan seseorang dalam suatu situasi untuk memberikan citra tertentu kepada khalayak yang hadir.

Menurut interaksionisme simbolis, manusia belajar memainkan berbagai peran, mengasumsikan identitas yang relevan dengan peran-peran ini, serta terlibat dalam kegiatan menunjukkan satu sama lainnya siapa dan apa mereka, contohnya, seorang direktur memainkan suatu peran tertentu di depan bawahan tersebut sesuai dengan statusnya sebagai direktur. Ketika direktur yang bersangkutan berada di rumah, ia memainkan peran sebagai ayah yang baik atau bahkan seorang suami yang berada di bawah dominasi istrinya yang cerewet.

B. Apa yang Dimaksud Dramaturgi?

Goffman merupakan seorang dramaturgis yang memusatkan perhatian pada dramaturgi atau pandangan atas kehidupan sosial sebagai serangkaian pertunjukan drama yang mirip dengan pertunjukan drama di panggung, atau “dunia sebagai panggung sandiwar”. Misi kaum dramaturgis adalah memahami dinamika sosial dan menganjurkan kepada mereka yang berpartisipasi dalam interaksi-interaksi tersebut untuk membuka topeng para pemainnya untuk memperbaiki kinerja mereka. Inti dari dramaturgi adalah menghubungkan tindakan

dengan maknanya, alih-alih perilaku dengan determinannya. Dalam pandangan dramaturgis tentang kehidupan sosial, makna bukanlah warisan budaya, sosialisasi, tatanan kelembagaan, atau perwujudan dari potensi psikologi dan biologis, melainkan pencapaian problematik interaksi manusia dan penuh dengan perubahan, kebaruan, dan kebingungan.

Fokus pendekatan dramaturgis bukanlah “apa yang orang lakukan, apa yang ingin mereka lakukan, atau mengapa mereka melakukannya?”, melainkan “bagaimana mereka melakukannya?”. Pendekatan dramaturgis Goffman khususnya, berintikan pandangan bahwa ketika manusia berinteraksi dengan sesamanya, ia ingin mengelola kesan yang ia harapkan tumbuh pada orang lain terhadapnya. Fokus dramaturgi bukan konsep diri yang dibawa seorang aktor dari situasi ke situasi lainnya atau keseluruhan jumlah pengalaman individu, melainkan diri yang tersituasikan secara sosial yang berkembang dan mengatur interaksi-interaksi spesifik. Di sini, dia menganalogikan dunia dengan sebuah panggung sandiwara yang individu-individunya menjadi “aktor” yang memegang “peran” dan hubungan sosial sebagai “representasi” yang tunduk pada aturan yang telah baku. Salah satu pertanyaan krusial adalah bagaimana aktor membuat ‘kesan realitas’ kepada sesamanya agar bisa meyakinkan gambaran (citra) yang hendak diberikan kepada orang lain?”. Untuk itu, ia harus mengadaptasi penampilannya (ekspresi pribadinya) lewat peran dan “mendramatisasikannya”, yaitu memasukkan tanda-tanda yang akan memberi efek kilau dan relief perilakunya melalui aktivitas yang dilakukannya. Misalnya, cara seorang juri yang selalu dengan cepat memutuskan/menilai sesuatu dengan cepat agar tampak tidak pernah keliru atau netral menjalankan perannya.

Goffman terinspirasi dari gagasan Charles Horton Cooley mengenai gagasan diri. Gagasan ini terdiri dari tiga komponen, sebagai berikut:

- 1) kita membayangkan bagaimana kita tampil bagi orang,
- 2) kita membayangkan bagaimana penilaian mereka atas penampilan kita, dan

- 3) kita mengembangkan sejenis perasaan diri, seperti kebanggaan atau malu, sebagai akibat membayangkan penilaian orang lain tersebut. Lewat imajinasi, kita memersepsikan dalam pikiran orang lain suatu gambaran tentang penampilan kita, perilaku, tujuan, perbuatan, karakter, kawan-kawan kita, dan sebagainya; dan dengan berbagai cara, kita terpengaruh olehnya.

Pandangan Goffman mengenai diri juga terinspirasi dari George Herbert Mead tentang ketegangan antara diri yang spontan dan kendala-kendala sosial dalam diri. Ketegangan ini disebabkan perbedaan antara apa yang orang harapkan dari kita untuk kita lakukan dan yang mungkin ingin kita lakukan secara spontan. Kita dihadapkan pada tuntutan untuk tidak ragu-ragu melakukan apa yang diharapkan dari kita untuk memelihara citra diri yang stabil dan melakukan pertunjukan di hadapan khalayak. Dalam merumuskan teorinya, Goffman juga banyak dipengaruhi oleh tokoh-tokoh lain, seperti George Simmel, Kenneth Burke dan Helber Blumer. Sementara itu pendekatan-pendekatan yang dipakai adalah interaksi simbolis, fenomenologi Schutzian, formalisme Simmelian, analisis semiotika dan fungsionalisme Durkhemian.

Pengaruh besar pemikiran George Simmel (Ritzer & Godman, 2004) terhadap teori interaksionisme simbolik Goffman tampak dari pandangannya yang bertentangan dengan perspektif struktural seperti yang dianut Auguste Comte dan Durkheim. Menurut Simmel, peristiwa sosial dan historis harus dilihat sebagai hal unik dan tidak dapat digeneralisasikan. Goffman memandang masyarakat sebagai jaringan interaksi antara orang-orang. Jadi, tekanannya adalah pada interaksi. Dalam analisisnya mengenai kekuasaan, Simmel berpendapat bahwa orang yang berkuasa tidak dapat melaksanakan kekuasaannya tanpa keterlibatan bawahannya. Kekuasaan adalah interaksi, dan dari pemikiran Simmel inilah Goffman memperoleh ilham bagi pandangan-pandangannya mengenai perilaku manusia dalam mengonstruksikan realitas. Semisal adalah perhatiannya terhadap arti pentingnya upacara dan ritual dalam kehidupan sosial manusia, dan kegunaan orientasi

formal yang mengabaikan kekhususan historis dalam pencarian atau menemukan generalisasi universal.

Goffman juga mendapatkan gagasan dari Kenneth Burke yang merupakan filsuf dan kritikus Amerika mengenai pemahaman yang layak atas perilaku manusia yang harus bersandar pada tindakan. Dramaturgi menekankan dimensi ekspresi atau impresif aktivitas manusia, yakni bahwa kegiatan manusia terdapat dalam cara mereka mengekspresikan diri dalam interaksi dengan orang lain yang juga ekspresif. Selain itu, Goffman juga terinspirasi oleh pemikiran Herbert Blumer bahwa orang tidak bertindak terhadap kebudayaan, struktur sosial, atau semacamnya, tetapi mereka bertindak terhadap situasi. Di sini Blumer menekankan pada kemampuan individu untuk berinteraksi dengan menggunakan simbol-simbol dan memaksakan definisi-definisi realitas subjektif mereka sendiri terhadap situasi sosial yang mereka hadapi.

C. Teori Diri Erving Goffman

Bagi Goffman (1966), individu tidak sekadar mengambil peran orang lain, tetapi bergantung pada orang lain untuk melengkapkan citra diri tersebut. Pandangan Goffman terhadap realitas kehidupan manusia jelas menunjukkan kedekatannya dengan interaksionisme simbolis Mazhab Chicago daripada Mazhab Iowa. Salah satu kesamaannya antara pendekatan dramaturgis dan Mazhab Chicago adalah kritiknya terhadap asumsi lama bahwa peran menentukan perilaku individu yang berinteraksi. Bagi kedua perspektif itu, peran seperti juga norma dan jabatan, adalah sekadar kerangka yang memungkinkan interaksi berlangsung. Kita mengelola informasi yang kita berikan kepada orang lain. Kita mengendalikan pengaruh yang akan ditimbulkan busana kita, penampilan kita dan kebiasaan kita terhadap orang lain supaya orang lain memandang kita sebagai orang yang ingin kita tunjukkan. Dalam kebanyakan kasus, pelaku dan khalayak mencapai apa yang Goffman sebut konsensus kerja mengenai definisi atas satu sama lain dan situasi yang kemudian memandu interaksi mereka. Seperti aktor panggung, aktor sosial membawakan peran, mengasumsikan karakter,

dan bermain melalui adegan-adegan ketika terlibat dalam interaksi dengan orang lain. Di sini, Goffman memandang interaksi sebagai suatu sistem yang menjadi dasar kebudayaan. Sistem ini mempunyai norma-norma, mekanisme dan regulasi.

1. Panggung Depan-Panggung Belakang

Dalam perspektif dramaturgis, kehidupan ini ibarat teater. Di teater terdapat dua panggung, yaitu panggung depan (*front region/stage*) dan panggung belakang (*back region/stage*) ini hampir serupa di dalam kehidupan. Menurut Goffman, kehidupan sosial dibagi menjadi wilayah depan dan wilayah belakang. Wilayah depan merujuk kepada peristiwa sosial yang memungkinkan individu bergaya atau menampilkan peran formalnya. Mereka seperti sedang memainkan suatu peran di atas panggung sandiwara di hadapan khalayak penonton. Wilayah belakang merujuk kepada tempat dan peristiwa yang memungkinkan mempersiapkan perannya di wilayah depan. Wilayah depan ibarat panggung sandiwara bagian depan yang ditonton khalayak penonton, sedangkan wilayah belakang ibarat panggung sandiwara bagian belakang atau kamar rias tempat pemain sandiwara bersantai, mempersiapkan diri, atau berlatih untuk memainkan perannya di panggung depan.

Goffman, membagi panggung depan ini menjadi dua bagian, yaitu *front* pribadi dan *setting*, yakni situasi fisik yang harus ada ketika aktor harus melakukan pertunjukan. *Front* pribadi (*private*) terdiri dari alat-alat yang dapat dianggap khalayak sebagai perlengkapan yang dibawa aktor ke dalam *setting*. *Front* pribadi ini mencakup juga bahasa verbal dan bahasa tubuh sang aktor, misalnya berbicara sopan, pengucapan istilah-istilah asing, intonasi, postur tubuh, ekspresi wajah, pakaian, penampakan usia, ciri-ciri fisik, dan sebagainya. Panggung belakang memungkinkan pembicaraan dengan menggunakan kata-kata kasar atau tidak senonoh, komentar-komentar seksual yang terbuka, duduk dan berdiri dengan sembrono, merokok, berpakaian seenaknya, menggunakan dialek atau bahasa daerah, mengomel, berteriak, bertindak agresif, berolok-olok, bersenan-

dung, bersiul, mengunyah permen karet, bersenda gurau, dan kentut. Goffman mengakui bahwa panggung depan mengandung anasir struktural dalam arti bahwa panggung depan cenderung terlembagakan alias mewakili kepentingan kelompok atau organisasi.

Menurut Goffman, jarak peran merujuk kepada sejauh mana aktor memisahkan diri mereka dari peran yang mereka pegang. Goffman berpendapat, jarak peran itu merupakan fungsi status sosial seseorang. Orang berstatus tinggi sering menunjukkan jarak peran dengan alasan yang berbeda apabila dibandingkan dengan orang berstatus rendah. Selain itu, istilah mistifikasi sering digunakan oleh sebagian aktor untuk menciptakan karisma mereka. Aktor sering cenderung memistifikasikan pertunjukan mereka dengan menjauhkan jarak sosial antara diri mereka dengan khalayak. Pandangan Goffman, kehidupan sosial bagaikan teater yang memungkinkan sang aktor memainkan berbagai peran di atas suatu atau beberapa panggung, dan memproyeksikan citra diri tertentu kepada orang yang hadir, sebagaimana yang diinginkan sang aktor dengan harapan bahwa khalayak bersedia menerima citra diri sang aktor dan memperlakukannya sesuai dengan citra dirinya itu.

Dalam usaha untuk mempresentasikan dirinya, terkadang sang aktor menghadapi kesenjangan antara citra diri yang ia inginkan dilihat orang lain dan identitas yang sebenarnya karena ia memiliki stigma atau cacat, baik stigma fisik (orang buta, orang lumpuh, orang pincang, bertangan atau berkaki satu, dan sebagainya) maupun stigma sosial (mantan pembunuh, mantan perampok, mantan anggota PKI, homoseksual, lesbian, dan sebagainya). Dalam hal ini, Goffman menelaah interaksi dramaturgis antara orang-orang yang memiliki stigma dan orang-orang normal. Bagi aktor yang punya stigma fisik, problem dramaturgisnya adalah mengelola ketegangan yang berasal dari fakta bahwa orang lain mengetahui cacat fisik sang aktor, sedangkan bagi aktor dengan stigma sosial, problem dramaturgisnya adalah mengelola informasi agar stigma sosial tersebut tetap tersembunyi bagi khalayak.

2. Penggunaan Tim

Fokus perhatian Goffman sebenarnya bukan hanya individu, melainkan juga kelompok atau apa yang ia sebut tim. Selain membawakan peran dan karakter secara individu, aktor-aktor sosial juga berusaha mengelola kesan orang lain terhadap kelompoknya, baik itu keluarga, tempat bekerja, partai politik maupun organisasi lainnya yang mereka wakili, yang Goffman sebut sebagai tim pertunjukan yang mendramatisasikan suatu aktivitas. Goffman menekankan bahwa pertunjukan yang dibawakan suatu tim sangat bergantung pada kesetiaan setiap anggotanya. Setiap anggota tim memegang rahasia tersembunyi bagi khalayak yang memungkinkan kewibawaan tim tetap terjaga. Seperangkat teknik harus diciptakan dan diterapkan untuk menjaga kewibawaan dan kekompakan pertunjukan kelompok, antara lain penekanan kesetiaan anggota pada kelompok, membatasi kontak antara anggota kelompok dengan khalayak, dan melakukan pertunjukan dengan mengubah khalayak secara periodik agar khalayak tidak banyak tahu tentang tim pertunjukan.

3. Interaksi Sebagai Ritual

Kehidupan manusia tampaknya akan berjalan normal apabila kita mengikuti ritual-ritual kecil dalam interaksi ini meskipun kita tidak selamanya menjalankannya. Etiket adalah kata lain untuk ritual-ritual itu, seperangkat pengharapan yang sama yang melandasi apa yang pantas atau tidak pantas kita lakukan dalam suatu situasi. Goffman menegaskan bahwa masyarakat memang memobilisasikan anggota-anggotanya untuk menjadi para peserta yang mengatur diri sendiri, yang mengajari kita apa yang harus dan tidak boleh kita lakukan dalam rangka kerja sama untuk mengonstruksi diri yang diterima secara sosial. Salah satu cara memobilisasikan individu untuk tujuan ini adalah lewat ritual, mereka diajari untuk perseptif dan berperasaan peka yang harus mereka ekspresikan lewat wajah agar tampak memiliki kebanggaan, kehormatan, martabat, kepedulian, kebijaksanaan dan ketenangan. Istilah wajah dapat didefinisikan sebagai nilai teori sosial positivistik yang secara efektif diklaim seseorang bagi dirinya dan diasumsikan orang lain selama suatu kontak tertentu. Pendeknya,

wajah adalah suatu citra diri yang diterima secara sosial. Wajah adalah salah satu komponen penampilan kita yang terpenting sekaligus pelik. Oleh karena itu, orang mungkin menampilkan wajah pesta, wajah pemakaman, dan berbagai wajah institusional. Menampilkan wajah yang layak ini adalah bagian dari tata krama situasional, yakni aturan-aturan mengenai kehadiran diri yang harus dikomunikasikan kepada orang lain yang juga hadir. Konsep diri ini dituangkan dalam karya Goffman yang berjudul *The Presentation of Self in Everyday Life* (1966).

D. Kritik atas Pendekatan Goffman

Dalam berbagai penelitiannya mengenai pengelolaan kesan, Goffman terutama melakukan introspeksi simpatetik sebagai metode pengamatannya. Metodologi dianggap longgar dan mengandalkan sumber apa pun yang tersedia. Selain itu, dramaturgi sering dikritik karena tidak memiliki metode yang spesifik dan sistematis untuk menguji proposisi-proposisinya mengenai perilaku manusia. Daya tarik pendekatan Goffman adalah fakta bahwa ia menjadikan aktor manusia sebagai pihak yang aktif yang memiliki kendali atas apa yang terjadi dalam interaksi yang mengandalkan bagaimana orang lain mendefinisikan situasi dan memperlakukannya, alih-alih sekadar merespons apa yang orang lain lakukan. Secara teoretis, dramaturgi dianggap kurang memadai untuk menjelaskan perilaku manusia, dan tidak memiliki ciri-ciri suatu teori formal, dan juga secara proposisional tidak berkaitan dengan teori-teori lain.

Seperti dikatakan Geertz, aliran-aliran ilmu sosial sebenarnya samar, dan sementara dramaturgi tidak merepresentasikan suatu teori dalam pengertian formal, dramaturgi secara proposisional berkaitan dengan bentuk-bentuk lain pemikiran sosial, seperti interaksionisme simbolis, etnometodologi, sosiolog eksistensial, psikologi antarpribadi, dan model-model humanistik lainnya dalam ilmu sosial. Dramaturgi adalah suatu pemikiran yang informatif dan heuristik. Dramaturgi adalah suatu kajian tentang “bagaimana segala sesuatu dilakukan?”, bukan “mengapa segala sesuatu dilakukan?”. Analisis Goffman bersifat mikro, terlalu menekankan situasi tatap muka, dengan mengabaikan banyak hal di luar situasi tatap muka tersebut, termasuk faktor historis

dan faktor struktural. Sebagaimana dikemukakan Brisset dan Edgley (Ritzer & Goodman, 2004), pendekatan dramaturgi yang mengakui bahwa struktur sosial menyediakan konteks dan peluang bagi interaksi di antara orang-orang tentu saja mengisyaratkan pentingnya pertimbangan struktur sosial. Aspek-aspek struktural seperti budaya, sistem sosial, stratifikasi sosial, atau peran sosial menyediakan kondisi bagi tindakan mereka, tetapi tidak menentukan tindakan mereka. Pertunjukan yang jujur atau tidak jujur tetap saja merupakan pertunjukan dan memiliki ciri-ciri umum yang sama. Lebih dari itu, sebagaimana dikatakan Goffman, kita dapat menelaah pertunjukan yang palsu untuk mengetahui pertunjukan yang jujur. Pertunjukan palsu yang ditelaah Goffman untuk mengetahui pertunjukan jujur berlangsung dalam organisasi sosial yang menekankan pentingnya pengendalian definisi situasi oleh khalayak.

Upaya untuk menunjukkan kesan yang benar mungkin tidak sesulit untuk menunjukkan kesan yang palsu, tetapi keduanya tetap saja membutuhkan penciptaan kesan. Apabila kita tidak melakukan hal itu, kita cenderung disalahpahami. Bagaimana orang tahu bahwa Anda orang yang ramah kecuali memang Anda harus bersikap ramah yang memungkinkan mereka menyimpulkan demikian? Kita tidak bisa secara harfiah mengatakan siapa kita. Kesan ramah tentang diri kita dengan sendirinya akan terbentuk pada pikiran orang lain apabila kita memberikan informasi umum, verbal dan nonverbal, yang memungkinkan mereka mendefinisikan siapa kita. Model dramaturgis bukanlah suatu teori, melainkan suatu alat metodologis, yang tujuannya serupa dengan tipe ideal. Analisis dramaturgis tidak menyajikan kepada kita suatu model kesadaran sang aktor, ia tidak menyarankan bahwa inilah cara subjeknya memahami dunia.

Analisis dramaturgis menyarankan model teatrical sebagai alat baginya untuk menyoroti konsekuensi aktivitas sang aktor bagi persepsi orang lain atas sang aktor. Analisis dramaturgis menganggap hal ini penting karena—menurut teorinya mengenai stabilitas sosial dan perubahan sosial—kesan orang lain menentukan cara mereka bertindak terhadap sang aktor. Teori penjualan adalah perspektif yang juga diilhami interaksionisme simbolis. Teori penjumlahan kurang

tertarik pada cara-cara orang memengaruhi interpretasi orang lain atas diri mereka sendiri, tetapi lebih tertarik pada fakta bahwa kadang-kadang manusia adalah korban tak berdaya dari interpretasi atau label yang diberikan orang lain sedemikian rupa sehingga identitas sosial mereka dapat dipaksakan kepada mereka, sekalipun bertentangan dengan kemauan mereka.

E. Ikhtisar Pendekatan Dramaturgi

Berdasarkan dari apa yang dijelaskan pada bagian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa pendekatan dramaturgis dari Erving Goffman merupakan pandangan atas kehidupan sosial sebagai serangkaian pertunjukan drama yang mirip dengan pertunjukan drama di panggung. Inti dari dramaturgi adalah menghubungkan tindakan dengan maknanya alih-alih perilaku dengan determinannya. Dalam pandangan dramaturgis tentang kehidupan sosial, makna bukanlah warisan budaya, sosialisasi, tatanan kelembagaan, atau perwujudan dari potensi psikologi dan biologis, melainkan pencapaian problematika interaksi manusia dan penuh dengan perubahan, kebaruan, dan kebingungan.

Fokus pendekatan dramaturgis bukanlah “apa yang orang lakukan, apa yang ingin mereka lakukan, atau mengapa mereka melakukan”, melainkan “bagaimana mereka melakukannya”. Pendekatan dramaturgis Goffman khususnya berintikan pandangan bahwa ketika manusia berinteraksi dengan sesamanya, ia ingin mengelola kesan yang ia harapkan tumbuh pada orang lain terhadapnya. Fokus dramaturgi bukan konsep diri yang dibawa seorang aktor dari satu situasi ke situasi lainnya atau keseluruhan jumlah pengalaman individu, melainkan diri yang tersituasikan secara sosial yang berkembang dan mengatur interaksi-interaksi spesifik. Untuk memahami “diri dan kedirian individu” sebagai realitas yang sesungguhnya, maka teknik terjun langsung dan terlibat dalam sebuah kebudayaan menjadi sebuah pilihan agar bisa memahami pengalaman dalam kehidupan dan aturan-aturan internal mereka.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB VIII

ETNOMETODOLOGI GARFINKEL

Teori dan pendekatan etnometodologi dikembangkan oleh Garfinkel. Ia dilahirkan di Newark, New Jersey, pada 29 Oktober 1917. Setelah lulus pada 1939, Garfinkel menghabiskan musim panas di kamp kerja Quaker di Georgia. Garfinkel lebih tertarik pada teori, khususnya teori Florian Znaniecki tentang tindakan sosial dan arti penting dari sudut pandang aktor. Garfinkel melanjutkan studi ke Harvard dan belajar kepada Talcott Parson yang menekankan pentingnya kategori abstrak dan generalisasi. Saat masih menempuh studi di Harvard, Garfinkel mengajar selama dua tahun di Princeton, dan setelah memperoleh gelar doktornya dia pindah ke Ohio State. Pada pertemuan American Sociological Association tahun 1954, Garfinkel menggunakan istilah etnometodologi untuk mendeskripsikan hal-hal yang menarik baginya tentang pertimbangan juri dan kehidupan sosial pada umumnya. Kemudian penggunaan istilah etnometodologi ini dalam kancah ilmiah makin populer di Amerika maupun di dunia. Pada tahun 1954, Garfinkel mendapat posisi di UCLA, posisi ini dia pegang sampai dia pensiun pada 1987.

A. Definisi dan Diversifikasi Etnometodologi

Etnometodologi merupakan studi tentang kumpulan pengetahuan berdasarkan akal sehat dan rangkaian prosedur dan pertimbangan (metode) yang dengannya masyarakat biasa dapat memahami, mencari tahu, dan bertindak berdasarkan situasi ketika mereka menemukan dirinya sendiri.

Garfinkel (1967/1984, 11) melukiskan sasaran perhatian etnometodologi sebagai berikut:

“Realitas objektif fakta sosial bagi etnometodologi adalah fenomena fundamental sosiologi karena merupakan setiap produk masyarakat setempat yang diciptakan dan diorganisasikan secara alamiah, terus-menerus, prestasi praktis, selalu, hanya, pasti dan menyeluruh, tanpa henti dan tanpa peluang menghindar, menyembunyikan diri, melampaui, atau menunda (Garfinkel, 1967/1984, 11). Dengan kata lain etnometodologi memusatkan perhatian pada organisasi kehidupan sehari-hari atau oleh Garfinkel difrasakan dengan “masyarakat biasa yang abadi”.

Menurut Pillay (2019, 269–283),

“Ethnomethodology is a qualitative research methodology which has recently gained momentum across disciplines, more specifically social and health sciences. Ethnomethodology focuses on the study of methods that individuals use in 'doing' social life to produce mutually recognizable interactions within a situated context, producing orderliness. It explores how members' actual, ordinary activities produce and manage settings of organized everyday situations. Practice through everyday life is central to ethnomethodology, the methods of which produce and maintain accountable circumstances of their life activities, making use of common-sense knowledge in mundane situations”.

“Etnometodologi adalah metodologi penelitian kualitatif yang baru-baru ini mendapatkan momentum lintas disiplin ilmu,

khususnya ilmu sosial dan kesehatan. Etnometodologi berfokus pada studi tentang metode yang digunakan individu dalam “melakukan” kehidupan sosial untuk menghasilkan interaksi yang saling dikenali dalam konteks situasional, menghasilkan keteraturan. Ini mengeksplorasi bagaimana aktivitas aktual dan biasa dari individu-individu itu menghasilkan dan mengelola pengaturan situasi sehari-hari mereka secara terorganisasi. Praktik kehidupan sehari-hari adalah fokus inti dari etnometodologi, metode yang menghasilkan dan mempertahankan keadaan yang dapat dipertanggungjawabkan dari aktivitas hidup mereka, memanfaatkan pengetahuan akal sehat dalam situasi factual.”

Etnometodologi mula-mula “diciptakan” oleh Garfinkel di akhir tahun 1940-an, tetapi baru menjadi sistematis setelah diterbitkan karyanya yang berjudul *Studies in Ethnomethodology* pada 1967. Setelah beberapa tahun, etnometodologi tumbuh pesat dan berkembang ke berbagai arah yang berbeda. Hanya satu dekade setelah terbitnya *Studies in Ethnomethodology*, Zimmerman (Ritzer & Goodman, 2004) menyimpulkan bahwa ada beberapa jenis etnometodologi. Seperti dinyatakan Zimmerman, “Etnometodologi mencakup sejumlah penyelidikan akal sehat individu-individu yang kurang lebih berbeda dan ada kalanya saling bertentangan”.

Menurut Ritzer dan Goodman dalam buku *Teori Sosiologi Modern* (2004), terdapat dua jenis studi etnometodologi yang menonjol. Tipe pertama adalah studi etnometodologi tentang *setting* institusional. Studi etnometodologi awal yang dilakukan oleh Garfinkel dan rekannya berlangsung dalam *setting* biasa dan tak diinstitutionalkan seperti di rumah kemudian bergeser ke arah studi kebiasaan sehari-hari dalam *setting* institusional seperti dalam sidang pengadilan, klinik dan kantor polisi. Tujuan studi seperti itu adalah memahami cara orang dalam *setting* institusional, melaksanakan tugas kantor mereka, dan menjalankan proses yang terjadi dalam institusi tempat tugas itu berlangsung.

Studi sosiologi konvensional tentang *setting* institusional seperti itu memusatkan perhatian pada strukturnya, aturan formalnya,

dan prosedur resmi untuk menerangkan apa yang dilakukan orang di dalamnya. Menurut pakar etnometodologi, paksaan eksternal tak memadai untuk menerangkan apa yang sebenarnya terjadi di dalam institusi itu. Orang tidak ditentukan oleh kekuatan eksternal seperti itu, mereka menggunakan institusi untuk menyelesaikan tugas mereka dan untuk menciptakan institusi tempat mereka berada di dalamnya. Orang menggunakan prosedur yang berguna bukan hanya untuk kehidupan sehari-hari, melainkan juga untuk menghasilkan produk institusi. Misalnya, tingkat angka kriminal disusun oleh kantor polisi bukan semata-mata karena petugas mengikuti peraturan yang ditetapkan secara jelas dalam tugas mereka. Tertugas lebih memanfaatkan prosedur berdasarkan akal sehat untuk memutuskan, umpamanya apakah korban harus digolongkan sebagai korban pembunuhan atau karena faktor lain. Jadi, angka kriminal seperti itu berdasarkan penafsiran pekerjaan/profesional, dan pemeliharaan catatan kriminal seperti itu adalah kegiatan yang berguna untuk studi yang sebenarnya.

Jenis etnometodologi kedua adalah analisis percakapan (*conversation analysis*). Tujuan analisis percakapan adalah “untuk memahami secara terperinci struktur fundamental interaksi melalui percakapan” (Atkinson, 1988). Percakapan didefinisikan dalam arti yang sama dengan unsur dasar perspektif etnometodologi, “Percakapan adalah aktivitas interaksi yang menunjukkan aktivitas yang stabil dan teratur yang merupakan kegiatan yang dapat dianalisis”. Meski percakapan mempunyai aturan, dalam prosedur, keduanya tak menentukan apa yang dikatakan, tetapi lebih digunakan untuk “menyempurnakan percakapan”. Sasaran perhatian percakapan terbatas pada mengenai apa yang dikatakan dalam percakapan itu sendiri dan bukan kekuatan eksternal yang membatasi percakapan. Percakapan dipandang sebagai tatanan internal sekuensial. Zimmerman (dalam Atkinson, 1988) memerinci lima prinsip dasar dalam menganalisis percakapan sebagai berikut.

- 1) Analisis percakapan memerlukan pengumpulan dan analisis data yang sangat terperinci tentang percakapan. Data ini tak hanya

terdiri dari kata-kata, tetapi juga meliputi keragu-raguan, gaduh, tersedu-sedu, mendeham, tertawa, berpantun, dan sebagainya. Selain itu, data juga meliputi perilaku nonverbal yang terdapat rekaman video yang biasanya berkaitan erat dengan rentetan aktivitas yang direkam oleh *audiotape*.

- 2) Percakapan terperinci yang paling baik sekalipun harus dianggap sebagai pencapaian yang teratur. Aspek-aspek kecil percakapan tak hanya diatur oleh pakar etnometodologi, tetapi juga diatur oleh aktivitas metodis aktor itu sendiri.
- 3) Interaksi pada umumnya dan percakapan pada khususnya mempunyai sifat stabil dan teratur yang dicapai oleh aktor yang terlibat. Dalam mengamati percakapan, pakar etnometodologi memperlakukannya seolah-olah otonom, terpisah dari proses kesadaran aktor dan konteks lebih luas ketika percakapan itu berlangsung.
- 4) Kerangka percakapan fundamental adalah organisasi yang teratur.
- 5) Rangkaian interaksi percakapan dikelola atas dasar tempat atau bergiliran.

Secara metodologis, analisis percakapan berupaya mempelajari percakapan yang terjadi dalam konteks yang wajar, sering menggunakan *audiotape* atau *videotape*. Metode perekaman ini memungkinkan informasi lebih mengalir secara wajar dari kehidupan sehari-hari daripada dipaksakan oleh peneliti. Peneliti dapat memeriksa dan memeriksa ulang percakapan yang sesungguhnya secara terperinci daripada bersandar pada catatan yang dibuatnya. Teknik ini pun memungkinkan peneliti menganalisis percakapan secara sangat terperinci. Beberapa contoh studi kasus mengenai percakapan dijabarkan sebagai berikut.

1. Kasus Eksperimen Pelanggaran

Dalam eksperimen pelanggaran (*breaching experiment*), realitas sosial sengaja dilanggar untuk dapat mengetahui metode yang digunakan orang dalam membangun realitas sosial. Asumsi yang melandasi riset ini tak hanya bahwa pembuatan metode kehidupan sosial terjadi

sepanjang waktu, tetapi juga bahwa aktor tak menyadari mereka dilibatkan dalam tindakan yang demikian. Tujuan eksperimen pelanggaran adalah untuk mengacaukan prosedur biasa sedemikian rupa sehingga proses pembangunan atau pembangunan ulang kehidupan sosial sehari-hari dapat diamati dan dipelajari. Dalam karyanya, Garfinkel (1967) mengemukakan sejumlah contoh eksperimen pelanggaran besar yang dilakukan oleh muridnya dalam *setting* kasual untuk melukiskan prinsip dasar etnometodologi.

Garfinkel meminta mahasiswanya tinggal di rumah mereka masing-masing antara 15 menit s.d. 1 jam untuk mengkhayalkan bahwa mereka seolah-olah orang indekos dan kemudian bertingkah laku berdasarkan asumsi itu, “Mereka diperintahkan untuk bertindak sendiri dengan hati-hati dan sopan. Mereka diminta saling menjauhkan diri, berbicara secara resmi, hanya berbicara ketika ditegur” (Garfinkel, 1967, 47). Dalam kebanyakan kasus, anggota keluarga tercengang oleh perilaku tersebut. “Laporan diisi dengan catatan keheranan, kekaguman, keterkejutan, kegelisahan, perasaan malu dan beberapa anggota keluarga menuduh mahasiswa itu pemberang, kurang hirau, egois, tak menyenangkan, atau tak sopan”. Reaksi ini menandakan betapa pentingnya orang harus bertindak sesuai dengan asumsi akal sehat tentang yang diharapkan dari cara mereka berperilaku. Yang paling menarik perhatian Garfinkel adalah cara anggota keluarga mencoba menanggulangi gangguan seperti itu berdasarkan akal sehat. Mereka meminta penjelasan dari mahasiswa mengenai perilakunya itu. Dalam pertanyaan-pertanyaan mereka, tersirat penjelasan tentang perilaku yang menyimpang dari kebiasaan itu:

“Apakah kau dipecat?”

“Sakitkah kau?” dan

“Apakah kau gila atau bodoh?” (Garfinkel, 1967/1984, 47)

Anggota keluarga juga mencoba menjelaskan perilaku itu kepada diri mereka sendiri dilihat dari sudut motif yang dipahami sebenarnya,

contohnya, seorang mahasiswa dikira berperilaku aneh karena ia bekerja terlalu keras atau karena bertengkar dengan pacarnya. Penjelasan demikian penting bagi peserta interaksi lain, yang dalam kasus ini adalah anggota keluarga yang lain, karena penjelasan itu membantu mereka untuk merasakan bahwa dalam keadaan normal interaksi selalu terjadi secara wajar. Apabila mahasiswa itu tidak mengakui kebenaran penjelasan demikian, anggota keluarga mungkin menarik diri dan mencoba mengasingkan, mencela, atau membalas terhadap orang yang telah melakukan kejahatan itu. Emosi timbul karena upaya memulihkan keteraturan melalui penjelasan ditolak oleh mahasiswa. Anggota keluarga yang lain merasa bahwa pernyataan dan tindakan yang lebih hebat diperlukan untuk memulihkan keseimbangan:

“Jangan hiraukan dia nanti suasana hatinya akan pulih kembali.”

“Mengapa kau selalu membuat recok dalam keluarga kita yang rukun ini?” dan

“Aku tak mau lagi mendengar perkataan yang kasar seperti itu dan jika kau tak bisa berbicara sopan terhadap ibumu, lebih baik kau keluar dari rumah ini.” (Garfinkel, 1967, 48)

Akhirnya, mahasiswa itu menjelaskan eksperimen itu kepada keluarganya dan keharmonisan pun segera pulih, tetapi dalam beberapa kasus, perasaan jengkel masih ada yang tertinggal. Eksperimen pelanggaran dilakukan untuk melukiskan cara orang mengatur kehidupan mereka sehari-hari. Eksperimen ini mengungkapkan daya khayal realitas sosial karena subjek (atau korban) cepat-cepat memulihkan pelanggaran, artinya, mengubah situasi menjadi hubungan kekeluargaan yang bertanggung jawab. Diasumsikan bahwa cara orang menangani pelanggaran ini banyak menerangkan kepada kita mengenai cara mereka menangani kehidupan mereka sehari-hari. Meski tampaknya tak bersalah, eksperimen sering menimbulkan reaksi emosional yang tinggi. Reaksi emosional yang ekstrem ini mencerminkan betapa pentingnya bagi orang untuk senantiasa terlibat dalam kegiatan rutin berdasarkan akal sehat.

2. Kasus Prestasi Menurut Jenis Kelamin

Sudah jelas bahwa jenis kelamin seorang lelaki atau wanita adalah berdasarkan ciri-ciri atau sifat biologisnya. Seseorang dilihat semata-mata dari penjelmaan perilaku yang merupakan hasil pertumbuhan dari susunan biologis. Orang biasanya tidak menilai kemampuan atau kecakapan berdasarkan jenis kelamin mereka. Sebaliknya, daya tarik seksual jelas adalah sebuah kecakapan, orang perlu berbicara dan bertindak menurut cara tertentu agar kelihatan menarik. Anggapan umumnya adalah bahwa orang tak harus melakukan sesuatu atau mengatakan sesuatu agar kelihatan sebagai seorang lelaki atau wanita. Etnometodologi telah melihat masalah jenis kelamin ini dan hasilnya sangat luar biasa.

Pandangan etnometodologi mengenai jenis kelamin dapat ditelusuri ke salah satu demonstrasi Garfinkel (1967) yang kini telah menjadi tantangan klasik kemanfaatan orientasi etnometodologi ini. Pada 1950, Garfinkel bertemu dengan seseorang bernama Agnes yang tak diragukan lagi rupanya seorang wanita. Agnes tak hanya memiliki bentuk tubuh seorang wanita, tetapi juga benar-benar dengan bentuk tubuh “sempurna” dengan sekumpulan ukuran yang ideal. Ia juga berwajah cantik, memiliki corak kulit yang bagus, tanpa bulu di wajah, alis matanya dicabut, dan memakai lipstik. Cukup jelaskah bahwa ia memang seorang wanita? Garfinkel akhirnya menemukan bahwa Agnes tak selalu menampakkan diri sebagai seorang wanita. Kenyataannya, ketika Garfinkel bertemu dengan Agnes, ia sedang berupaya meyakinkan dokter bedah untuk melakukan operasi mengubah alat kelamin lelakinya menjadi alat kelamin wanita dan akhirnya ia berhasil.

Agnes sejak lahir ditakdirkan sebagai seorang lelaki. Kenyataannya, bagaimanapun juga, ia adalah seorang anak lelaki hingga ia berusia 16 tahun. Di usia itu, karena merasa serbasalah, Agnes lari dari rumah dan mulai berpakaian seperti seorang gadis. Ia segera mengetahui bahwa dengan berpakaian wanita saja belum cukup, ia belajar bertindak seperti (untuk diterima) seorang wanita karena ia ingin diterima sebagai seorang wanita. Ia belajar tentang kebiasaan yang diterima,

dan sebagai akibatnya, ia bertekad dan mendefinisikan dirinya sendiri sebagai seorang wanita. Garfinkel tertarik pada proses penerimaan kebiasaan yang memungkinkan Agnes berfungsi sebagai seorang wanita dalam masyarakat. Pendapat yang lebih umum di sini adalah bahwa kita tak lahir semata-mata lelaki atau wanita, kita semua juga belajar dan membiasakan diri menggunakan kebiasaan sehari-hari yang memungkinkan kita diterima sebagai lelaki atau wanita. Menurut pengertian sosiologi, hanya dengan mempelajari dan menggunakan kebiasaan inilah kita dapat menjadi seorang lelaki atau wanita. Jadi, penggolongan seperti menurut jenis kelamin, yang selama ini dipikirkan sebagai status yang diwarisi, dapat dipahami sebagai kecakapan menyusun kebiasaan yang ditetapkan.

3. Kasus *Interview Kerja*

Beberapa pakar etnometodologi mengalihkan perhatian mereka ke dunia pekerjaan. Misalnya, Button (dalam Atkinson, 1988) meneliti wawancara pekerjaan. Tak mengherankan, ia melihat wawancara sebagai percakapan yang teratur dan sebagai kepandaian praktis yang ditunjukkan kedua belah pihak pada suasana itu. Persoalan yang dibahas dalam studi ini meliputi hal-hal yang dapat dilakukan pewawancara, yaitu setelah jawaban diberikan, beralih ke pertanyaan lain, dan dengan cara demikian mencegah orang yang diwawancarai kembali dan mengoreksi jawabannya semula. Pertama, pewawancara dapat menyatakan bahwa wawancara secara keseluruhan sudah selesai. Kedua, pewawancara dapat mengajukan pertanyaan lain yang mengalihkan pembicaraan ke arah yang berlainan. Ketiga, pewawancara dapat menilai jawaban yang diberikan sedemikian rupa sehingga orang yang diwawancarai menghindari keinginan untuk ditanyai kembali.

Button dalam Atkinson (1988) ingin mengetahui apa yang menyebabkan wawancara pekerjaan menjadi sebuah wawancara. Ia menyatakan bahwa wawancara bukanlah sekadar tanda di pintu atau mengumpulkan orang beramai-ramai. Wawancara adalah apa yang dikerjakan orang dan bagaimana menyusun dan mengorganisasikan

interaksi mereka satu sama lain yang mencapai *setting* sosial yang dikarakteristikan sebagai wawancara. Wawancara secara utuh meliputi cara peserta menata pembicaraan mereka sehingga saling bergantian satu sama lain.

4. Kasus Resolusi Perselisihan dalam Mediasi

Garcia (dalam Ritzer dan Goodman, 2004 dan Atkinson, 1988) menganalisis penyelesaian konflik dalam sebuah program di California yang dirancang untuk mengetahui berbagai jenis percekocan antara tuan tanah dan penyewa menyangkut sejumlah kecil uang, dan percekocan di kalangan anggota keluarga atau teman. Tujuan akhir analisis Garcia adalah untuk membandingkan cara penyelesaian konflik yang sudah terlembaga yang terjadi dalam percakapan biasa. Kesimpulan utama Garcia adalah bahwa lembaga penengah membuat penyelesaian konflik jauh lebih mudah dengan melenyapkan proses yang menyebabkan meningkatnya tingkat percekocan dalam percakapan biasa. Apabila argumen muncul dalam mediasi, prosedur yang ada, yang tak ada dalam percakapan biasalah yang membuat konflik berakhir.

Garcia memulai analisisnya dari percakapan keluarga. Mediasi menetapkan siapa yang boleh berbicara pada waktu tertentu dan bentuk tanggapan seperti apa yang boleh diterima. Contoh, pengadu berbicara lebih dahulu dan mereka tak boleh disela oleh yang diadukan selama mereka membeberkan pengaduannya. Ketidakleluasaan menyela ini sangat membatasi jumlah konflik dalam percekocan yang sedang ditengahi. Sebaliknya, kemampuan menyela dalam percakapan normal sangat meningkatkan kemungkinan dan jumlah konflik. Selain itu, yang mengurangi kemungkinan konflik adalah kenyataan bahwa orang yang diadukan harus meminta izin mediator untuk berbicara atau untuk menggunakan sanksi. Permohonan ini bisa saja ditolak, dan jika tak ditolak pun, permohonan itu telah membantu mengurangi kemungkinan konflik langsung antara orang yang bercekocok. Faktor kunci lain yang mengurangi kemungkinan konflik adalah kenyataan bahwa orang yang bercekocok menunjukkan kata-kata mereka lebih kepada mediator daripada masing-masing pihak.

Selama periode ketika masalah yang dipercekcokkan dibahas bersama, bukan pihak yang bercekcok, tetapi mediatorlah yang mengontrol baik pokok pembicaraan maupun siapa yang akan berpartisipasi dengan mengajukan pertanyaan langsung terhadap kawannya. Karena itu, mediator membantu, baik sebagai penyangga maupun sebagai pengendali yang dalam pelaksanaannya, kedua peran itu berfungsi untuk membatasi kemungkinan konflik. Garcia merangkum kesimpulannya dengan mengemukakan empat ciri mediasi yang memungkinkan kedua pihak yang cekcok mengurangi atau melenyapkan argumen sekaligus menyelamatkan muka, yaitu sebagai berikut.

- 1) Dakwaan dan sangkalan tak boleh saling berdekatan dalam sistem menengahi percekcokan sehingga mengurangi peluang meningkatnya sebuah argumen.
- 2) Sangkalan tak langsung ditujukan kepada dakwaan, tetapi atas keraguan oleh mediator. Akibatnya, karena sangkalan dipisahkan dari tanggapan, sangkalan mengurangi peluang memancing tanggapan bertengkar.
- 3) Karena ada penundaan antara dakwaan dan tanggapan, kedua pihak boleh tidak menanggapi dakwaan tertentu tanpa kekurangan respons yang mengimplikasikan mereka bersalah atas tuduhan itu. Penundaan memungkinkan kedua pihak melangkahi dakwaan tertentu, memusatkan perhatian pada dakwaan yang lebih penting atau mengabaikan dakwaan yang ia percayai tak dapat disangkal. Hasilnya adalah bahwa pada akhirnya, hal tersebut mengurangi jumlah persoalan yang dipercekcokkan.
- 4) Dakwaan dan sangkalan diredakan oleh sistem mediasi. Contoh, wakil yang dituduh mungkin ditunjuk lebih secara implisit daripada eksplisit, atau secara kolektif seperti “kita” dengan akibat bahwa pendakwa memasukkan dirinya sendiri sebagai pihak yang bersalah atau dakwaan mereka sendiri dapat diringankan dengan menggunakan kata-kata dan kalimat seperti “aku dapat membayarkan” atau “mungkin”.

B. Kritik Etnometodologi terhadap Sosiologi Tradisional

Pakar etnometodologi mengkritik sosiologi tradisional karena selalu menekankan perhatian pada dunia sosial. Mereka yakin, sosiologi belum cukup perhatian atau belum cukup menghargai fenomena kehidupan sehari-hari yang seharusnya menjadi sumber pokok pengetahuan sosiolog. Lebih ekstrem lagi, sosiologi telah menghilangkan aspek kehidupan sosial yang sangat esensial (etnometodologi) dan memusatkan perhatian pada dunia konsepsi yang menyembunyikan praktik kehidupan sehari-hari. Karena keasyikan pandangan mereka sendiri tentang kehidupan sosial, para sosiolog cenderung tak memahami realitas sosial sebagaimana yang mereka kaji. Seperti dikatakan Mehan dan Wood (dalam Ritzer & Goodman, 2004; Atkinson, 1988), dalam upaya berperan sebagai ilmu sosial, sosiologi justru menjadi “terasing dari kehidupan sosial”.

Dalam orientasi umum ini Mehan dan Wood melontarkan sejumlah kritik terhadap sosiologi. Dikatakan bahwa konsep yang digunakan sosiologi mendistorsi dunia sosial, menghancurkan pasang surutnya. Distorsi selanjutnya disebabkan kepercayaan sosiologi yang berlebihan atas teknik ilmiah dan analisis data dengan metode statistik. Statistik sesungguhnya tak tepat digunakan untuk menganalisis kehidupan nyata yang sangat canggih dan luas. Teknik kode yang digunakan sosiolog ketika mereka menafsirkan perilaku manusia menjadi kategori yang mereka pikirkan sebelumnya, telah mendistorsi kehidupan sosial, dan penyederhanaan kode menyembunyikan kekompleksan dan mendistorsi pemikiran, mengubah dunia sosial menjadi kategori buatan sosiolog itu sendiri. Sosiologi juga lebih cenderung menerima penjelasan responden tentang fenomena tertentu tanpa mempertanyakan keabsahan daripada melihat fenomena itu sendiri. Dengan demikian, deskripsi tentang keadaan sosial lebih digunakan sebagai gambaran keadaan itu sendiri daripada sebagai sebuah konsepsi tentang keadaan sosial itu. Mehan dan Wood juga mengatakan bahwa sosiolog cenderung menawarkan abstraksi tentang kehidupan sosial yang makin terpisah jauh dari realitas kehidupan sehari-hari.

C. Ketegangan dan Tekanan dalam Etnometodologi

Ada beberapa masalah yang patut diperhatikan dalam Etnometodologi, yakni sebagai berikut.

Pertama, selagi etnometodologi kini jauh lebih diterima daripada satu dekade yang lalu, tetapi oleh kebanyakan sosiolog, etnometodologi masih dipandang dengan penuh kecurigaan (Potter, 1998). Para sosiolog memandang etnometodologi terlalu memusatkan perhatian pada masalah sepele dan mengabaikan masalah yang sangat penting yang dihadapi masyarakat kini. Jawaban pakar etnometodologi adalah bahwa mereka menganalisis masalah penting karena masalah kehidupan sehari-hari itulah yang terpenting untuk dikaji. Atkinson menyimpulkan keadaannya, “Etnometodologi terus menyambut campuran ketakpahaman dan permusuhan yang tak dapat disangkal yang perlu diperhitungkan apabila menyangkut teori, metode, dan tindakan empiris penelitian sosiologi”.

Kedua, ada orang yang yakin bahwa etnometodologi merupakan akar fenomenologisnya dan mengurangi perhatiannya terhadap kesadaran dan proses kognitif. Daripada memusatkan perhatian pada proses kesadaran, pakar etnometodologi, terutama pakar analisis percakapan, lebih memusatkan perhatian pada “ciri struktur percakapan itu sendiri” (Atkinson, 1988, 449). Diacuhkan dalam proses adalah motif dan motivasi internal untuk aksi. Dalam pandangan Atkinson, etnometodologi berkembang tanpa batasan yang jelas, bergerak menjadi behavioris dan empiris (Atkinson, 1988, 44). Dalam mengubah arahnya ini, etnometodologi terlihat kembali ke prinsip dasarnya semula, termasuk keinginannya untuk tidak memperlakukan aktor sebagai si bodoh yang memberikan pertimbangan, inspirasi awal Garfinkel adalah menolak citra aktor sebagai si bodoh untuk memusatkan perhatian pada ketertiban sosial yang dihasilkan aktor terampil, licik, dan menguasai metode. Akan tetapi, di tahun-tahun perkembangannya, beberapa versi etnometodologi telah kembali ke si bodoh yang memberikan pertimbangan, tujuan dan maknanya nyaris telah dilenyapkan (Atkinson, 1988, 449).

Ketiga, beberapa pakar etnometodologi cenderung memandang diri mereka menjembatani pemisahan analisis mikro-makro. Misalnya, beberapa tahun yang lalu pakar etnometodologi melihat “penyatuan silang” dengan sosiologi makro sebagai sebuah “pertanyaan terbuka” dan sebagai peluang yang menarik perhatian, bahwa etnometodologi akan kembali ke sosiologi untuk memahami aplikasinya dalam konteks sosialnya yang lebih luas, sebagai suatu alasan yang biasa apabila dilihat dari sudut pendekatan struktural dan historis. Penyatuan silang etnometodologi dan sosiologi dalam studi sosial telah dilakukan oleh Giddens (1979/1984) yang menyatukan pemikiran etnometodologi ke dalam teori strukturasinya. Para pakar etnometodologi telah melukiskan apa yang harus ditawarkan etnometodologi terhadap masalah hubungan antara struktur dan agen. Potter (1998) menyatakan bahwa temuan studi etnometodologi tak hanya relevan dengan struktur mikro, tetapi juga struktur makro. Ada harapan studi institusional akan lebih banyak memberikan perhatian pada struktur makro dan hubungannya dengan fenomena tingkat mikro.

Keempat, dari lapangan, Pollner dalam Heritage (2001) mengkritik etnometodologi karena kehilangan reflektivitas radikal aslinya. Reflektivitas radikal mengarah pada pandangan bahwa semua aktivitas sosial adalah prestasi, termasuk aktivitas pakar etnometodologi. Seperti dinyatakan Pollner, dalam Heritage (2001) “Etnometodologi berada di pinggiran sosiologi”. Ketika keberadaan mereka makin diterima, pakar etnometodologi cenderung mengabaikan kebutuhan menganalisis karya mereka sendiri. Akibatnya, etnometodologi terancam bahaya kehilangan kemampuan menganalisis dan mengkritik dirinya sendiri dan hanya menjadi bidang lain dari teori social yang sudah mapan saja.

Kelima, meski dibahas di bawah judul yang sama, muncul kekhawatiran dalam hubungan antara etnometodologi dan analisis percakapan. Seperti dikemukakan sebelumnya, keduanya mempunyai akar yang agak berbeda. Di tahun belakangan ini, analisis percakapanlah yang membuat kemajuan terbesar dalam sosiologi secara keseluruhan. Kecenderungannya mengkaji percakapan secara empiris

menyebabkan kajian ini cukup dapat diterima dalam aliran utama sosiologi. Ketegangan antara keduanya mungkin meningkat apabila analisis percakapan terus berada dalam aliran utama (sosiologi), sementara studi etnometodologi tentang institusi tetap lebih berada di pinggiran.

D. Sintetis dan Integrasi atas Perbedaan

Etnometodologi sebagai salah satu perspektif mikro yang paling menentukan dalam sosiologi pun telah menunjukkan tanda-tanda keterbukaannya untuk bersintesis dan berintegrasi. Misalnya, etnometodologi berkembang ke bidang yang makin sejalan dengan aliran utama sosiologi. Contoh yang baik adalah analisis Heritage (2001) dan Potter (1998) tentang metode yang digunakan untuk menghasilkan tepuk tangan dan ejekan dari pendengar. Tipologi yang dikembangkan pakar etnometodologi itu rupanya tak banyak berbeda dengan jenis tipologi yang digunakan oleh berbagai tipe teoretikus sosiologi yang lain.

Akan tetapi, etnometodologi terus diperangi dan tak aman dan karenanya berkembang ke arah yang berlawanan dengan kecenderungan menuju sintesis teoretis. Dengan menolak gagasan sintesis, Garfinkel rupanya memandang etnometodologi sebagai pengganti sosiologi yang tak dapat dibandingkan. Dia merasa perlu membuat kotak yang kokoh untuk etnometodologi dan analisis percakapan. Memang benar, etnometodologi meluas dan mendalam dukungannya dalam sosiologi. Tetapi, orang bertanya-tanya apakah tempat etnometodologi itu harus di dalam sosiologi. Namun, alasan demikian bertentangan dengan gagasan bahwa batas teoretis melemah dan perspektif sintesis baru muncul. Etnometodologi mungkin masih terlalu baru dan tak aman untuk menghilangkan batas-batasnya dengan sosiologi.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB IX

TEORI FUNGSIONALISME (*FUNCTIONALISM*), FUNGSIONALISME- STRUKTURAL (*STRUCTURAL- FUNCTIONALISM*), DAN KONFLIK (*CONFLICT*)

Emile Durkheim adalah sosiolog Prancis pertama yang menggunakan gagasan fungsionalis. Fungsionalis penting lain adalah antropolog sosial Inggris yang hidup pada masa antara 1920 dan 1960, yakni Bronislaw Malinowski (1884–1942) dan A.R. Radcliffe-Brown (1881–1955). Selain itu, karya-karya antropolog seperti E. E. Evans Pritchard (1902–1973), Meyer Fortes (1906–1983), dan Marx Gluckman (1911–1975) membantu membangun teori fungsionalis dalam ilmu sosial Inggris (Jones, 2009).

Dengan mendasarkan diri pada biologi, seperti terlihat dalam karya perintis riset sosial modern oleh Emile Durkheim, pendekatan fungsionalisme secara eksplisit diadopsi oleh antropologi budaya Inggris pada tahun 1920-an dan tahun 1930-an, yakni oleh Bronislaw Malinoski dan Radcliffe Brown. Setelah berkembang ke dalam kerangka kerja umum bagi analisis sosiologi, pemikiran fungsionalis dikembangkan dan memengaruhi pemikiran sosial kontemporer bagi sosiologi di Amerika, khususnya bagi Talcot Parsons dan R. K Merton, berkenaan dengan berbagai konsep dan asumsi sibernatika, teori sistem modern menuju jalan ilmu masyarakat yang objektif/empiris (McCharty, 2006, 268).

Dalam artikel tentang antropologi dalam *Encyclopaedia Britannica* (edisi 1926), dan dalam *Theory of Culture* (1944) Bronislaw Malinowski menjelaskan tujuan analisis fungsional:

Berusaha menjelaskan—fakta-fakta—berdasarkan peranannya dalam sistem integrasi kebudayaan berdasarkan hubungan yang satu dengan yang lain di dalam sistem tersebut, dan berdasarkan hubungan sistem ini dengan lingkungan fisik yang mengitarinya. Dengan demikian, pandangan fungsionalis—menekankan prinsip bahwa setiap tipe peradaban, setiap adat-istiadat, objek material, ide dan keyakinan memiliki fungsi-fungsi vital tertentu, punya tugas masing-masing yang harus diembannya dan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari sistem secara keseluruhan.

Menurut Malinowski (1922, 1944), orientasi fungsionalisme adalah semua unsur kebudayaan fungsional dan dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan dasar (*basic need*) manusia yang meliputi kebutuhan makan, reproduksi/keturunan, kesehatan, gerak pertumbuhan dan rasa aman. Aspek perilaku sosial berupa kebiasaan tertentu dalam struktur masyarakat berfungsi membantu pemeliharaan sosial masyarakat tersebut. Dalam pemikiran fungsionalisme bahwa, setiap bagian atau unsur-unsur dari kebudayaan memiliki fungsi untuk memenuhi kebutuhan dasar tersebut dan apabila bagian tersebut tidak berfungsi lagi, ia akan hilang dengan sendirinya.

Sementara itu, Radcliffe-Brown mengaitkan konsep fungsi dengan struktur dengan memfokuskan perhatian pada kontribusi bentuk dan pola-pola relasi sosial yang ajek (*order*) seperti dalam sistem perkawinan dan sistem kekerabatan (*khinds system*) kepada totalitas sosial. Jadi, Brown memandang bahwa aktivitas kebudayaan tidak hanya untuk memenuhi kebutuhan dasar (*basic need*) semata, tetapi juga dimaksudkan untuk memenuhi fungsi struktur masyarakat dalam upaya memelihara keteraturan (*order*) hubungan-hubungan sosial secara keseluruhan.

Dalam mengaitkan hubungan keduanya (kebutuhan biologis dan struktur), dia menggunakan antropologi organis-biologis dalam pendekatannya seperti tampak dalam ilustrasinya:

“Jika kita memperhatikan bagian tertentu proses kehidupan sesuatu organisme yang berlangsung terus-menerus, seperti pernapasan, pencernaan dan sebagainya, maka fungsi dari bagian itu adalah peran yang dimainkannya, sekaligus kontribusinya yang dia berikan, terhadap kehidupan organisme secara keseluruhan. Kita bisa mencatat bahwa fungsi proses fisiologis yang berlangsung terus-menerus adalah kaitan antara proses ini dengan kebutuhan yaitu, syarat mutlak eksistensi (kehidupan) organisme; Ketika beralih dari kehidupan organik kepada kehidupan sosial; Ketika kita mengamati suatu komunitas masyarakat seperti suku primitif di Afrika atau Australia, maka kita dapat mengenali adanya struktur sosial di dalam masyarakat itu. Seorang manusia, yang menjadi unit paling dasar dalam contoh ini, diikatkan kepada suatu keseluruhan oleh relasi sosial yang jelas. Kelangsungan struktur sosial, seperti halnya struktur organik, tidak terganggu oleh perubahan yang dialami unit-unitnya. Kelangsungan struktur dijaga oleh proses kehidupan sosial yang terdiri dari aktivitas dan interaksi individu-individu dan yang dilakukan oleh kelompok terorganisasi tempat mereka disatukan. Kehidupan sosial komunitas di sini didefinisikan sebagai berfungsinya struktur sosial. Fungsi segala aktivitas yang berlangsung terus-menerus ... adalah peran yang dimainkannya, sekaligus kontribusi yang diberikannya dalam mempertahankan struktur” (McCarthy, 2006, 269).

Perspektif fungsionalis mengandaikan bahwa suatu masyarakat dipandang sebagai suatu jaringan kelompok yang bekerja sama secara terorganisasi yang bekerja dalam suatu cara yang relatif teratur menurut seperangkat aturan dan nilai yang dianut oleh sebagian masyarakat tersebut. Oleh karena itu, masyarakat dipandang sebagai suatu sistem yang stabil dengan orientasi ke arah keseimbangan. Ada hasrat untuk saling menjaga keteraturan ini dari setiap komponen masyarakat

yang ada. Diasumsikan bahwa setiap individu berusaha mempertahankan keteraturan sosial (*social order*) dengan cara sistem kerja yang selaras, proporsional dan seimbang.

Perhatian utama antropologi budaya yang biasanya fokus pada studi-studi masyarakat “primitif dan berskala kecil”, memberikan beberapa keuntungan bagi pendekatan fungsionalis karena batas sistem sosial lebih mudah diidentifikasi dan “strukturnya” lebih stabil; kehidupan sosial mereka memperlihatkan “kepaduan” yang tinggi; dan “daya bertahan hidup” masyarakat yang semacam itu dalam bentuk tradisionalnya dapat dilihat sebagai tujuan utama sistem sosial. Namun, asumsi-asumsi tersebut menjadi kurang mengena ketika diterapkan kepada masyarakat yang lebih besar, tidak terlalu terisolasi dan cepat berubah, serta meliputi sejumlah subkelompok yang kerap kali saling berlawanan satu sama lain.

Di Amerika Serikat, Talcott Parsons (1902–1979), R.K. Merton (1910–1980-an) dan Kingsley Davis (1968–1997), dalam Ritzer dan Goodman, (2004), menyatakan bahwa memperbaiki dan mengembangkan kerangka kerja penting fungsionalis menjadi instrumen yang lebih sesuai bagi analisis sosiologi. Hingga tahun 1960-an dunia teoretikus sosiologi mendominasi teoretikus Amerika, sedangkan antropologi sosial mendominasi ilmu sosial Inggris. Pada periode ini, dunia teori sosial dan humaniora didominasi oleh versi fungsionalisme dan teori strukturalisme konsensus. Walaupun demikian, istilah fungsional dan struktural tidak selalu berhubungan dan perlu dihubungkan meski keduanya biasanya dihubungkan (Ritzer & Goodman, 2004). Artinya, kita dapat mempelajari struktur masyarakat tanpa memperhatikan fungsinya (atau akibatnya) terhadap struktur lain. Begitu pula kita dapat meneliti fungsi berbagai proses sosial yang mungkin tidak mempunyai struktur.

Menurut para ahli ilmu sosial terutama di Amerika Serikat, “fungsional-struktural” identik dengan sosiologi. Fungsionalisme-struktural adalah satu eksemplar bangunan teori yang paling besar dan luas pengaruhnya dalam ilmu sosial di abad ke-20 (Ritzer & Goodman, 2004) sehingga fungsionalisme struktural di Amerika

diidentikkan dengan sosiologi. Meski demikian, sesudah Perang Dunia Kedua atau sampai dekade 1960-an pengaruh fungsionalisme struktural mulai surut dan menuai banyak kritik sejalan dengan perkembangan globalisasi.

Meski pada masa sesudah itu, pengaruhnya jauh berkurang dalam teori sosiologi, khususnya di luar Amerika Serikat, pemahaman mengenai alternatif teoretis kontemporer dalam sosiologi tetap harus dimulai dari fungsionalisme. Makin kuatnya pengaruh teori konflik (khususnya dalam bentuk teori Marxis dan beberapa versi teori feminis) dan teori tindakan (seperti teori rasional Weber, interaksionisme simbolis, dan etnometodologi) sebagai pendekatan-pendekatan utama sosiologi, tetapi perkembangan itu hanya akan dapat dipahami dalam konteks kritik terhadap fungsionalisme. Teori-teori konflik dan tindakan sosial itu sebenarnya tidaklah menjelma menjadi paradigma yang berposisi dengan fungsionalisme, malah ia adalah bagian yang tidak terpisahkan dari fungsionalisme.

Atas kelemahan-kelemahan yang ada dalam fungsionalisme, kritik-kritik keras maupun lunak pun bermunculan yang mulai marak pada awal 1960-an. Salah satu kritik keras disampaikan oleh Wilbert Moore (Ritzer & Goodman, 2004) yang menyatakan bahwa teori fungsionalisme-struktural dianggap telah menjadi sesuatu yang memalukan dalam perkembangan sosiologi masa kini. Dia lebih lanjut menegaskan, “Fungsionalisme sebagai sebuah teori yang bersifat menjelaskan (*explanation*), kami kira sudah mati, dan upaya untuk menggunakan fungsionalisme sebagai penjelasan teoretis harus ditinggalkan dan mencari perspektif teoretis lain yang lebih memberi harapan”. Di pihak lain, Turner dan Maryanski (1979) berpandangan lebih lunak dan positif bahwa fungsionalisme-struktural belum mati. Namun, mereka menambahkan bahwa teori ini mungkin dapat dikembangkan menjadi teori lain sebagaimana teori ini dikembangkan dari pemikiran organisme lebih awal.

A. Asumsi dan Dasar Pemikiran Fungsionalisme

Fungsionalisme memiliki tiga asumsi dasar sebagai berikut.

- 1) Fungsionalisme menggunakan cara berpikir positivistik sebagai asumsi dasar.
- 2) Gerak masyarakat tidak berbeda dengan alam atau organisme yang memiliki hukum, keteraturan baku sehingga masyarakat itu bisa dijelaskan dengan cara berpikir ilmu alam atau masyarakat dipandang sebagai gejala fisika sosial.
- 3) Masyarakat terdiri atas elemen-elemen yang berhubungan dan berfungsi secara integratif sehingga terganggunya fungsi satu elemen sistem dominan tertentu dapat mengganggu fungsi sistem secara keseluruhan.

Dalam perspektif ini, menurut Emile Durkheim yang menggunakan kata pemikir Inggris Herbert Spencer, bahwa untuk memahami secara tepat eksistensi dan karakter struktur sosial (masyarakat) dapat dilakukan melalui perbandingan dengan asal-usul dan kerja organisme biologi. Misalnya, tentang aspek kesehatan manusia. Sebagai suatu organisme, entitas dan eksistensi kesehatan manusia tergantung pada bekerjanya organ-organ tubuh secara bersama dengan baik. Dalam tubuh manusia, misalnya semua organ bekerja saling tergantung satu dengan yang lain. Kerja otak tergantung pada kerja paru-paru, yang tergantung pada kerja jantung, dan seterusnya. Setiap organ ada karena memenuhi kebutuhan tertentu tubuh manusia yang tak dapat dilakukan oleh organ lain. Sebagai contoh, jantung ada karena kebutuhan suatu organ untuk memompa darah ke seluruh tubuh, hati ada karena kebutuhan untuk membersihkan darah, ginjal ada karena kebutuhan untuk membuang sisa toksin tubuh dan seterusnya. Dengan kata lain, alasan mengapa setiap komponen tubuh ada adalah karena setiap setiap unsur tersebut melaksanakan fungsi tertentu bagi keseluruhan sistem. Selanjutnya, seluruh komponen yang diperlukan tersebut harus berfungsi bersama-sama secara integratif sehingga sistem bekerja dengan baik.

Menurut Durkheim dan fungsionalis lain, suatu sistem sosial bekerja seperti sistem organik. Masyarakat terbentuk dari struktur-struktur aturan kebudayaan—yakni keyakinan dan praktik yang sudah mantap—yang terhadap keyakinan dan praktik itu warga masyarakat tunduk dan taat. Para sosiolog dan antropolog memandang setiap cara berpikir dan bertindak yang sudah mantap dalam masyarakat yang disosialisasikan ke seluruh warga masyarakat disebut diinstitusionalisasikan. Bagi fungsionalis, institusi-institusi dalam masyarakat—misalnya bentuk tatanan keluarga, tatanan politik, tatanan keagamaan dan lainnya—adalah analog dengan komponen-komponen organisme. Masyarakat terdiri dari bagian-bagian yang terintegrasi dan saling tergantung, seperti halnya organ-organ tubuh bekerja (melaksanakan fungsinya) dalam menopang kesatuan sistem organisme biologis.

Lantas pertanyaan krusial atas eksistensi struktur adalah, “Mengapa pola berpikir dan bertindak institusional ada dalam masyarakat?”. Jawabannya adalah karena institusi-institusi ini memainkan peranan yang tidak tergantikan atau dengan menggunakan istilah fungsionalis, melaksanakan fungsi yang diperlukan—dalam memelihara masyarakat dalam keadaan yang stabil dan memuaskan. Dalam hal tubuh manusia, apabila suatu organ gagal berfungsi, maka manusia menjadi sakit dan bahkan mati. Bagi fungsionalis, kegagalan institusi memenuhi fungsinya disebut malafungsi—yang mengakibatkan keadaan sistem sosial mirip dengan kondisi biologis di atas. Dalam konteks sistem sosial, kalangan fungsionalis menyebut kondisi tersebut dengan istilah-istilah seperti, “hilangnya solidaritas sosial”, “runtuhnya integrasi”, atau “hilangnya ekuilibrium”. Durkheim menyebut kondisi seperti itu sebagai masyarakat yang mengalami anomali atau alienasi.

Terdapat tujuh pokok pikiran fungsionalisme sebagai berikut.

- 1) Analisis terhadap masyarakat harus dilakukan secara holistik karena ia merupakan suatu sistem yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berkaitan.
- 2) Hubungan sebab-akibat bersifat ganda dan resiprokal.

- 3) Sistem-sistem sosial berada dalam keadaan dinamis sehingga penyesuaian terjadi dengan perubahan-perubahan yang seminimal mungkin.
- 4) Integrasi sempurna tidak akan pernah tercapai sehingga setiap sistem sosial menghadapi tekanan-tekanan maupun penyimpangan-penyimpangan yang terjadi akan dapat dinetralisasi melalui proses pelembagaan (*institutionalize*).
- 5) Perubahan dipandang sebagai proses penyesuaian yang berjalan lambat.
- 6) Perubahan merupakan konsekuensi penyesuaian; perubahan-perubahan yang terjadi di luar sistem merupakan akibat diferensiasi dan inovasi.
- 7) Sistem tersebut terintegrasi melalui nilai-nilai yang dianut bersama (*shared value*).

B. Teori Fungsionalisme-Struktural Talcott Parsons

Talcott Parsons lahir pada tahun 1902 di Colorado Spring, Colorado. Ia berasal dari latar belakang religius dan intelektual. Ayahnya adalah seorang pendeta, profesor, dan akhirnya menjadi rektor sebuah perguruan tinggi kecil. Parsons mendapat gelar sarjana muda dari Universitas Amherst tahun 1924 dan menyiapkan disertasinya di London School of Economics. Di tahun berikutnya, ia pindah ke Heidelberg, Jerman. Max Weber lama berkarier di Heildelberg dan meski ia telah meninggal 5 tahun sebelum kedatangan Parsons, pengaruh Weber tetap bertahan dan jandanya terus menyelenggarakan diskusi ilmiah di rumah dan Parsons menghadirinya. Parsons sangat dipengaruhi oleh karya Weber dan akhirnya menulis disertasinya di Heidelberg yang sebagian menjelaskan karya Weber. Parsons mengajar di Harvard pada 1927 dan meski berganti jurusan beberapa kali, ia tetap di Harvard hingga akhir hayatnya tahun 1979. Kemajuan kariernya tak begitu cepat. Ia tak mendapatkan jabatan profesor hingga tahun 1939. Dua tahun sebelumnya, ia menerbitkan *The Structure Social Action* (1937), sebuah buku yang tak hanya memperkenalkan pemikiran

sosiolog utama seperti Weber kepada sejumlah besar sosiolog, tetapi juga meletakkan landasan bagi teori yang dikembangkan Parsons sendiri. Sesudah itu, karier akademis Parsons maju pesat. Dia menjadi ketua jurusan sosiologi di Harvard pada 1944 dan dua tahun kemudian mendirikan Departemen Hubungan Sosial yang tak hanya memasukkan sosiolog, tetapi juga berbagai sarjana ilmu sosial lainnya. Tahun 1949, ia terpilih menjadi Presiden *the American Sociological Association*. Pada tahun 1950-an dan menjelang tahun 1960-an, dengan diterbitkan buku seperti *The Social System* (1951), Parsons menjadi tokoh dominan dalam sosiologi Amerika.

1. Dasar Pemikiran

Teori fungsionalisme-struktural yang diperkenalkan oleh Talcott Parsons merupakan teori dalam paradigma fakta sosial Durkhemian. Kekuatan teoretis Parsons terletak pada kemampuannya melukiskan hubungan antara struktur sosial berskala besar dan pranata sosial. Teori fungsionalisme-struktural Parsons berkonsentrasi pada struktur masyarakat dan antarmubungan berbagai struktur tersebut yang dilihat saling mendukung menuju keseimbangan dinamis. Teori ini menganggap integrasi sosial merupakan fungsi utama dalam sistem sosial, yakni sebagai berikut.

- 1) Teori ini memandang masyarakat sebagai satu sistem yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berhubungan satu sama lain.
- 2) Masyarakat terintegrasi atas dasar kesepakatan dari para anggotanya akan nilai-nilai kemasyarakatan tertentu yang mempunyai kemampuan mengatasi perbedaan-perbedaan sehingga masyarakat tersebut dipandang sebagai suatu sistem yang secara fungsional terintegrasi dalam suatu keseimbangan.
- 3) Menurut pandangan ini, masalah fungsional utama adalah bagaimana cara individu memotivasi dan menetapkan individu pada posisi mereka yang “tepat”.

Menurut Parsons, struktur masyarakat terdiri atas empat sistem—yaitu sistem budaya, sistem sosial, sistem keperibadian, dan sistem organisme biologis—yang terintegrasi secara fungsional dan

bersifat hieraki atau sibernetika. Analisis struktur masyarakat dapat dilakukan tak hanya pada saling keterhubungan antarsistem sosial secara makro, tetapi juga pada bagian-bagian dari sistem (mikro) yang meliputi analisis pada tingkatan sebagai berikut.

- 1) Sistem budaya: dalam tingkatan ini, Parsons memusatkan perhatiannya pada nilai-nilai yang dihayati bersama. Konsep tentang sosialisasi, menurut dia, terjadi ketika nilai-nilai yang dihayati bersama dalam masyarakat diinternalisasi oleh anggota-anggota masyarakat itu.
- 2) Sistem sosial: sistem sosial adalah interaksi antara dua atau lebih individu di dalam suatu lingkungan tertentu. Tetapi interaksi itu tidak terbatas antara kelompok-kelompok, institusi-institusi, masyarakat-masyarakat, dan organisasi-organisasi internasional.
- 3) Sistem kepribadian: pusat perhatiannya dalam analisis ini adalah kebutuhan-kebutuhan, motif-motif, dan sikap-sikap, seperti motivasi untuk mendapat kepuasan atau keuntungan pelaku/aktor. Pelaku atau aktor ini dapat terdiri dari seorang individu atau suatu kolektivitas. Parsons melihat aktor ini termotivasi untuk mencapai tujuan.
- 4) Sistem organisme/aspek biologis dari manusia: dalam hubungan dengan sistem ini, Parsons menyebutkan secara khusus sistem saraf dan kegiatan motorik. Pada saat-saat terakhir hidupnya, Parsons telah mengembangkan sebuah cabang baru sosiologi yang disebut sosiobiologi. Dalam studi itu, ia mempelajari perilaku sosial berdasarkan hukum-hukum biologi yang meliputi empat butir berikut.
 - (1) Tujuan (*goal*): dicapainya tujuan biasanya selaras dengan nilai-nilai yang ada di dalam masyarakat. Misalnya, aktor ingin memperoleh gelar sarjana.
 - (2) Situasi (*adaptasi*): tindakan untuk mencapai tujuan ini yang biasanya terjadi dalam situasi ialah prasarana dan kondisi. Prasarana berarti fasilitas, alat-alat, dan biaya yang diperlukan untuk mencapai tujuan.

- (3) Standar integrasi: sebuah sistem harus mengatur hubungan antarbagian yang menjadi komponennya. Sistem juga harus mengelola antarhubungan ketiga fungsi penting lainnya.
- (4) Standar normatif (latensi): skema tindakan yang paling penting menurut Parsons. Guna mencapai tujuan, aktor harus memenuhi sejumlah standar atau aturan yang berlaku. Hal ini terjadi karena orientasi dan penekanan penting teori struktural fungsional ini adalah pada konsensus dan *order* yang menempatkan dimensi nilai atau kebudayaan sebagai elemen unsur terpenting dalam sistem. Dalam teori ini, Talcott Parsons memulainya dengan empat fungsi penting untuk semua sistem tindakan yang terkenal dengan skema AGIL.

Secara definitif, dalam konsep AGIL, suatu fungsi adalah “kumpulan kegiatan yang ditujukan ke arah pemenuhan kebutuhan tertentu atau kebutuhan sistem”. Dengan menggunakan definisi ini, Talcott Parsons menjabarkan bahwa terdapat empat fungsi penting yang diperlukan oleh semua sistem untuk mencapai idealnya, yakni *Adaptation* (A), *Goal attainment* (G), *Integration* (I), dan *Latence* (L) atau pemeliharaan pola. Secara bersama-sama, keempat imperatif fungsional ini dikenal dengan skema AGIL. Agar tetap bertahan (*survive*), suatu sistem harus memiliki empat fungsi ini yang dijelaskan sebagai berikut.

- 1) Adaptasi: sebuah sistem harus menanggulangi situasi eksternal yang gawat. Sistem harus menyesuaikan diri dan menyesuaikan lingkungan itu dengan kebutuhannya.
- 2) Pencapaian tujuan: sebuah sistem harus mendefinisikan dan mencapai tujuan utamanya.
- 3) Integrasi: sebuah sistem harus mengatur hubungan antarbagian yang menjadi komponennya. Sistem juga harus mengelola antarhubungan ketiga fungsi penting lainnya (A ← G ← I ← L).

- 4) Latensi atau pemeliharaan pola: sebuah sistem harus memperlengkapi, memelihara, dan memperbaiki, baik motivasi individual maupun pola-pola kultural, yang menciptakan dan menopang motivasi.

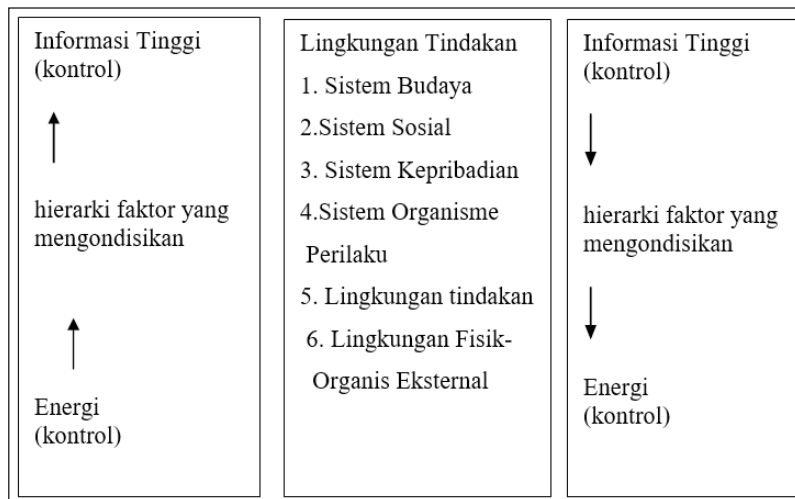
Cara kerja skema AGIL Talcott Parsons dalam sistem tindakan umum diilustrasikan pada Gambar 9.1.



Sumber: Parsons (1937, 1951)

Gambar 9.1 Skema Struktur Tindakan Umum

(A): organisme perilaku adalah sistem tindakan yang melaksanakan fungsi adaptasi dengan menyesuaikan diri dengan dan mengubah lingkungan eksternal. (G): sistem kepribadian melaksanakan fungsi pencapaian tujuan dengan menetapkan tujuan sistem dan memobilisasi sumber daya yang ada untuk mencapainya. (I): sistem sosial menanggulangi fungsi integrasi dengan mengendalikan bagian-bagian yang menjadi komponennya. (L): terakhir, sistem kultural melaksanakan fungsi pemeliharaan pola dengan menyediakan aktor seperangkat norma dan nilai yang memotivasi mereka untuk bertindak. Secara skematis, teoretisasi Parsons diilustrasikan pada Gambar 9.2



Sumber: Parsons (1937, 1951)

Gambar 9.2 Skema Hubungan Hierarki Antarsistem

Pada Gambar 9.2, tampak jelas tingkatan analisis sosial maupun hubungan antara berbagai tingkatan tersebut dan integrasinya, dalam hal ini, integrasi terjadi pada dua cara:

Pertama, masing-masing tingkat yang lebih rendah menyediakan kondisi atau kekuatan yang diperlukan untuk tingkat yang lebih tinggi, dan Kedua, tingkat yang lebih tinggi mengendalikan tingkat yang berada di bawahnya sehingga makin ke atas, makin kaya informasi dan berfungsi kontrol; sedangkan makin ke bawah, makin kaya energi yang berfungsi membangun atau memperkuat sistem.

2. Konsep Sistem Sosial

Secara definitif, sistem sosial terdiri dari sejumlah aktor-aktor yang saling berinteraksi dalam situasi yang sekurang-kurangnya mempunyai aspek lingkungan atau fisik, aktor-aktor yang mempunyai motivasi dalam arti mempunyai kecenderungan untuk “mengoptimalkan kepuasan” yang berhubungan dengan situasi yang mereka definisikan dan dimediasi dalam frasa sistem simbol bersama yang

terstruktur secara kultural. Pemikiran sistem sosial Parsons mencoba menetapkan sistem sosial menurut konsep-konsep kunci, yakni aktor, interaksi, lingkungan, optimalisasi kepuasan, dan kultural. Dalam analisis terhadap sistem sosial, dia menggunakan status-peran sebagai unit dasar atau komponen struktural dari sistem sosial. Status mengacu pada posisi struktural di dalam sistem sosial, dan peran adalah aktivitas yang dilakukan aktor dalam posisinya itu, dilihat dalam konteks signifikansi fungsionalnya untuk sistem yang lebih luas. Aktor tidak dilihat dari sudut pikiran dan tindakan, tetapi dilihat tidak lebih dari sebuah kumpulan beberapa status dan peran (minimal pada posisi dalam sistem sosial).

Sebagai seorang fungsionalisme struktural, Parsons menjelaskan tujuh persyaratan fungsional sebuah sistem sosial makro sebagai berikut.

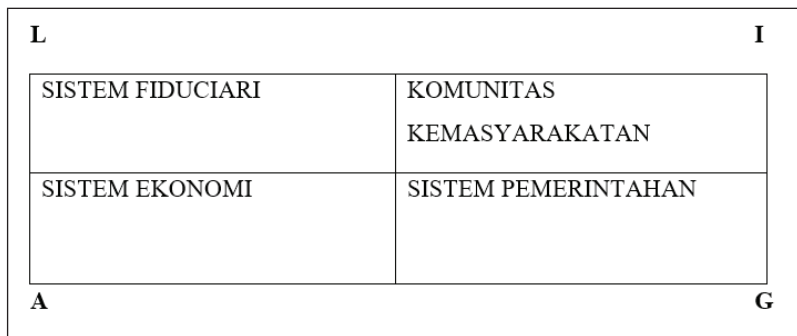
- 1) Sistem sosial harus terstruktur (ditata) sedemikian rupa sehingga bisa beroperasi dalam hubungan yang harmonis dengan sistem lainnya.
- 2) Untuk menjaga kelangsungan hidupnya, sistem sosial harus mendapat dukungan yang diperlukan oleh sistem yang lain.
- 3) Sistem sosial harus mampu memenuhi kebutuhan para aktornya dalam proporsi yang signifikan.
- 4) Sistem sosial harus mampu melahirkan partisipasi yang memadai dari para anggotanya.
- 5) Sistem sosial harus mampu mengendalikan perilaku yang berpotensi mengganggu.
- 6) Apabila konflik akan menimbulkan kekacauan, itu harus dikendalikan.
- 7) Untuk kelangsungan hidupnya, sistem sosial memerlukan bahasa atau simbol sebagai media komunikasi.

3. Aktor dan Sistem Sosial

Analisis sistem sosial Parsons tidak mengabaikan masalah hubungan antara aktor dan struktur sosial. Integrasi pola nilai dan kecenderungan kebutuhan merupakan “dalil dinamis fundamental sosiologi”. Persyaratan kunci bagi terpeliharanya integrasi pola nilai di dalam sistem adalah proses internalisasi dan sosialisasi. Dalam proses sosialisasi yang berhasil, norma-norma dan nilai diinternalisasikan (*internalized*). Artinya, norma-norma dan nilai itu menjadi bagian dari “kesadaran” aktor. Akibatnya, dalam mengejar kepentingan mereka sendiri itu, aktor sebenarnya mengabdikan kepada kepentingan sistem sebagai satu kesatuan. Dalam konteks ini, Parsons menyatakan kombinasi pola orientasi nilai yang diperoleh (oleh aktor dalam sosialisasi) pada tingkat yang paling penting, yaitu harus menjadi fungsi/peran dari struktur yang fundamental dan nilai dominan sistem sosial. Pernyataan ini mengidentifikasi bahwa Parsons jelas-jelas memosisikan dirinya sebagai aliran pemikiran yang berorientasi sosial-budaya.

4. Masyarakat, Subsystem, dan Imperatif Fungsionalnya

Parsons membedakan antara empat struktur atau subsystem dalam masyarakat menurut fungsi AGIL yang dilaksanakan masyarakat seperti pada Gambar 9.3.



Gambar 9.3 Skema Hubungan Antarsistem dan Imperatif Fungsional

Sistem ekonomi adalah subsistem yang melaksanakan fungsi masyarakat dalam menyesuaikan diri terhadap lingkungan melalui tenaga kerja, produksi, dan alokasi. Melalui pekerjaan, ekonomi menyesuaikan diri dengan lingkungan kebutuhan masyarakat dan membantu masyarakat menyesuaikan diri dengan realitas eksternalnya. Pemerintah (sistem politik) melaksanakan fungsi pencapaian tujuan dengan mengejar tujuan-tujuan kemasyarakatan dan memobilisasi aktor dan sumber daya untuk mencapai tujuan. Sistem *fiduciary* (misalnya di sekolah dan keluarga) menangani fungsi pemeliharaan pola (latensi) dengan menyebarkan kultur (norma dan nilai) kepada aktor sehingga aktor menginternalisasikan kultur itu. Terakhir, fungsi integrasi dilaksanakan oleh komunitas kemasyarakatan (contoh hukum) yang mengoordinasikan berbagai komponen masyarakat.

Menurut Parsons, sepenting-pentingnya struktur, lebih penting lagi sistem budaya (*culture system*) bagi sistem sosial (*social system*). Kultur menengahi interaksi antaraktor, menginteraksikan kepribadian, dan menyatukan sistem sosial. Kultur mempunyai kapasitas khusus untuk menjadi komponen sistem yang lain. Menurut Parsons, kultural adalah sistem simbol yang terpola dengan teratur yang menjadi sasaran orientasi aktor; aspek-aspek sistem kepribadian yang sudah terinternalisasikan, serta pola-pola yang sudah terlembagakan di dalam sistem sosial. Karena sebagian besar bersifat subjektif dan simbolis, kultural dengan mudah ditularkan dari satu sistem sosial ke sistem sosial yang lain melalui penyebaran (*diffuse*) dan dipindahkan dari satu sistem kepribadian ke sistem kepribadian yang lain melalui proses belajar dan sosialisasi. Akan tetapi, sifat subjektif dan simbolis kultur juga memberinya sifat lain, yakni kemampuan mengendalikan sistem tindakan yang lain. Inilah salah satu alasan mengapa Parsons memandang dirinya sebagai determinisme kultural (Ritzer & Goodman, 2004).

C. Teori Fungsionalisme-Struktural Robert K. Merton

Robert K. Merton lahir pada tahun 1910 di Philadelphia Selatan. Ia tercatat sebagai mahasiswa Universitas Temple pada tahun 1927.

Ia mulai mengajar di Harvard hingga tahun 1938, kemudian bergabung dengan Columbia University pada tahun 1941 dan pensiun pada tahun 1979. Robert K. Merton wafat pada tahun 2003 dalam usia 93 tahun. Merton adalah murid Talcott Parsons, tetapi dia memiliki pemikiran yang berbeda. Parsons menyarankan penciptaan teori-teori besar dan luas cakupannya (*macro theory*). Sebaliknya, Merton menyukai teori yang terbatas, teori tingkat menengah (*middle range theory*). Dalam hal ini, ia lebih menyukai teori Marxian sehingga mendorong perkembangan fungsionalisme-struktural lebih ke kiri secara politis.

Terdapat empat konsep utama teori Robert K. Merton sebagai berikut.

- 1) Fungsi: akibat-akibat yang dapat diamati yang menuju adaptasi atau penyesuaian dalam suatu sistem. Disfungsi didefinisikan bahwa sebuah struktur dapat berperan dalam memelihara sistem sosial, tetapi bisa juga menimbulkan konsekuensi negatif.
- 2) Fungsi laten (tersembunyi): fungsi disebut sembunyi apabila konsekuensi tersebut secara objektif ada tetapi tidak (belum) diketahui.
- 3) Fungsi Manifest (nyata): suatu fungsi disebut nyata apabila konsekuensi tersebut disengaja atau diketahui.
- 4) Keseimbangan (*equilibrium*): keadaan yang terjadi dapat menyeimbangkan bagaimana pola-pola sehingga dapat menemukan jalan keluar (*solusinya*).

Merton mengkritik tiga postulat dasar fungsionalisme-struktural yang dikembangkan oleh para antropolog, seperti Malinowski dan Radcliffe Brown. Kritik Merton adalah sebagai berikut.

Pertama, ditujukan terhadap postulat tentang kesatuan fungsional masyarakat. Postulat ini berpendirian bahwa semua keyakinan dan praktik kultural dan sosial yang sudah mapan atau standar adalah fungsional untuk masyarakat sebagai satu kesatuan maupun untuk individu dan masyarakat. Pandangan ini secara tersirat menyatakan bahwa berbagai bagian sistem sosial pasti menunjukkan integrasi

tingkat tinggi. Akan tetapi, Merton berpendapat bahwa meski hal ini mungkin benar bagi masyarakat primitif yang kecil, generalisasi tak dapat diperluas ke tingkat masyarakat yang lebih luas dan kompleks.

Kedua, ditujukan terhadap postulat fungsionalisme universal. Artinya, dinyatakan bahwa seluruh bentuk kultural dan sosial dan struktur yang sudah mapan standar mempunyai fungsi positif. Merton menyatakan bahwa postulat ini bertentangan dengan realitas yang ditemukan dalam kehidupan nyata. Yang jelas adalah bahwa tak setiap struktur, adat, gagasan, kepercayaan, dan sebagainya mempunyai fungsi positif. Sebagai contohnya, nasionalisme fanatik dapat menjadi sangat tidak fungsional dalam dunia yang mengembangkan senjata nuklir.

Ketiga, adalah terhadap postulat tentang *indispensability*. Argumennya adalah bahwa semua aspek masyarakat yang sudah mapan dan standar, tak hanya mempunyai fungsi positif, tetapi juga mencerminkan bagian-bagian yang sangat diperlukan untuk berfungsinya masyarakat sebagai satu kesatuan. Postulat ini mengarah kepada pemikiran bahwa semua struktur dan fungsi secara fungsional adalah penting untuk masyarakat. Tak ada struktur dan fungsi lain mana pun yang dapat bekerja sama baiknya dengan struktur dan fungsi yang kini ada dalam masyarakat. Terhadap postulat tersebut, kritik Merton adalah bahwa kita sekurang-kurangnya tentu ingin mengakui tentang adanya berbagai alternatif struktur dan fungsional yang dapat ditemukan di dalam masyarakat

Merton (1967) dan Ritzer dan Goodman (2004), berpendapat bahwa ketiga postulat fungsional itu bersandar pada pernyataan nonempiris atau berdasarkan sistem teoretis abstrak. Karena itu, menjadi tanggung jawab sosiolog untuk menguji setiap postulat itu secara empiris, bukan hanya pernyataan teoretis. Pemikiran itu mendorong Merton untuk mengembangkan “paradigma” analisis fungsional konstruksi dari dirinya sendiri sebagai pedoman untuk mengintegrasikan teori dan riset empiris.

Merton menjelaskan bahwa analisis fungsionalisme struktural memusatkan perhatian pada kelompok, organisasi, masyarakat dan kultur.

Setiap objek yang dapat dijadikan sasaran analisis struktural fungsional tentu mencerminkan hal yang standar (artinya terpola dan berulang). Dalam pikiran Merton, sasaran studi fungsionalisme struktural antara lain adalah peran sosial, pola institusi, proses sosial, pola kultur, emosi yang terpola secara kultural, norma sosial, organisasi kelompok, struktur sosial, dan perlengkapan untuk pengendalian sosial.

Menurut Merton, para analis cenderung mencampurkan motif subjektif dengan fungsi struktur atau institusi. Perhatian analisis struktural fungsional mestinya lebih dipusatkan pada fungsi sosial daripada pada motif individual. Definisi fungsi menurut Merton adalah “Konsekuensi-konsekuensi yang dapat diamati yang menimbulkan adaptasi atau penyesuaian dari sistem tertentu” (Merton, 1967, 105). Namun, jelas ada bias ideologi apabila orang memusatkan perhatian pada adaptasi atau penyesuaian diri karena adaptasi dan penyesuaian diri selalu mempunyai akibat positif. Perlu diperhatikan bahwa satu faktor sosial dapat mempunyai akibat negatif terhadap fakta sosial lain. Untuk meralat kelalaian serius dalam fungsionalisme-struktural awal, Merton mengembangkan gagasan tentang disfungsi, yaitu selain struktur atau institusi dapat menyumbang pemeliharaan bagian-bagian lain dari sistem sosial, struktur atau institusi pun dapat menimbulkan akibat negatif terhadap sistem sosial. Misalnya, perbudakan di bagian selatan Amerika Serikat tidak hanya mempunyai akibat positif, tetapi juga mempunyai aspek disfungsi.

Merton juga mengembangkan konsep *nonfunctions* (akibat-akibat yang sama sekali tidak relevan dengan sistem yang sedang diperhatikan). Dalam hal ini termasuk bentuk-bentuk sosial yang “bertahan hidup sejak zaman kuno meski mempunyai akibat-akibat positif atau negatif, bentuk sosial itu tidak mempunyai pengaruh signifikan terhadap masyarakat masa kini. Contohnya, pada gerakan kesederhanaan wanita Kristen, apakah fungsi positif lebih banyak daripada disfungsi atau sebaliknya. Untuk membantu menjawab pertanyaan itu, ia mengembangkan konsep keseimbangan bersih (*net balance*). Oleh karena persoalan tersebut begitu kompleks dan subjektif, analisis sosiologis diarahkan pada pertanyaan apakah

suatu sistem tertentu (misalnya perbudakan) lebih fungsional atau disfungsional bagi masyarakat.

Untuk mengatasi masalah itu, Merton mengembangkan gagasan bahwa harus ada “tingkatan analisis fungsional”. Ia menjelaskan bahwa analisis fungsional tidak hanya membatasi diri pada masyarakat sebagai satu kesatuan, tetapi juga dapat dilakukan terhadap organisasi institusi atau kelompok. Jadi, tidak harus studi terhadap masyarakat sebagai keseluruhan saja. Contohnya, kembali ke persoalan perbudakan, kita bisa mengajukan pertanyaan mengenai fungsi dan disfungsi perbudakan bagi keluarga kulit hitam, keluarga kulit putih, organisasi politik kulit hitam, organisasi politik kulit putih, dan seterusnya. Dilihat dari sudut keseimbangan bersih (*net balance*), perbudakan mungkin lebih fungsional bagi unit sosial tertentu dan lebih disfungsional bagi unit sosial yang lain.

Merton juga memperkenalkan konsep fungsi nyata (*manifest*) dan fungsi tersembunyi (*latent*). Kedua istilah ini memberikan tambahan bagi analisis fungsional. Secara sederhana, fungsi nyata adalah fungsi yang diharapkan, sedangkan fungsi yang tersembunyi (*latent*) adalah fungsi yang tidak diharapkan. Contoh fungsi nyata perbudakan adalah untuk meningkatkan produktivitas ekonomi masyarakat Amerika bagian selatan, tetapi di dalamnya terkandung fungsi tersembunyi, yakni menyediakan sejumlah besar anggota kelas rendah yang membantu meningkatkan status orang kulit putih di wilayah bagian selatan, baik yang kaya maupun yang miskin.

Pemikiran tersebut berhubungan dengan konsep lain yang dikembangkan Merton, yakni akibat yang tak diharapkan (*unanticipated consequences*). Tindakan mempunyai akibat, baik yang diharapkan maupun yang tidak diharapkan. Meski setiap orang menyadari akibat yang diharapkan, analisis sosiologi diperlukan untuk menemukan akibat yang tak diharapkan ini, bahkan beberapa pakar menganggap ini adalah esensi dasar sosiologi. Peter Berger (1963) menyebutnya studi “untuk menghilangkan prasangka” (*debt-bunking*) atau memperhatikan jauh melampaui pengaruh yang termanifestasi.

Merton menjelaskan bahwa akibat yang tak diharapkan tak sama dengan fungsi yang tersembunyi. Fungsi yang tersembunyi adalah satu jenis dari akibat yang tidak diharapkan, satu jenis yang fungsional untuk sistem tertentu. Ada dua tipe lain dari akibat yang tak diharapkan, “yang disfungsi untuk sistem tertentu”, yaitu disfungsi tersembunyi dan yang tidak relevan dengan sistem yang dipengaruhinya, baik secara fungsional maupun disfungsi, atau konsekuensi nonfungsional.

Sumbangan lain dari pemikiran Merton terhadap fungsionalisme-struktural dan sosiologi adalah analisisnya mengenai hubungan antara kultural, struktur, dan anomie. Merton mendefinisikan kultural sebagai “seperangkat nilai yang terorganisasi yang menentukan perilaku bersama anggota masyarakat atau anggota kelompok.” Struktur sosial adalah seperangkat hubungan sosial yang terorganisasi yang dengan berbagai caranya melibatkan anggota masyarakat atau kelompok di dalamnya. “Anomie terjadi apabila ada keterputusan hubungan antara norma kultural dan tujuan dengan kapasitas yang terstruktur secara sosial dari anggota kelompok untuk bertindak sesuai dengan nilai kultural.” (Merton, 1967, 216; Ritzer & Goodman, 2004). Artinya, karena posisi mereka di dalam struktur sosial masyarakat, beberapa orang tidak mampu bertindak sesuai dengan nilai normatif. Kultur menghendaki tipe perilaku tertentu yang justru dicegah oleh struktur sosial. Misalnya, dalam masyarakat Amerika, kulturenya menekankan pada kesuksesan material melalui pendidikan. Akan tetapi, karena ada hambatan struktural (miskin dan hanya bisa sekolah sampai tingkat sekolah menengah), mereka terhambat untuk bisa memenuhi budaya tersebut, atau terjadi ketidaksesuaian antara nilai kultural dengan cara-cara struktur sosial mencapai nilai kultur itu. Akibatnya, terjadi perilaku menyimpang dalam bentuk tindakan yang ilegal seperti menjadi penyalur obat-obatan terlarang atau menjadi pelacur untuk mencapai tingkat ekonomi tertentu. Inilah cara yang ditempuh fungsionalisme-struktural dalam upaya menjelaskan perilaku menyimpang dan tindakan kejahatan. Pandangan Merton terhadap anomie ini menjadi sikap kritis terhadap pandangan fungsi stratifikasi sosial dari David dan Moore.

D. Sumbangan dan Kritik terhadap Teori Fungsionalisme-Struktural

Tidak dimungkiri, pengaruh besar fungsionalisme-struktural terhadap sosiologi berlangsung cukup lama, tepatnya hingga separuh abad ke-20. Sumbangan besar teori ini terhadap sosiologi adalah pentingnya pemahaman terhadap konsekuensi-konsekuensi sosial yang tidak disadari dari keyakinan dan tindakan manusia, sebagaimana tampak dalam analisis fungsional “Perdagangan Kula pada Masyarakat Trobian di Kepulauan Pasifik Barat dekat Papua Neugini” dalam karya besar Bronislow Malinowski yang berjudul *Argonauts of the Western Pasific* (1922). Dalam analisis buku ini, ditemukan tiga fungsi tersembunyi Kula, yaitu fungsi politik, ekonomi, dan prestise.

Atas dasar pandangan ini, maka pada situasi tertentu, para sosiolog perlu keluar dari eksplanasi orang-orang yang diteliti itu sendiri tentang tindakan mereka agar kita dapat memahami dengan setepatnya perilaku sosial. Jadi, di sinilah sumbangan besar fungsionalisme-struktural terhadap sosiologi dan antropologi sosial. Meski demikian, dalam perkembangan teori ini, telah ditemukan paling tidak empat kelemahan fungsionalisme:

- 1) terdapat kecenderungan inheren bahwa fungsionalisme melakukan “reifikasi” masyarakat,
- 2) fungsionalisme kurang mampu menjelaskan perubahan sosial secara tepat,
- 3) fungsionalisme didasarkan pada pandangan yang melebih-lebihkan aspek sosial dari manusia, dan
- 4) fungsionalisme kurang memperhatikan soal kekuasaan dan konflik dalam masyarakat.

E. Teori Konflik (*Conflict Theory*)

Sesungguhnya, konflik dan integrasi merupakan kemungkinan-kemungkinan yang tidak terhindarkan dalam setiap hubungan antarindividu maupun hubungan antarkelompok. Konflik merupakan sesuatu yang endemik atau yang selalu ada dalam kehidupan manusia bermasyarakat. Premis dasar teori konflik adalah bahwa individu dan kelompok dalam masyarakat akan bekerja untuk memaksimalkan keuntungan mereka sendiri atau kepentingan individual. Premis ini berbeda dengan struktural fungsional yang berorientasi pada konsensus kepentingan bersama kelompok (*order system*) secara terintegratif.

Menurut Webster Dictionary (1966), istilah “*conflict*” berarti suatu “perkelahian, peperangan, atau perjuangan”, yaitu berupa konfrontasi fisik antara beberapa pihak. Pengertian tersebut pada dekade belakangan ini lebih meluas ke ranah psikologis sehingga pengertiannya tidak lagi menjadi sebuah konsep tunggal. Dengan memadukan aspek fisik dan psikologis ke dalam pengertian itu, maka konflik berarti, “Persepsi mengenai perbedaan kepentingan (*perceived divergence of interest*) atau suatu kepercayaan bahwa aspirasi pihak-pihak yang berkonflik tidak dapat dicapai secara simultan” (Pruitt & Rubin, 2004, 9–10).

Teori konflik adalah teori yang memandang bahwa perubahan sosial tidak terjadi melalui proses penyesuaian nilai-nilai yang membawa perubahan, tetapi akibat adanya konflik yang menghasilkan kompromi-kompromi yang berbeda dengan kondisi semula. Teori konflik pertama kali diakui dan dikembangkan oleh Karl Marx, bahwa masyarakat berada dalam keadaan konflik abadi karena persaingan untuk sumber daya yang terbatas. Teori konflik menyatakan bahwa tatanan sosial dipertahankan oleh dominasi dan kekuasaan (daripada konsensus dan konformitas). Menurut pemikiran teori konflik, mereka yang kaya dan berkuasa berusaha mempertahankannya dengan segala cara, terutama dengan menekan yang miskin dan tidak berdaya.

Berdasarkan penjelasan tersebut, teori konflik mengisyaratkan hal-hal sebagai berikut.

- 1) Teori konflik berfokus pada persaingan antarkelompok dalam masyarakat atas sumber daya yang terbatas.
- 2) Teori konflik memandang lembaga sosial dan ekonomi sebagai alat perjuangan antarkelompok atau kelas yang digunakan untuk mempertahankan ketidaksetaraan dan dominasi kelas penguasa.
- 3) Teori konflik Marxis melihat masyarakat terbagi sepanjang garis kelas ekonomi antara kelas pekerja proletar dan kelas penguasa borjuis.
- 4) Versi-versi selanjutnya dari teori konflik melihat dimensi-dimensi konflik lain di antara faksi-faksi kapitalis dan antara berbagai jenis kelompok sosial, agama, dan lainnya, yang dikembangkan kemudian oleh pemikiran teori konflik generasi berikutnya.

Sehubungan dengan perkembangan teori konflik, berikut ini akan diuraikan secara singkat pemikiran-pemikiran teoretikus tentang konflik sosial sebagai berikut.

1. Pemikiran Teori Konflik Karl Marx

Menurut Karl Marx, bentuk-bentuk konflik yang terstruktur antara berbagai individu dan kelompok muncul terutama melalui terbentuknya hubungan-hubungan pribadi dalam produksi. Dalam masyarakat yang telah terbagi berdasarkan kelas, kelas sosial yang memiliki kekuatan-kekuatan produksi dapat menyubordinasi kelas sosial yang lain dan memaksa kelompok tersebut untuk bekerja memenuhi kepentingan mereka sendiri. Jadi, kelas dominan menjalin hubungan dengan kelas-kelas yang tersubordinasi dalam sebuah proses eksploitasi ekonomi. Secara alamiah saja, kelas-kelas yang tersubordinasi ini akan marah karena dieksploitasi dan terdorong untuk memberontak terhadap kelas dominan serta menghapuskan hak-hak istimewa mereka. Akan tetapi, kelas dominan—karena mengetahui adanya kemungkinan perlawanan dari kelas bawah—menciptakan mekanisme untuk mematahkan perlawanan tersebut.

Dalam menganalisis pertentangan kelas yang terjadi di masyarakat, Marx bersandarkan pada hipotesis teoretis sebagai berikut.

- 1) Kehidupan sosial pada dasarnya merupakan arena konflik atau persaingan di antara dan di dalam kelompok-kelompok yang bertentangan.
- 2) Sumber-sumber daya ekonomi dan politik merupakan hal yang penting yang berusaha direbut oleh berbagai kelompok.
- 3) Akibat tipikal dari pertentangan ini adalah pembagian masyarakat menjadi kelompok-kelompok yang determinan secara ekonomi dan kelompok yang ter subordinasi.
- 4) Pola-pola sosial dari suatu masyarakat sangat ditentukan oleh pengaruh sosial dari kelompok yang secara ekonomi merupakan kelompok yang determinan.
- 5) Konflik dan pertentangan sosial di dalam dan di antara berbagai masyarakat melahirkan kekuatan-kekuatan yang menggerakkan perubahan sosial.
- 6) Karena konflik dan pertentangan merupakan ciri dasar kehidupan sosial, perubahan sosial menjadi hal yang umum dan sering terjadi

2. Pemikiran Teori Konflik Dahrendorf

Menurut Dahrendorf, tesis Marx yang mengelompokkan masyarakat hanya terdiri atas dua kelompok lapisan masyarakat yang akan terus berkonflik untuk memperebutkan kapital (basis-basis infrastruktur ekonomi), yakni antara lapisan atas (borjuis) dan lapisan bawah (proletar), tidak sepenuhnya dapat diterima dengan argumentasi bahwa dalam masyarakat terdapat kelompok lapisan menengah yang bisa menjadi perantara untuk mendamaikan atau menekan terjadinya konflik. Secara sistematis, penolakan Dahrendorf terhadap tesis konflik dari Marx didasarkan atas pemikiran-pemikiran berikut.

- 1) Dalam realitas telah terjadi dekomposisi modal sehingga pemuatan modal pada seseorang tidak terjadi.
- 2) Dalam realitas telah terjadi pula dekomposisi tenaga kerja sehingga tidak terjadi kepentingan yang saling berhadapan antara pemilik modal dengan buruh.

- 3) Munculnya kelas baru yang membawa serta perubahan dalam mekanisme kerja dan komposisi kapital. Akibatnya, pertentangan yang diprediksi Marx pada akhirnya cenderung diatur melalui institusionalisasi.

Konsep sentral Dahrendorf (1986) dalam konteks ini mengacu pada aspek wewenang dan posisi, yakni bahwa distribusi kekuasaan dan wewenang secara tidak merata tanpa kecuali menjadi faktor yang menentukan konflik sosial secara sistematis. Perbedaan wewenang membuktikan akan adanya perbedaan posisi dalam masyarakat dan karena wewenang itu sah, setiap individu yang tidak tunduk terhadap wewenang yang ada akan terkena sanksi.

Bagi Dahrendorf, Marx tidak melihat kemungkinan terjadinya pemisahan antara pemilik kapital dengan pengendalian sarana produksi. Munculnya kelas menengah baru yang sekaligus manajer telah menimbulkan keaburan antara pemilik kapital dan buruh, bahkan acapkali kelas menengah ini berusaha menjembatani kepentingan kedua belah pihak. Oleh karena itu, konflik terjadi bukan antara pemilik kapital dengan buruh, melainkan antara pemegang kekuasaan dengan yang dikuasai. Argumen ini sekaligus pula menyempurnakan model konflik dua kelas Marx tersebut kepada model konflik yang berdimensi pluralistik.

Dalam suatu asosiasi yang ditandai dengan konflik, terdapat ketegangan antara mereka yang terakomodasi dalam struktur kekuasaan dan berusaha mempertahankan *status quo* dengan mereka yang harus tunduk pada struktur itu. Kepentingan kelompok pengusaha mengembangkan ideologi yang melegitimasi kekuasaannya, sementara kepentingan kelompok oposisi melahirkan ancaman ideologi ini dan hubungan-hubungan sosial yang terkandung di dalamnya. Oleh karena itu, kelompok yang terlibat konflik dibedakan menjadi dua tipe, yaitu 1) kelompok semu (*quasi group*) dan 2) kelompok kepentingan (*interest group*). Kelompok semu merupakan kumpulan para pemegang kekuasaan dengan kepentingan yang sama dalam mempertahankan tatanan kekuasaan. Sebaliknya, kelompok kepentingan adalah kumpulan orang yang menginginkan perubahan atas

kekuasaan yang ada. Menurut pandangan ini, konflik cenderung berasal dari kelompok kepentingan.

Kelompok kepentingan sebagai sumber konflik dibedakan atas dua, yaitu 1) kepentingan disadari (*manifest*) dan 2) kepentingan laten atau potensial. Kepentingan laten adalah tingkah laku potensial yang telah ditentukan bagi seseorang karena mereka menduduki peranan tertentu, tetapi mereka belum menyadari hal itu. Manakala kepentingan yang tidak disadari itu muncul ke permukaan dalam bentuk tujuan-tujuan yang disadari—seperti perjuangan akan persamaan dalam kedudukan, kesempatan, dan pemanfaatan sumber daya—maka berkembang pula organisasi yang oleh Dahrendorf disebut sebagai kelompok kepentingan disadari atau manifes.

3. Pemikiran Teori Konflik Max Weber

Dalam pemikiran yang lain tentang konflik, Max Weber percaya bahwa konflik terjadi dengan cara yang jauh lebih luas daripada sekadar kondisi-kondisi material dasar (Sanderson, 1993, 115–118). Max Weber mengakui bahwa konflik dalam memperebutkan sumber-sumber ekonomi merupakan ciri dasar kehidupan manusia, tetapi dia berpendapat bahwa banyak tipe konflik lain yang juga terjadi. Dua tipe konflik yang menjadi titik perhatian Weber adalah sebagai berikut.

Pertama, konflik terjadi dalam arena politik sebagai sesuatu yang sangat fundamental. Baginya, kehidupan sosial dalam kadar tertentu merupakan pertentangan untuk memperoleh kekuasaan dan dominasi oleh sebagian individu dan kelompok tertentu terhadap yang lain. Dia tidak menganggap bahwa pertentangan untuk memperoleh kekuasaan ini hanya didorong oleh keinginan memperoleh keuntungan ekonomi. Sebaliknya, dia melihat dalam kadar tertentu sebagai tujuan pertentangan itu sendiri. Weber berpendapat bahwa pertentangan untuk memperoleh kekuasaan tidak terbatas hanya pada organisasi-organisasi politik formal, tetapi juga terjadi dalam setiap tipe kelompok, yaitu organisasi keagamaan, organisasi suku bangsa, pendidikan, dan tipe organisasi yang lainnya.

Kedua, tipe konflik yang sering kali ditekankan oleh Weber adalah konflik dalam hal gagasan dan cita-cita. Dia berpendapat bahwa orang sering kali tertantang untuk memperoleh dominasi dalam hal pandangan dunia mereka, baik berupa doktrin keagamaan, filsafat sosial, maupun konsepsi tentang gaya hidup atau perilaku kultural yang dianggap benar, sesuai, dan terbaik. Lebih dari itu, gagasan dan cita-cita tersebut tidak hanya dipertentangkan, tetapi sering dijadikan senjata, instrumen dan alat legitimasi dalam pertentangan dengan yang lainnya, baik bidang sosial-politik, ekonomi, maupun budaya. Jadi, orang dapat berkelahi atau berperang untuk memperoleh kekuasaan dan pada saat yang sama berusaha saling meyakinkan satu sama lain bahwa bukan kekuasaan itu yang mereka tuju, melainkan kemenangan prinsip yang secara etis dan filosofis diyakini benar.

Atas dasar itu, Max Weber berkesimpulan bahwa pertentangan merupakan salah satu prinsip kehidupan sosial yang sangat kukuh dan tak dapat dihilangkan. Dalam satu tipe masyarakat apa pun, pada masa depan, orang-orang akan tetap selalu bertarung memperebutkan berbagai sumber daya (ekonomi, politik, dan simbolis) walaupun mengambil bentuk-bentuk dan tingkat kekerasan yang secara substansial sangat bervariasi.

Sementara itu, konflik dari perspektif fungsional George Simmel (Coser, 1956) menyatakan bahwa dalam banyak hal konflik potensial positif membentuk serta mempertahankan struktur. Dalam fungsinya yang bersifat instrumental dalam pembentukan, penyatuan, dan pemeliharaan struktur sosial, konflik berfungsi positif:

- 1) menetapkan dan menyangga garis batas antara dua kelompok atau lebih yang berselisih;
- 2) memperkuat kembali identitas kelompok dan melindungi agar tidak lebur dalam dunia sosial sekelilingnya;
- 3) memperjelas identitas para anggota kelompok, terutama konflik terjadi dengan *out-group*; dan
- 4) membersihkan suasana melalui apa yang disebut katup penyelamat (*safety valve*) yang merupakan mekanisme khas untuk memperta-

hankan struktur atau mencegah konflik sosial secara berkelanjutan, terutama konflik yang terjadi di dalam kelompok sendiri (*in group*).

Dengan demikian, konflik tidak semata-mata dipandang sebagai fenomena yang merusak stabilitas sosial, tetapi juga mengandung aspek yang dapat memberikan sumbangan positif kepada sistem yang lain (Coser, 1956).

F. Ikhtisar Fungsionalisme-Struktural dan Konflik

Fungsionalisme menjelaskan eksistensi dari pola perilaku dan keyakinan yang sudah ada, diinstitutionalkan dalam hal efek yang baik dari pola-pola ini bagi sistem sosial yang di dalamnya ditemukan pola-pola ini. Sebaliknya, teori konflik melihat institusi bukanlah produk dari keputusan yang dibuat individu-individu karena institusi ini sudah ada sebelum individu-individu itu lahir. Masalah ketertiban sosial bukanlah mengenai bagaimana manusia dapat menciptakan masyarakat yang teratur, melainkan tentang bagaimana sistem sosial dapat menciptakan makhluk sosial, yang disosialisasikan agar mematuhi dan tunduk pada aturan-aturan perilaku yang sudah diinstitutionalisasikan yang dibutuhkan bagi eksistensinya. Pendirian bahwa masyarakat sudah berfungsi sebelum warga masyarakat tersebut ada memang acapkali dipertanyakan. Pertanyaannya adalah jika bukan “orang” yang memutuskan tentang hal yang fungsional bagi masyarakat tersebut, lalu siapa yang memutuskan? Fungsionalisme tampaknya membiarkan proposisi bahwa sistem sosial itu memutuskan sendiri hal yang baik baginya.

Proposisi seperti ini tentu bertentangan dengan teori struktural konflik dalam dua hal penting berikut.

Pertama, menurut teori konflik, fungsionalisme tidak berhasil menunjukkan pengaruh terhadap perilaku struktur masyarakat yang tidak setara. Alasannya adalah bahwa manusia tidak hanya dipengaruhi oleh norma-norma dan nilai-nilai yang menyosialisasikannya. Kehidupan sosial mereka juga sangat dipengaruhi oleh keuntungan-

keuntungan yang mereka peroleh, ada hambatan-hambatan praktis sekaligus normatif terhadap perilaku yang menyebabkan orang-orang yang beruntung dan tidak beruntung ke dalam konflik.

Kedua, bagi teori-teori konflik, fungsionalisme didasarkan pada konsepsi yang lemah secara mendasar mengenai peranan sosialisasi dalam aturan-aturan kebudayaan. Dalam setiap teori konflik, peranan sosialisasi itu memantapkan sekaligus mengabsahkan fakta ketidaksetaraan dalam masyarakat, jauh dari sosialisasi sebagai instrumen keteraturan sosial dan kohesi. Sosialisasi adalah mekanisme kekuasaan dan pengendalian.

BAB X

TEORI STRUKTURALISME

Sejak akhir tahun '40-an para sarjana budaya (*culturalist*) mulai menaruh perhatian yang besar pada ilmu-ilmu humaniora (*humanities*) yang menggunakan bahasa sebagai model dalam analisis budaya. Salah satu tokoh penting yang memelopori analisis kebudayaan dengan model bahasa adalah Claude Lévi-Strauss ilmuwan Prancis, yang kemudian dikenal dengan Antropologi Struktural. Sejak saat itu, pengaruh linguistik tampak menonjol dalam model-model yang digunakan para kulturalis, khususnya ahli antropologi dalam melihat dan menganalisis fenomena sosial-budaya. Perubahan yang mendasar dalam cara kerja dan hasil-hasil analisis budaya dengan model bahasa kerap disebut "*language turn*" (Lash, 2004).

Dalam perkembangan selanjutnya linguistik seakan-akan menjadi model bagi pengetahuan kemanusiaan lainnya. Keunggulan model linguistik atas ilmu-ilmu pengetahuan tentang kemanusiaan yang lain bahwa linguistik mempunyai objek yang sungguh-sungguh umum. Objeknya meliputi semua kebudayaan. Hal ini dimungkinkan karena manusia adalah makhluk yang berbakat simbolik, sedangkan kebudayaan merupakan sistem simbol. Salah satu hal penting dan mendasar bagi semua sistem simbol adalah bahasa. Selain bahasa, unsur-unsur kebudayaan yang lain seperti kekerabatan,

mitos, musik, dan kesenian, juga pada umumnya merupakan simbol. Atas dasar pemikiran itu, metode analisis struktur yang diterapkan dalam linguistik dapat diterapkan pada unsur kebudayaan lainnya. Perkembangan penerapan model bahasa (linguistik) dalam analisis kebudayaan tersebut tidak bisa lepas dari pengaruh ahli bahasa berkebangsaan Swiss, bernama Ferdinand de Saussure. Pemikiran dari Ferdinand de Saussure ini menjadi inspirasi dan memengaruhi pemikiran Lévi-Strauss dalam pengembangan teori strukturalisme antropologi. Pemikiran-pemikiran teoretis dari kedua tokoh tersebut akan dijabarkan sebagai berikut.

A. Strukturalisme Ferdinand De Saussure

Ferdinand de Saussure (1857–1913) adalah seorang ahli bahasa berkebangsaan Swiss. Ia merupakan pelopor kajian linguistik modern. Saussure juga merupakan salah satu tokoh pemikir tentang semiotika sebagai teori sastra. Ia memperkenalkan semiologi yang mengkaji makna dari suatu tanda sebagai bagian dari sistem bahasa. Pemikiran-pemikirannya mengenai linguistik disampaikan dalam bukunya yang berjudul *Course de Linguistique Generale* yang diterbitkan tahun 1916 setelah beliau anumerta. Pemikirannya banyak dipengaruhi oleh paham strukturalisme dan modernisme.

Strukturalisme muncul dari perkembangan berbagai macam bidang kajian, tetapi sumber strukturalisme modern yang perkembangannya sangat kuat adalah linguistik. Analisis struktural memfokuskan pada aturan-aturan dasar yang mengorganisasi fenomena sistem sosial, menganalisis hal-hal seperti praktik-praktik “totemik” (pemberhalaan) dalam frasa divisi antara sesuatu yang sakral dengan sesuatu yang profan dalam masyarakat tradisional, atau hidangan-hidangan masyarakat modern dalam frasa aturan-aturan masak-memasak. Analisis struktural ditujukan pada objektivitas, koherensi, kekuatan, dan kebenaran, serta mengeklaim status ilmiah teori-teori ini yang akan dibersihkan dari penilaian dan pengalaman subjektif (Best & Kellner, 2003, 20). Menurut Barthes (1962, 213), tujuan seluruh aktivitas strukturalis dalam bidang pemikiran linguistik dan

puisi adalah untuk membentuk kembali sebuah objek dan melalui proses ini juga akan diperkenalkan aturan-aturan fungsi atau fungsi dari objek ini. Dengan demikian, struktur secara efektif merupakan sebuah kesan-kesan (*simulacrum*) yang menghasilkan sesuatu yang bisa dilihat, atau jika Anda mau, menghasilkan ketidakjelasan dalam sebuah objek natural (Best & Kellner, 2003).

Oleh karena itu, revolusi strukturalis menjelaskan fenomena sosial dalam istilah struktur, aturan, kode, dan sistem linguistik serta sosial, tetapi di lain sisi, menolak humanisme yang sebelumnya telah menentukan ilmu pengetahuan sosial dan humaniora. Althusser, misalnya, memunculkan antihumanisme teoretis dan menghapus praktik manusia dan subjektivitas dari skema eksplanatoris versi Marxisme ini. Kritik strukturalis adalah ingin menghapus konsep subjek yang telah mendominasi tradisi filsafat yang berasal dari Descartes sampai Sartre. Subjek dihilangkan atau didesentralisasikan secara radikal, seperti halnya efek bahasa atau ketidaksadaran dan sebab yang tertolak atau kemanjuran kreatif. Strukturalisme menekankan pada penurunan subjektivitas dan makna yang berbeda dengan keutamaan sistem simbol, ketidaksadaran dan hubungan sosial. Dalam model ini, makna bukan merupakan ciptaan dari tujuan subjek otonom transparan, melainkan subjek itu sendiri dibentuk melalui hubungan di dalam bahasa sehingga subjektivitas dilihat sebagai sebuah konstruksi sosial dan linguistik. *Parole*, atau kegunaan khusus bahasa oleh subjek-subjek individual ditentukan oleh *langue* atau sistem bahasa itu sendiri (Saussure, 1916/1986, 120; Best & Kellner, 2003, 21). Saussure menekankan dua sifat bahasa yang merupakan sesuatu yang sangat penting dalam memahami pengembangan teoretis kontemporer. Pertama, dia melihat bahwa tanda linguistik bersifat arbiter, yaitu tidak ada hubungan alamiah antara tanda dan petanda, hanya sebuah kesatuan tanda kebudayaan. Kedua, dia menekankan bahwa tanda merupakan sesuatu yang berbeda, yaitu bagian dari sistem makna yang di dalamnya kata memperoleh signifikansinya hanya dengan mengacu pada apa yang 'bukan mereka'.

Kajian Ferdinand de Saussure (1857–1913) yang menonjol dan menarik dalam perkembangan struktur linguistik adalah perbedaan antara *langue* dan *parole*, suatu distingsi yang memiliki signifikansi tidak hanya terhadap strukturalisme, tetapi juga pascastrukturalisme dan pascamodernisme serta berpengaruh dalam berbagai ranah lain (Culler, 1987; Ritzer, 2003, 52). Menurut Saussure, *langue* adalah sistem formal gramatika bahasa. Ia adalah sebuah sistem elemen-elemen *phonic* (yang berhubungan dengan bunyi) yang hubungannya dipercayai oleh Saussure dan pengikutnya diatur menurut hukum-hukum yang determinan. Eksistensi *parole* menjadi niscaya karena *parole* adalah wicara aktual, yaitu suatu cara pewicara setiap hari menggunakan bahasa untuk mengekspresikan diri mereka. Pemakaian bahasa setiap hari seperti itu acapkali dilakukan dengan cara-cara yang subjektif dan idiosinkratik sehingga tidak bisa menjadi perhatian pengguna teorisi secara ilmiah. Pengguna bahasa seperti itu harus fokus pada *langue*, sistem formal bahasa, tidak pada cara-cara subjektif ketika itu digunakan oleh aktor.

Langue kemudian dapat dipandang sebagai sebuah sistem tanda, sebuah tanda dapat dilihat secara keseluruhan sebagai suatu struktur yang terdiri dari *signifier* (petanda)—citra bunyi ketika si penerima mendengar kata-kata yang diucapkan, dan *signified* (penanda)—citra bunyi yang digunakan untuk menyatakan; makna kata yang disampaikan pada pikiran si penerima. Saussure, tidak hanya tertarik dalam *signifier* dan *signified*, tetapi juga hubungannya satu sama lain.

Bagi Saussure, bahasa adalah “suatu sistem yang tertutup (*a closed system*) di saat semua bagian terinterelasi”. Contohnya, hubungan perbedaan (*difference*) yang oposisional (*biner opposition*) tentang kata hot (*panas*) bukan berasal dari sifat intrinsik “dunia yang nyata” tetapi berasal dari hubungan kata itu dengan oposisi binernya, kata *cold* (dingin). Makna-makna, pikiran, dan akhirnya dunia sosial dibentuk oleh struktur bahasa. Jadi, dunia eksistensial manusia bukan membentuk keadaan sekitar dan aspek-aspek lain dunia sosial, tetapi dibentuk oleh struktur bahasa dan kodenya atau peran arbiternya untuk menggabungkan kata-kata. Bahasa bekerja seperti sebuah model

dalam semua aspek kehidupan manusia. Selain pembahasan tentang struktur dalam bahasa, Saussure dan pengikutnya juga memperluas pemikiran-pemikiran lain untuk mempelajari seluruh sistem tanda yang tidak terdapat dalam bahasa. Pembahasan pada struktur sistem tanda ini dinamai 'semiotika'. Semiotika memiliki domain kajian yang lebih luas daripada struktur linguistik karena semiotika tidak hanya meliputi bahasa, tetapi juga sistem tanda dan sistem simbol (Geertz, 1973; Eco, 1976; Hawkes, 1977; Ritzer, 2003; Jorgensen & Phillips, 2010), seperti ekspresi muka, bahasa tubuh, semua bentuk-bentuk komunikasi, dan semua elemen-elemen budaya dapat dipandang sebagai teks. Teks dipandang sebagai bentuk penting praktik sosial.

Tokoh utama yang dipandang penemu utama semiotik adalah Roland Barthes (1962, 1975). Dia memberi sumbangan yang luar biasa dalam mengembangkan ide-ide Saussure pada semua area kehidupan sosial, sebagaimana Barthes jelaskan,

“Semiologi—bertujuan untuk memahami sistem tanda, apa pun substansi dan limitnya; *image*, gestur, suara musik, objek, dan segala yang terkait dengan semuanya, yang membentuk isi ritual, hiburan, konvensi atau aktivitas publik tersebut; merupakan bentuk tanda bahasa; jika tidak tanda-tanda bahasa, sekurang-kurangnya sistem signifikansi” (Barthes, 1962, 9).

Dengan ungkapan lain, tidak hanya bahasa, pertandingan gulat, fesyen, aktivitas memasak, yang disiarkan TV, dan segala sesuatu yang terdapat dalam kehidupan sehari-hari merupakan praktik penandaan (Lash, 2004, xi). Pendekatan atas berbagai fenomena kebudayaan sebagai sistem tanda-tanda mengalami masa keemasannya pada akhir tahun 1960-an sampai dengan pertengahan tahun 1970-an (berbarengan dengan perkembangan Etnosains di Amerika Serikat). Para pengikut aliran strukturalisme dalam antropologi di Prancis, selain Lévi-Strauss, antara lain adalah Edmund Leach, Mary Douglas, Rodney Needham, dan lainnya. Varian lain strukturalisme yang berkembang di Prancis (dan belahan dunia yang lain) adalah Marxisme struktural, yang terutama adalah *episteme* dari Louis Althusser, Nicos Poulantzas, dan

Maurice Godelier. Meskipun Marxisme struktural dan strukturalisme secara umum tertarik dalam “struktur-struktur”, Menurut Godelier (1977) keduanya mengonsepsualisasi struktur secara berbeda. Strukturalisme menitikberatkan pada struktur atau sistem yang terbentuk di luar pengaruh relasi sosial atau struktur linguistik. Kedua mazhab ini sama-sama melihat struktur sebagai suatu yang nyata (sekalipun tidak kelihatan), tetapi mereka memiliki perbedaan dalam melihat struktur yang nyata itu. Bagi Lévi-Strauss, struktur yang nyata adalah model atau mungkin *mind*, sebaliknya, bagi strukturalis Marxis, struktur yang nyata adalah struktur masyarakat, terutama kelas bawah (buruh). Sekalipun demikian, apabila ditelaah atas pernyataan berikut ini, akan tampak ada titik temu di antara keduanya:

“Bagi Marx, sebagaimana Lévi-Strauss, sebuah struktur bukanlah sebuah realitas yang langsung tampak dan karenanya langsung dapat diobservasi, tetapi tingkat realitas berada di balik hubungan nyata antara manusia dan fungsi hubungan nyata itu merupakan sistem logika yang terletak di bawah alam sadar. Jika ada tatanan yang dipraktikkan lebih konkret keberadaannya, maka penjelasan maknanya akan lebih mudah dipahami” (Godelier, 1977).

Semisal, makna urutan penempatan kata “di meja makan” dengan “di makan meja”, akan mudah dipahami dan dijelaskan oleh ahli linguistik ketimbang oleh yang bukan ahli linguistik. Meskipun ada persamaan-persamaannya, Marxisme struktural tidak mengambil peran yang menonjol dalam lingkaran linguistik dan juga dalam ilmu-ilmu sosial di Prancis karena perhatian sentralnya tetap pada ihwal sosial dan ekonomi (basis infrastruktur), tidak pada linguistik dan struktur (bahasa) sehingga Marxisme struktural tetap diasosiasikan dengan teori Marxian.

Strukturalisme pada dasarnya merupakan suatu cara berpikir tentang dunia yang secara khusus memperhatikan persepsi dan deskripsi mengenai struktur, aksi, dan transformasi (Hawkes, 1977). Di luar linguistik struktural, pengaruh kuat strukturalisme dalam disiplin antropologi dan mendominasi studi kebudayaan pada masa

itu adalah berkat adanya aplikasi linguistik struktural oleh Claude Lévi-Strauss untuk mengkaji beberapa fenomena budaya di luar bahasa (*extra-linguistic phenomena*), yaitu mitos, ritual, hubungan kekerabatan, totemisme, dan sebagainya. Fenomena semacam ini dipahami Lévi-Strauss sebagai sistem tanda-tanda dan dengan demikian, terbuka untuk dianalisis secara linguistik.

Secara paradigmatik, strukturalisme memiliki empat anggapan dasar, yaitu sebagai berikut.

- 1) Berbagai aktivitas sosial dan hasilnya secara formal dapat dikatakan sebagai bahasa-bahasa, atau tepatnya merupakan seperangkat tanda-tanda yang menyampaikan pesan-pesan tertentu.
- 2) Dalam diri manusia terdapat kemampuan dasar yang diwariskan secara genetik sehingga kemampuan ini dimiliki oleh setiap manusia normal, yaitu kemampuan untuk “menstruktur atau menempelkan suatu struktur tertentu pada gejala-gejala yang dihadapinya”.
- 3) Suatu istilah ditentukan maknanya berdasarkan relasi-relasinya pada suatu titik tertentu, yaitu secara sinkronis, dengan istilah-istilah yang lain.
- 4) Relasi-relasi yang berada pada struktur dalam dapat diringkas atau disederhanakan lagi menjadi oposisi-oposisi berpasangan, oposisi biner yang paling tidak memiliki dua pengertian, yakni oposisi biner yang bersifat eksklusif, seperti pada kategori menikah-tidak menikah, *kaja-kelod*, panas-dingin, dan oposisi biner yang tidak eksklusif yang dapat ditemukan dalam berbagai macam kebudayaan, seperti air-api, gagak-elang. Ambisi besar Lévi-Strauss adalah untuk menunjukkan bahwa struktur dasar kebahasaan yang biasa diamati para ahli bahasa pun dapat ditemukan di dalam sejumlah besar gejala kultural lainnya.

Dalam analisis strukturalnya, Lévi-Strauss mengkaji mitos sebagai dasar kajian teorinya. Menurutnya, mitos tersusun dari satuan-satuan yang disebut *mytheme* (*mythemes*) atau *gross constituent unit*. Setiap *mytheme* terdiri atas relasi yang bukan merupakan relasi yang

terisolasi, melainkan suatu bundel relasi. Satu bundel relasi adalah relasi-relasi dalam satu kolom yang akan menghasilkan makna jika menetapkan satu bundel relasi dan mengombinasikannya. Dengan kata lain, apabila substansi mitos adalah cerita dan satuan-satuan yang membentuknya adalah bukan sebagaimana yang terdapat dalam bahasa, satuan-satuan mitos tersebut tidak dapat ditemukan dalam fonem, morfem, ataupun semantik, melainkan pada tataran yang lebih tinggi lagi sehingga untuk mengidentifikasinya dan mengisolasi *mytheme* yang ada, sebaiknya dicari dalam tataran kalimat (Lévi-Strauss, 1963a, 1978).

Dalam antropologi struktural, ada dua pemikiran yang mendasari pandangan strukturalisme Lévi-Strauss:

- 1) Makna sebuah teks bergantung pada makna dari bagian-bagiannya sehingga jika makna suatu bagian berubah, maka sedikit banyak makna keseluruhan teks tersebut akan berubah pula.
- 2) Makna dari setiap bagian atau peristiwa dalam sebuah teks ditentukan oleh peristiwa-peristiwa yang mungkin dapat menggantikannya tanpa keseluruhan teks menjadi tidak bermakna atau tidak masuk akal.

Dalam konteks ini, terlihat bahwa makna dari sebuah peristiwa baru akan muncul setelah peristiwa dengan latar belakang yang ada tersebut dihubungkan dan dibandingkan, yang terdiri atas berbagai macam alternatif peristiwa yang dapat menggantikan peristiwa tersebut dalam keseluruhan konteks. Dalam analisis strukturalnya, struktur dibedakan menjadi dua, yakni struktur luar (*surface structure*) dan struktur dalam (*deep structure*). Struktur luar adalah relasi-relasi antarunsur yang dapat kita buat berdasarkan ciri-ciri luar atau ciri-ciri empiris dari relasi-relasi tersebut. Struktur dalam adalah susunan tertentu yang dibangun berdasarkan struktur lahir yang telah dibuat, tetapi tidak selalu tampak pada sisi empiris dari fenomena yang dipelajari. Struktur dalam inilah yang lebih tepat disebut sebagai model atau *mind* untuk memahami fenomena yang diteliti karena melalui struktur ini, peneliti dapat memahami berbagai fenomena budaya yang dipelajari.

Seperti halnya di dalam pendekatan fenomenologis, di dalam pendekatan struktural ini bahasa juga mendapatkan kedudukan yang sangat sentral. Bagi Lévi-Strauss sendiri, bahasa telah menjadi model kegemarannya dalam menganalisis pelbagai fenomena budaya. Setiap perilaku insani, demikian pendapat Lévi-Strauss, adalah bahasa: *a vocabulary and grammar of order*. Akan tetapi, sebuah catatan tambahan perlu dikemukakan di sini, yaitu bahwa konsepsi tentang bahasa tidak sebagaimana dipergunakan sehari-hari sebagai tuturan (*parole*), tetapi sebagai struktur atau sistem kaidah yang mesti dipatuhi para penuturnya agar bisa berkomunikasi (*langue*). Dalam hal inilah dapat dimengerti bahwa tugas seorang strukturalis adalah mengkaji *langue* atau hal-hal lain yang analog dengannya. Kajian seperti ini pada dasarnya bersifat sinkronis dengan tujuan untuk menemukan relasi-relasi di antara unsur-unsur yang mengondisikan sebuah sistem.

B. Strukturalisme Antropologi: Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss dikenal sebagai bapak strukturalisme antropologi modern. Beliau lahir pada 27 November 1908 di Brussels, Belgia dan meninggal 30 Oktober 2009 di usia nyaris 101 tahun. Saat berada di Paris, beliau belajar tentang hukum dan filsafat, tetapi beliau lebih memilih terfokus dalam belajar filsafat daripada hukum. Pemikiran Lévi-Strauss yang sangat terkenal adalah tentang pola “pemikiran primitif”, yang mempunyai struktur yang tak jauh berbeda dengan pola pemikiran orang Barat modern atau yang disebut “beradab”. Bahwa setiap manusia memiliki ciri-ciri pola pemikiran yang sama di mana pun dia berada. Pola pikir tersebut kemudian dituangkan dalam sebuah buku berjudul *Tristes Tropiques* (1955). Buku ini menjadikan beliau terkenal dan menjadi tokoh utama dalam aliran pemikiran strukturalis yang menjangkau berbagai bidang, di antaranya humaniora, filsafat, sosiologi dan antropologi. Beberapa buku yang juga tidak kalah populer yang telah dihasilkan Lévi-Strauss adalah *Anthropologie Structurale* (1963a), *Structural Anthropology*, diterjemahkan Claire Jacobson dan Brooke Grundfest Schoepf (1963), *Le Totémisme Aujourd’hui* (1962), *Totemism*, diterjemahkan Rodney Needham (1963b), *La Pensée Sauvage* (1962b), *The Savage Mind*

(1966), *Mythologiques I-IV* (diterjemahkan John Weightman dan Doreen Weightman), dan lainnya.

1. Dasar Pemikiran

Strukturalisme memusatkan perhatian pada struktur, tetapi tak sepenuhnya sama dengan struktur yang menjadi perhatian teoretisasi fungsionalisme-struktural. Dalam teori strukturalisme antropologi ini telah terjadi pergeseran dari fungsionalis struktural yang lebih memusatkan perhatian pada struktur sosial menjadi teoretisasi strukturalisme yang memusatkan perhatian ke struktur linguistik (*language turn*). Sumber strukturalisme modern dan benteng terkuatnya hingga kini adalah ilmu bahasa (linguistik) berkat peranan ahli bahasa berkebangsaan Swiss, yakni Ferdinand de Saussure (1857–1913). Saussure (1916/1986) membuat pembedaan *langue* dan *parole*, yaitu *langue* adalah sistem bahasa formal, sistem elemen *phonic* yang hubungannya ditentukan oleh hukum yang tetap. Adanya *langue* memungkinkan adanya *parole*. *Parole* adalah percakapan yang sebenarnya, cara pembicara untuk mengatakan dirinya sendiri. Saussure lebih menekankan perhatian terhadap *langue* daripada *parole* karena bersifat formal untuk digunakan oleh ahli bahasa yang berorientasi ilmiah. *Langue* dapat dilihat sebagai sistem tanda dari sebuah struktur dan arti setiap tanda diciptakan oleh hubungan antara tanda-tanda di dalam sistem, seperti hubungan pertentangan yang memaknai “panas” melalui lawan katanya yaitu “dingin”.

Makna pikiran dan akhirnya kehidupan sosial dibentuk oleh struktur bahasa, bukan dari kehidupan eksistensial tiap manusia di dalamnya. Perhatian tentang struktur terpusat pada seluruh sistem tanda yang dinamai “semiotika” dan telah menarik banyak pengikut (Hawkes, 1977). Semiotika lebih luas dari ilmu bahasa struktural karena juga meliputi sistem simbol dan tanda lain seperti ekspresi wajah, bahasa tubuh, naskah kesusastraan, bahkan seluruh bentuk komunikasi. Roland Barthes sering dipandang sebagai pendiri sebenarnya dari semiotika karena mengembangkan gagasan Saussure ke seluruh bidang kehidupan sosial, termasuk perilaku sebagai perwakilan atau tanda.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, tokoh sentral strukturalisme Prancis adalah antropolog Prancis, Claude Lévi-Strauss. Walaupun struktur mengambil beragam bentuk dalam karyanya, Lévi-Strauss juga mengembangkan karya Saussure tentang bahasa ke masalah antropologi, menerapkan strukturalisme ke bidang yang lebih luas ke seluruh bentuk komunikasi. Pembaruan utama yang dilakukan Lévi-Strauss (1963) adalah mengonseptualisasi ulang sederetan luas fenomena sosial sebagai sistem komunikasi sehingga dapat dianalisis dan dikaji menggunakan pendekatan antropologi struktural. Contohnya, sistem kekeluargaan/kekerabatan (*kin system*) atau sistem perkawinan. Kita dapat melukiskan pemikiran Lévi-Strauss dengan contoh kemiripan antara sistem ilmu bahasa dan sistem kekeluargaan dalam empat hal berikut.

- 1) Istilah yang digunakan untuk melukiskan sistem kekeluargaan seperti fonem dalam bahasa adalah unit analisis mendasar bagi antropologi struktural.
- 2) Baik istilah kekeluargaan maupun fonem dalam bahasa baru mempunyai arti apabila menjadi bagian integral sistem yang lebih luas.
- 3) Lévi-Strauss mengakui ada variasi empiris dari suatu keadaan ke keadaan lain, baik dalam sistem kekeluargaan maupun sistem fenomena, tetapi variasi ini dapat ditemukan hukumnya yang harus dipatuhi.
- 4) Lévi-Strauss menyatakan bahwa baik sistem fonem maupun sistem kekeluargaan adalah produk dari struktur pikiran yang prosesnya tidak disadari. Kebanyakan teoretikus yang mengikuti perubahan ilmu bahasa tidak mengikuti Lévi-Strauss yang berpendapat bahwa struktur yang melandasi pikiran sebagai struktur yang sangat fundamental.

Strukturalisme jenis lain yang pernah sukses di Prancis adalah Marxisme struktural, terutama karya Louis Althusser, Nicos Poulantzas dan Maurice Godelier. Selain dari karya Saussure, dikatakan pula strukturalisme modern berasal dari karya Marx karena Marx

menganggap struktur tak boleh dikacaukan dengan hubungan yang tampak dan menjelaskan logika yang tersembunyi, ia meresmikan tradisi strukturalis modern (Godelier, 1977). Marxisme struktural dan strukturalisme mengonseptualisasi struktur secara berbeda. Persamaan lain teoretikus struktural yaitu sama-sama berperan sebagai prasyarat studi sejarah. Godelier (1977) banyak mengungkap studi asal-usul, evaluasi, analisis logika struktur, dan penolakan definisi teoretikus empirisme.

Sebagai teoretikus struktural, Marx dan Levi-Strauss sama-sama memandang struktur sebagai sesuatu yang nyata. Namun, berbeda halnya jika mengenai perhatian sifat dasar struktur, yang dalam hal ini, Lévi-Strauss dipusatkan pada pikiran, sedangkan Marxis ditujukan pada struktur yang mendasari masyarakat. Marxisme struktural tak hanya menekankan pada struktur ilmu bahasa, tetapi juga sosial dan ekonomi yang kemudian terus diasosiasikan dengan Marxisme sehingga kurang disenangi para pemikir sosial Prancis dibanding dengan eksistensialisme.

2. Strukturalisme dalam Antropologi

Seperti telah disinggung sebelumnya, Claude Lévi-Strauss adalah ilmuwan pertama yang menerapkan strukturalisme pada antropologi dengan merumuskan disiplin ini sebagai sebuah teori hubungan kultural yang luas, dapat dianalisis menurut cara-cara universal yang memandu proses mental, khususnya kecenderungan manusia untuk mengartikulasikan pengalaman-pengalaman secara simbolis (Hawkes, 1977; Cavallaro, 2004, 40). Lévi-Strauss sebagai seorang eksponen strukturalis, sangat terobsesi dengan bahasa sebagai model bagi analisis kulturalnya untuk menemukan “dasar ketaksadaran” budaya primitif. Pada tingkat yang lebih umum, strukturalisme dapat dipahami sebagai sebuah usaha untuk menemukan struktur umum yang terdapat dalam aktivitas manusia. Dari sudut ini, struktur dapat didefinisikan sebagai berikut:

Sebuah unit yang tersusun dari beberapa elemen dan selalu ditemukan pada hubungan yang sama dalam suatu “aktivitas”

yang tergambar. Unit tidak bisa dipecah dalam elemen-elemen tunggal, bagi kesatuan struktur, ia tidak terlalu dipahami oleh sifat elemen yang substantif sebagaimana ia tidak terlalu dipahami oleh hubungannya (Ritzer, 2003, 51).

Menurut Lévi-Strauss (1963a), yang dimaksud struktur adalah sebuah sistem yang terdiri atas unsur-unsur yang tidak satu pun dapat mengalami perubahan tanpa menghasilkan perubahan dalam semua unsur yang lain. Dengan demikian, yang terpenting dalam strukturalisme bukan eksistensi unsur-unsur, melainkan keterjalinan unsur satu dengan yang lain yang membentuk makna. Perhatian struktur pada strukturalisme tidak terdapat dalam pokok struktur yang sama yang telah menjadi pembahasan tradisional bagi sosiologi yang menggunakan orientasi struktural fungsional yang menaruh perhatian pada fenomena struktur sosial (seperti kelas sosial, birokrasi, dan sebagainya). Perhatian utama strukturalisme Lévi-Strauss adalah struktur bahasa (struktur sosial yang bisa diinterpretasikan seperti bahasa). Pergeseran epistemologi dari struktur sosial ke struktur bahasa ini dikenal sebagai *linguistic turn* (lingkaran bahasa yang secara dramatis mengubah sifat ilmu-ilmu sosial) (Lash, 1991, ix; Ritzer, 2003). Artinya, fokus utama kebanyakan ilmuwan sosial bergeser dari struktur sosial (dan dari individu manusia sebagai subjek) ke bahasa, umumnya, pada pelbagai jenis tanda (Ritzer, 2003, 52).

Pergeseran epistemologi dari struktur sosial ke struktur bahasa (*linguistic turn*) yang dilakukan oleh Levi-Staruss, selain karena obsesinya untuk menciptakan studi kebudayaan yang ilmiah, juga karena ketidakpuasannya terhadap pendekatan evolusi dan difusi kebudayaan yang terombang-ambing oleh konsepsi evolusi sosial Darwinian dan etnosentrisme.

Kritik Lévi-Strauss atas teori evolusi dan difusi kebudayaan muncul pada peralihan abad ke-20 berbarengan dengan reaksi yang menentang cara-cara berpikir evolusioner dalam bidang ilmu-ilmu sosial yang sedang terombang-ambing tersebut. Kaplan dan Manners (1999, 53) melihat bahwa sedikitnya terdapat tiga kritik yang diajukan terhadap kalangan evolusionis abad ke-19, yaitu

- 1) bahwa mereka sangat etnosentris;
- 2) melakukan spekulasi dari belakang meja yang ceroboh dengan melakukan rekonstruksi logis berdasarkan data yang diragukan; dan
- 3) melakukan kesalahan dengan memostulatkan bagan unilinier perkembangan kebudayaan yang dikaitkan dengan keniscayaan kemajuan (*progress*).

Para evolusionis abad ke-19 dihadapkan dengan kelangkaan materi atau bukti empiris yang andal. Menghadapi situasi tersebut mereka menjembatani kesenjangan bagan evolusi dengan melakukan rekonstruksi logis dan sering kali rekonstruksi imajinatif. Kekhilafan yang sering dilakukan para spekulator itu adalah mengasumsikan bahwa dunia empiris itu seolah-olah mempunyai kewajiban untuk rekonstruksi logis mereka. Dengan kata lain, formulasi abstrak dari teori evolusi terlalu sedikit ditunjang oleh bukti-bukti empiris.

Dalam hubungan tersebut, Lévi-Strauss (1963a, 10) memberikan komentar sebagai berikut:

“The evolutionist, who tends to consider dual organization as a necessary stage of memenuhi social development, would first have to define a simple form whose actually observed forms would be concrete manifestations, survivals, or vestiges. He would then have to postulate the presence, at a remote time, of this form among peoples where nothing demonstrates that a moiety division ever existed. The diffusionist, in turn, would select one of the observed types, usually the most developed and complex, as representing the archaic form of the institution and would attribute its origin to that region of the word where it is best documented, all other forms being considered the product of migrations and borrowings from the common cradle. In both cases one arbitrarily selects a type from all those provided by experience and makes of this type the model from which one attempts, through speculation, to derive all the others”.

Para penulis abad ke-19 sepenuhnya menyadari fakta difusi budaya dan betapa difusi itu telah memungkinkan masyarakat “melompati” tahap-tahap perkembangan budaya tertentu. Akan tetapi, mereka tidak memperhatikan perkembangan budaya-budaya spesifik karena yang lebih mereka tekankan adalah evolusi budaya sebagai fenomena global. Di sini, budaya dipandang sebagai suatu arus besar tradisi yang turun mengalir linear dari masa silam serta membebaskan dirinya pada masa kini. Tahap-tahap yang mereka sebut dalam tulisan mereka itu mengacu pada sejarah (aspek historis) manusia dan bukannya pada perkembangan masyarakat-masyarakat dan budaya yang khusus dan tertentu (Kaplan & Manners, 1999, 55–56). Terkait dengan hal tersebut, Lévi-Strauss menyatakan bahwa sejarah memang dapat berperan atau paling tidak, menjadi instrumen untuk memahami kebudayaan yang pada saat ini tersebar luas di muka bumi ini. Akan tetapi, perulangan-perulangan yang sangat ditekankan dalam ilmu sejarah tidak selalu dapat dianggap berlaku umum oleh para ahli antropologi. Pernyataan tersebut tampak pada ilustrasi berikut:

“The historian always studies individuals, whether these be person, events, or groups of phenomena individualized by their location in space and time”—kemudian dilanjutkan dengan pernyataan—“The diffusionist breaks down the species developed in the comparative method in order to reconstruct individuals with fragments borrowed from different categories. But he never succeeds in building more than a pseudo-individual, since the spatial and temporal coordinates are the result of the way the elements were chosen and assembled, instead of being the reflection of a true unity in the object. The “cycles” or cultural “complexes” of the diffusionist, like the “stages” of the evolutionist, are the product of an abstraction, they will always lack the corroboration of empirical evidence” (Lévi-Strauss, 1963a, 5).

Akibatnya, taraf generalitas yang menjadi pijakan dalam konseptualisasi evolusi budaya melahirkan rumusan-rumusan yang umum dan luas sehingga tidak banyak membantu dalam menangkap urutan (*sequence*) perkembangan secara jelas dan terperinci. Ditambah lagi

rumusan-rumusan teoretisnya kelihatan terlalu abstrak dan jauh dari materi empirik. Berangkat dari kelemahan-kelemahan pemikiran para ilmuwan sosial abad ke-19 tersebut, penggunaan model linguistik merupakan langkah yang dipilih oleh Lévi-Strauss. Dengan langkah ini, dia berharap agar kesalahan yang dilakukan para evolusionis dan difusionis abad ke-19 tersebut dapat diperbaiki sehingga perubahan multilinear dapat dipahami dengan lebih luas dan mendalam.

Berkaitan dengan hal tersebut, Lévi-Strauss (1963a) mengatakan bahwa antropologi memang perlu mencapai status ilmiah (sains) dengan mencoba berusaha mencapai pemahaman universal tentang berbagai gejala sosial-budaya. Akan tetapi, bukan dengan melakukan apa yang dicontohkan para evolusionis abad ke-19 karena menurut Lévi-Strauss proses mencapai pemahaman yang universal harus dibalik. Bukanlah perbandingan untuk mencapai generalisasi-generalisasi, tetapi generalisasi untuk mencapai perbandingan. Adapun generalisasi yang dimaksud di sini adalah generalisasi konsep, bukan generalisasi proposisi dan hipotesis. Menurut Ahimsa-Putra (1994, 41), bahwa konsep yang bersifat general dapat mencakup beberapa gejala budaya yang mirip dan memungkinkan dilakukannya perbandingan gejala yang sama dalam berbagai kebudayaan.

Lebih lanjut menurut Lévi-Strauss, bahwa tujuan antropologi bukan hanya mencapai generalisasi yang ilmiah, tapi juga mendapatkan “koherensi” di belakang berbagai gejala sosial-budaya, mencari “logika”, dan mencari struktur yang ada di balik fenomena budaya. Asumsinya adalah bahwa kenyataan yang sebenarnya bukanlah kenyataan sebagaimana yang teramati. Kenyataan yang sebenarnya terdapat di balik “kenyataan” itu sendiri, yang tidak dapat dilihat oleh indra, tetapi dapat dilihat perwujudannya yang disebut dengan istilah “struktur”. Untuk mengungkap “struktur” di balik kenyataan tersebut, antropologi harus lebih menekankan pada usaha “konseptualisasi”, dengan mengambil model-model linguistik. Hal ini dilakukan karena linguistik yang juga merupakan ilmu budaya sudah mencapai tingkat “sains”, tingkat yang ilmiah dan ini dimungkinkan karena linguistik telah melakukan analisis gejala bahasa pada tingkat “nirsadar”

(*unconscious*). Linguistik tidak lagi mempelajari elemen-elemen, tetapi relasi antarelemen. Linguistik memperkenalkan konsep sistem dan linguistik juga berusaha mencapai hukum-hukum yang universal, baik dengan cara induksi maupun deduksi (Ahimsa-Putra, 1994, 42). Dengan mengikuti cara analisis dan mengambil-alih beberapa konsep linguistik, Lévi-Strauss yakin bahwa ilmu antropologi akan dapat mencapai tingkat “sains”. Dalam hal ini, Lévi-Strauss banyak dipengaruhi oleh ahli linguistik seperti Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson, dan Troubetzkoy.

Teori strukturalisme adalah cara berpikir tentang pembentangan struktur berbagai aspek pemikiran dan tingkah laku manusia; frasa strukturalisme lebih menaruh perhatian pada “relasi” daripada esensi “sesuatu” itu sendiri. Strukturalisme berurusan dengan sebuah totalitas yang kompleks—yaitu seperangkat unsur-unsur yang saling berkaitan yang di dalamnya setiap unsur dapat dipahami hanya dari sudut situasi di dalam sebuah “perangkat total”. Strukturalisme adalah sebuah cara pembacaan yang mempelajari relasi unsur-unsur sebuah entitas (bahasa) dengan unsur-unsur relasi lain di dalam sebuah totalitas. Makna sebuah tanda/symbol sebagai sebuah entitas tidak berada pada tanda/symbol itu sendiri, tetapi relasinya dengan tanda-tanda/symbol-symbols lain di dalam rantai perbedaan dan identitasnya. Signifikansi sebuah entitas tidak dapat dipahami tanpa entitas tersebut di dalam struktur lebih besar, struktur yang di dalamnya ia merupakan bagian (Hawkes, 1977). Hawkes mencontohkan seperti dalam permainan catur bahwa sebuah bidak akan memiliki makna di dalam relasinya dengan sistem yang melingkunginya. Aturan hadir di atas dan melampaui (eksternal) permainan individu, tetapi mereka akan menemukan bentuk konkret hanya di dalam relasi yang dikembangkan bagian-bagian di dalam permainan individu.

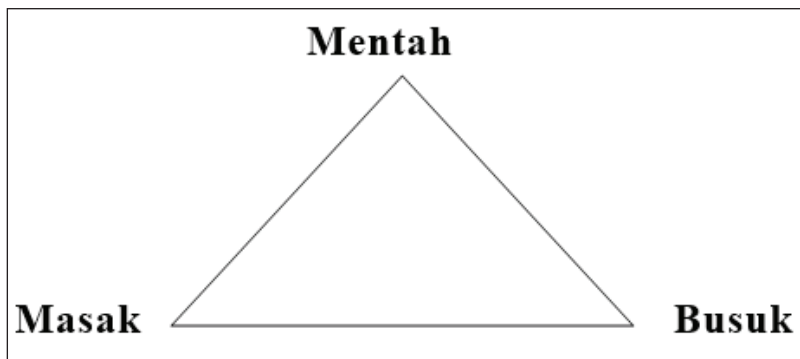
Strukturalisme juga adalah sebuah cara berpikir tentang dunia yang lebih menaruh perhatian pada persepsi dan deskripsi struktur, sebuah dunia yang terbangun oleh “relasi” daripada “sesuatu” itu sendiri. Dalam bahasa lain, setiap elemen di dalam setiap situasi yang ada tidak memiliki signifikansi pada dirinya sendiri, dan pada

kenyataannya, ditentukan oleh relasinya dengan setiap unsur-unsur lain yang terlibat di dalam situasi tersebut. Singkatnya, signifikansi penuh entitas atau pengalaman mana pun tidak dapat diperoleh kecuali ia terintegrasi ke dalam struktur yang di dalamnya ia merupakan bagian.

Menurut Lévi-Strauss (1963b), di antara beberapa sistem simbolis yang digunakan oleh budaya dalam mendefinisikan dirinya, mitologi memainkan sebuah peran yang paling menentukan. Semua mitos mempunyai struktur dan fungsi sosiokultural yang sama dalam masyarakat. Tujuan mitos adalah membuat dunia menjadi jelas yang secara magis berkisar pada permasalahan dan kontradiksi; memberi model logika yang mampu mengatasi kontradiksi. Mitos adalah suatu bentuk kebijakan puitis yang bersifat elementer yang di dalamnya manusia berusaha keras memahami dunia lewat perantara cerita-cerita. Lévi-Strauss percaya bahwa untuk memahami kompleksitas mitos diperlukan satu analisis terhadap strukturnya secara metodis. Cerita-cerita mitologis dapat dibaca secara diakronis dalam suatu tatanan yang pada cerita-cerita tersebut sungguh-sungguh menghadirkan kejadian-kejadian dan situasi-situasi yang dapat dipercaya. Akan tetapi, cerita-cerita tersebut sebaiknya juga dibaca secara sinkronis, ditinjau dari sudut hubungan spesifik dari setiap *item*-nya pada setiap momen dalam narasi. Hal ini dicapai dengan memenggal-menggal suatu cerita menjadi unit-unit terkecil (*mythemes*) dan menyusunnya kembali berdasarkan hubungan-hubungan dan oposisi-oposisi.

Menurut Lévi-Strauss (1963), sistem kekeluargaan pada semua budaya yang bergantung secara bervariasi itulah yang merupakan sebuah bahasa yang memungkinkan komunikasi di antara anggota masyarakat. Dalam bahasa verbal, pesan-pesan didasarkan pada pertukaran kata-kata; sedangkan dalam bahasa kekeluargaan, pesan-pesan tergantung pada peralihan perempuan karena semua masyarakat cenderung memuat aturan-aturan dan tabu-tabu mengenai siapa yang diizinkan untuk menikah atau digauli secara seksual. Dalam teori kekeluargaan Lévi-Strauss, perempuan adalah suatu tanda yang fundamental dan sistem pangan merupakan sebuah bahasa. Meskipun daftar

belanja berbeda-beda antara satu budaya dengan budaya lain dalam setiap masyarakat, pencarian, pengolahan, dan konsumsi makanan membentuk satu kode. Ini disebabkan semua budaya menyadarkan keputusan-keputusan konvensional pada apa yang bisa dan tidak bisa dimakan, kapan, oleh siapa, dengan siapa, dan dengan kombinasi yang bagaimana. Dalam pemikiran ini, Lévi-Strauss menggunakan oposisi biner *nature* versus *culture* untuk mengonstruksi segitiga kuliner yang membedakan secara struktural dan semiotik, antara transformasi pangan dan cara-cara natural (mentah → busuk) dan transformasi pangan dengan cara-cara kultural (mentah → masak), sebagaimana tampak pada Gambar 10.1.



Sumber: Lévi-Strauss (1963b)

Gambar 10.1 Segitiga Kuliner Transformasi Pangan

Dalam pemikiran *linguistic structural*, strukturalisme telah memainkan sebuah peran kunci dalam mengguncang ide-ide konvensional mengenai bahasa dengan menunjukkan bahwa makna bukanlah sesuatu yang terberi, melainkan sebuah konstruksi budaya dengan mengajak orang mempertanyakan, dari mana makna yang cenderung mereka anggap benar sesungguhnya berasal? Bagaimana pula tanda-tanda diproduksi secara sosial? Pertanyaan-pertanyaan tersebut menjadi pertanyaan kritis strukturalisme. Meski demikian, strukturalisme juga menghadapi persoalan pada keyakinannya

terhadap kekuasaan struktur-struktur eksplanatoris yang universal (Leve-Strauss, 1978; Cavallaro, 2004). Keyakinan ini tidak dapat menjelaskan dengan memadai pergeseran makna yang terus-menerus dalam bahasa: makna berubah dalam ruang dan waktu. Menurut Genette (dalam Cavallaro, 2004), berpendirian, model strukturalisme tidak dapat diterapkan secara universal pada semua teks. Apa yang ia usulkan sebagai alternatif adalah sebuah suasana kritis, yaitu pendekatan-pendekatan yang berbeda diadopsi agar sesuai dengan syarat-syarat tertentu dari tipe-tipe teks yang berbeda, dan suasana kritis yang dimaksud adalah ketika hubungan antara masa lalu dan masa kini dipertimbangkan dengan penuh perhatian.

Strukturalisme dalam antropologi sebagaimana telah disinggung sebelumnya banyak mengambil inspirasi dari fonologi, terutama dari Troubetzkoy dan Roman Jakobson. Di dalam fonologi dikatakan bahwa elemen-elemen bunyi bahasa, yakni fonem, tidak memiliki makna di dalam dirinya sendiri. Fonem-fonem baru akan mendapatkan maknanya apabila dikombinasikan bersama dalam suatu rangkaian. Dengan demikian, kita dapat mengenali perbedaan di antara satu fonem dengan fonem yang lain karena adanya ciri-ciri distingtif (*distinctive features*) atau oposisi-oposisi biner yang mendasari bunyi-bunyi tersebut. Misalnya, vokal vs konsonan, bersuara vs tak bersuara, tinggi vs rendah, dan hitam vs putih. Ditemukannya ciri-ciri distingtif inilah yang kemudian juga mengilhami Lévi-Strauss dalam mengaplikasikan gagasan-gagasan linguistik struktural, khususnya fonologi Jakobsonian dan Saussurian ke dalam antropologi.

Pendekatan struktural melihat pelbagai fenomena kebudayaan sebagai semacam bahasa, yakni sebagai suatu sistem tanda-tanda untuk berkomunikasi. Menurut pandangan ini, pada dasarnya kebudayaan mengomunikasikan sesuatu, dalam arti peristiwa-peristiwa kultural yang saling terkait secara kompleks itu menyajikan informasi bagi mereka yang berpartisipasi di dalamnya. Satuan-satuan perilaku dan detail-detail kebiasaan individual (seperti cara memasak, materi, berpakaian, aktivitas seni dan bentuk lain praktik budaya dan sosial) dapat diperlakukan sebagai hal yang analog dengan kata-kata,

kalimat-kalimat dan sebuah bahasa. Asumsi dasar pendekatan ini adalah bahwa segala macam dimensi kebudayaan diorganisasikan di dalam perangkat yang terpola sedemikian rupa hingga dapat menginkorporasikan informasi terkode (*coded information*) yang analog dengan bunyi-bunyi, kata-kata atau kalimat-kalimat di dalam bahasa. Dengan dikemukakannya analogi bahasa ini, terbukalah peluang bagi seorang antropolog untuk berbicara tentang kaidah-kaidah “gramatikal” yang mengatur fenomena kebudayaan sebagaimana halnya seorang linguist dapat berbicara tentang kaidah-kaidah gramatikal yang mengatur bahasa.

Sekalipun Lévi-Strauss banyak mengulas tentang fenomena kebudayaan sebagai semacam bahasa, tetapi dia sendiri tampaknya belum pernah sekalipun mengemukakan sebuah definisi yang eksplisit tentang kebudayaan, kecuali sekadar menganalogikan beberapa gejala kultural, misalnya mitos atau sistem kekerabatan sebagai sistem bahasa (*langue*). Yang justru lebih banyak dilakukan oleh Lévi-Strauss di dalam analisis strukturalnya adalah penekanan atas pertentangan antara *culture* dan *nature*. Misalnya, dalam analisis sistem kekerabatan, Lévi-Strauss (1975) hendak menunjukkan kontradiksi internal di dalam larangan kawin sumbang (*incest prohibition*) karena adanya pertentangan antara aspek natural dan aspek kulturalnya. Di satu sisi, larangan kawin sumbang itu natural, bersifat universal. Akan tetapi, di sisi lain, dengan adanya fakta bahwa larangan itu adalah sebuah aturan atau kaidah, ia pun bersifat kultural. Lévi-Strauss memecahkan kontradiksi ini dengan menunjukkan bahwa hal tersebut hanyalah sesuatu yang tampak di permukaan karena pada kenyataannya, alam hanya memberikan suatu wadah yang kosong, sementara budayalah yang niscaya mengisinya dengan muatan yang spesifik (yang dalam konteks ini, yakni kaidah-kaidah larangan kawin sumbang). Dengan analisis ini, Lévi-Strauss (1963) yakin bahwa karakteristik yang paling mendasar dari kebudayaan terletak pada peranannya sebagai kekuatan yang menata (*to put order*). Kebudayaan, sebagaimana halnya bahasa, menetapkan keteraturan (*order*) ke dalam dunia permukaan yang tampak kacau-balau (*disorder*).

C. Kritik Pascastrukturalis

Pelbagai tipe strukturalisme mendominasi pemikiran sosial para teoretikus terutama di Prancis dalam waktu yang relatif lama. Akan tetapi, pada periode berikutnya, berkembang reaksi yang menentang strukturalisme yang diberi label pascastrukturalisme. Para teoretikus sosial memandang pascastrukturalisme sebagai mazhab pemikiran yang sedang berlangsung (Cavallaro, 2004), bahkan berusaha mengambil jarak dengan strukturalisme yang diasosiasikan dengan pemikiran seperti Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, dan sebagainya (Ritzer, 2003, 57). Secara umum, pascastrukturalisme ditempatkan sebagai pelopor pemikiran intelektual pascamodernisme karena pascastrukturalisme merupakan untaian-untaian pemikiran yang membentangi dalam perkembangan teori sosial pascamodern. Dengan kata lain, pascastrukturalisme adalah suatu sumber teoretis yang sangat penting bagi teori sosial pascamodern sehingga dia memiliki garis perbedaan yang sangat tipis dan fleksibel di antara keduanya (Ritzer, 2003). Beberapa pemikir pascastrukturalis utama yang juga kerap dikelompokkan ke dalam pemikiran teori pascamodern dan kritis di antaranya adalah Michel Foucault, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, Fredric Jameson, Lyotard dan Baudrillard.

Menurut Ritzer (2003), hanya satu perbedaan umum (dengan banyak pengecualian) antara pascastrukturalisme dan pascamodernisme, yaitu pascastrukturalisme cenderung sangat abstrak, sangat filosofis, kurang politis dibandingkan pascamodernisme. Bagian penting lain kajian pascastruktural adalah memasukkan salah satu pakar psikoanalisis Prancis, Jacques Lacan, yang mengembangkan teori Freudian dan juga murid-muridnya mengenai kritik sastra, terutama Julia Kristeva, Luce Irigaray, dan Helene Cixous. Bagi Lacan, bahasa selalu beroperasi dalam dua arena. Tugas psikoanalisis adalah menyelidiki penyebab komunikasi yang tidak sempurna dan itulah alam bawah sadar, itulah bahasa, yang menyebabkan kecacatan dalam komunikasi interpersonal (Ritzer, 2003, 59). Dengan kekacauan ini, regularitas bahasa bisa dipelajari dan diterapi. Regularitas struktural

semacam ini menuntut pandangan kritis Lacan selanjutnya bahwa tidak mustahil untuk mematematisasikan psikoanalisis.

Kritik pascastrukturalis seperti halnya para penganut struktural yang menyerang fenomenologi, eksistensialisme dan humanisme secara radikal, para penganut pascastrukturalis juga menyerang premis dan asumsi pemikiran penganut strukturalis. Para penganut pascastrukturalis menyerang pendapat strukturalisme ilmiah yang berusaha menciptakan dasar ilmiah dalam kajian budaya dan yang memunculkan tujuan teori modern standar dari dasar kebenaran, objektivitas, kepastian dan sistem. Para pascastrukturalis juga berpendapat bahwa teori-teori strukturalis tidak sepenuhnya mendobrak (*deconstruction*) humanisme karena mereka menghasilkan kembali gagasan sifat manusia yang tidak berubah. Sebaliknya, para pascastrukturalis mengkritik pernyataan bahwa pikiran memiliki pembawaan, struktur universal, dan bahwa mitos dan bentuk-bentuk simbolis lainnya berusaha menyelesaikan kontradiksi antara alam dan budaya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB XI

INTERPRETIVISME SIMBOLIS CLIFFORD GEERTZ

Dalam pembahasan sebelumnya, kita telah menelusuri bagaimana kebudayaan dibatasi dan didekati oleh perspektif fenomenologis, interaksi simbolis, etnometodologi, dan struktural. Dalam bab ini, akan dibahas pendekatan interpretatif dalam antropologi (studi kebudayaan), yang berorientasi hermeneutika Paul Ricoeur dan Gadamer, yang dikembangkan oleh Clifford Geertz (1973, 1983). Clifford Geertz adalah antropolog asal Amerika yang banyak melakukan penelitian mengenai Indonesia dan Maroko dalam bidang seperti agama (khususnya Islam), perkembangan ekonomi, struktur politik tradisional, serta kehidupan desa dan keluarga. Ia lahir di San Francisco pada 23 Agustus 1926 dan meninggal di Philadelphia pada 30 Oktober 2006. Sejak tahun 1970 hingga meninggal dunia, Geertz menjabat sebagai profesor emeritus di Fakultas Ilmu Sosial di Institute for Advanced Study. Ia juga pernah menjabat sebagai profesor tamu di Departemen Sejarah Universitas Princeton, dari tahun 1975 hingga 2000. Beberapa karyanya antara lain, *The Religion of Java*, *Negara: The Theater State in 19th-Century Bali*, *The Interpretation of Cultures*, dan *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*.

A. Dasar Pemikiran

Perspektif atau pendekatan kebudayaan yang dikembangkan oleh Geertz belakangan dikenal dengan pendekatan interpretatif simbolis. Pendekatan interpretatif ini memperlakukan kebudayaan sebagai sistem pemaknaan atau sistem simbol, dan menjauh dari konsepsi-konsepsi materialistis tentang pikiran, budaya dan ideologi ke arah referensi konsep-konsep sebagai “realitas publik” (Barnad, 1990). Menurut konsepsi dan asumsi pendekatan ini, kebudayaan perlu dipahami secara semiotik, yakni sebagai jejaring makna (*webs of significance* atau *fabricks of meaning*) atau pola-pola makna yang terwujud sebagai simbol-simbol sehingga analisis terhadap kebudayaan mestilah bersifat interpretatif, yaitu untuk menelusuri makna. Geertz mengilustrasikan:

“The concept of culture—essentially a semiotic one. Believing—that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore—interpretive one in search of meaning” (Geertz, 1973, 5).

Konsep kebudayaan pada dasarnya bersifat semiotik. Dalam keyakinan—bahwa manusia itu merupakan makhluk simbolis yang terjerat di dalam jejaring yang bermakna yang telah dirajutnya sendiri—saya menganggap kebudayaan sebagai jejaring tersebut. Oleh karenanya, analisis kebudayaan mesti bersifat interpretatif, menelusuri makna (Geertz, 1973, 5). Ia juga menyatakan, “Saya memandang kebudayaan dan analisis atasnya bukan sebagai 'sains eksperimental' (yang mencari hukum) melainkan sebagai 'sains interpretasi' yang mencari atau memahami makna” (Geertz, 1973):

“An historical transmitted pattern of meaning embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life. Culture is an ordered system of meaning and symbol, in term of which social interaction takes place”.

“Suatu pola makna yang ditransmisikan secara historis yang terwujud di dalam simbol-simbol, suatu sistem konsepsi-konsepsi terwariskan yang diungkapkan dalam bentuk-bentuk simbolis yang menjadi sarana bagi manusia untuk berkomunikasi, melestarikan, serta mengembangkan pengetahuan tentang sikap-sikap mereka terhadap kehidupan. Kebudayaan merupakan suatu sistem yang teratur tentang makna dan simbol dalam mana interaksi sosial terjadi”.

Simbol adalah objek, kejadian, bunyi bicara, atau bentuk-bentuk tulisan yang diberi makna oleh manusia. Bentuk primer simbolisasi oleh manusia adalah melalui bahasa, tetapi manusia juga berkomunikasi dengan menggunakan tanda atau simbol dalam bentuk lain, seperti dalam lukisan. Sebagai jejaring makna, kebudayaan memang boleh dibilang bersifat ideasional, tetapi ia tidak terdapat di dalam benak seseorang, seperti yang dipercayai oleh kaum kognitivistis atau etnosaintis. Kebudayaan tidak berada di dalam benak atau pikiran seseorang lantaran ia bersifat publik, sebagaimana halnya makna itu sendiri pun bersifat publik (Geertz, 1973, 10, 12). Karena merupakan pola makna-makna yang terwujud sebagai suatu sistem konsepsi yang diekspresikan di dalam bentuk-bentuk simbolis, apa yang disebut sebagai kebudayaan ini merupakan model dari realitas (*model of reality*) sekaligus model bagi realitas (*model for reality*) (Geertz, 1973, 89, 93). Ia merupakan model dari realitas jika yang ditekankan adalah manipulasi struktur simbol-simbol sedemikian rupa sehingga menjadikannya lebih kurang sejajar dengan sistem nonsimbolis yang ada sebelumnya (*pre-established nonsymbolic system*). Sebaliknya, ia menjadi model bagi realitas jika penekanannya adalah manipulasi sistem nonsimbolis dalam gayutannya dengan hubungan-hubungan yang terungkap di dalam sistem simbolis.

Dengan cara berpikir analogis, Geertz juga melihat kebudayaan sebagai sesuatu yang kira-kira analog dengan teks. Kebudayaan merupakan paduan teks-teks, yakni suatu sarana untuk “mengatakan sesuatu tentang sesuatu yang lain” (Geertz, 1973, 48, 452; Geertz, 1983, 30–33). Dengan meminjam istilah Paul Ricoeur (1981, 1987), kebudayaan merupakan wacana yang maknanya telah mengalami

fiksasi atau diinskripsikan ke dalam teks atau jejaring simbol-simbol yang bermakna. Istilah teks itu sendiri berasal dari bahasa Latin, *texere* (yang berarti tenunan atau jejaring). Dengan demikian, apa yang masih bisa dilakukan oleh seorang antropolog adalah semata-mata berperan sebagai pembaca (*reader*) atau semacam pengarang kedua (*co-author*) yang bekerja menginterpretasikan sebuah teks dengan teks lain. Kita (peneliti) membacanya dari bank punggung si empunya kebudayaan. Menurut Geertz, mengerjakan sebuah etnografi adalah laksana membaca manuskrip—asing, samar, penuh dengan elipsis, inkohereni, perbaikan-perbaikan yang penuh syak wasangka, serta komentar-komentar tertulis; bukan tertulis di dalam aksara-aksara konvensional, melainkan dalam wujud-wujud perilaku yang hadir sesaat.

Melalui proses penalaran analogis tersebut, kebudayaan dipandang sebagai *lexi-analogue* dan dengan demikian menjadi objek yang memadai bagi ilmu-ilmu interpretatif. Oleh karena itu, sebagai konsekuensinya, terutama bagi suatu disiplin ilmu seperti antropologi, kerja interpretasi pun menjadi tidak sekadar upaya untuk menelusuri jejak telikungan wacana sosial (*tracing the curve of a social discourse*), suatu upaya untuk menambatkan ke dalam bentuk yang dapat diperiksa (Geertz, 1973). Kerja seorang antropolog adalah menginskripsikan wacana sosial. Dalam menganalisis kebudayaan kita memperhatikan lapisan urutan makna, menjelaskan, kemudian menjelaskan kembali tindakan dan ekspresi yang bermakna dari setiap individu yang memproduksi, memahami dan menafsirkan tindakan dan ekspresi tersebut dalam konteks kehidupan sehari-hari. Analisis kebudayaan—yaitu tulisan-tulisan etnografi para antropolog—merupakan tafsir atas tafsir (*interpretations of interpretations*) (Geertz, 1973; Rabinow & Sullivan 1987, Thompson, 2015), yaitu pemahaman lapisan kedua tentang dunia yang secara konstan sudah dijelaskan dan diinterpretasikan oleh individu-individu yang sebelumnya sudah merancang dunia tersebut. Para ahli etnografi “menulis” wacana sosial; selanjutnya mereka mengubahnya dari peristiwa yang cepat dan sementara menjadi sebuah teks yang bertahan

lama dan terperinci. Meminjam rumusan dari Paul Ricoeur, Geertz menjelaskan proses tersebut sebagai fiksasi dari “apa yang dikatakan” (*said*) wacana sosial: kerja etnografi adalah aktivitas interpretasi yang di dalamnya penafsir berupaya memahami apa yang “terkatakan” (*said*) dalam wacana sosial, kandungan maknanya, serta bagaimana menyesuaikan apa yang “terkatakan” tersebut ke dalam teks tulis. Dengan demikian, seorang analis budaya tidak dapat menerapkan banyak rumusan hukum dan prediksi, tetapi harus berpedoman pada konstruksi skema *grand evolutioner*, hal ini lebih mirip dengan interpretasi teks sastra daripada mengamati aturan empiris dalam model “fisika sosial”. Pendekatan interpretasi ini merupakan ambisi besar Geertz untuk membangun suatu pendekatan kebudayaan yang melihat kebudayaan bukan sebagai fenomena fisika sosial yang bersifat *fix*, melainkan sebagai fenomena “hermeneutis”.

B. Jejaring tanda-tanda: pilihan pendekatan

Sekadar melanjutkan analogi yang dipakai Geertz, yakni manusia sebagai binatang—laba-laba (?)—yang terjatuh pada jejaring makna yang telah ditunainya sendiri, kita tentu dapat juga mengatakan bahwa kebudayaan adalah jejaring tanda-tanda (*webs of sign*), bahwa fenomena kebudayaan adalah juga fenomena tanda yang bermakna. Setiap fenomena kebudayaan, sebagai konsekuensinya, dapat didekati setidak-tidaknya dari dua sisi, entah sebagai sistem tanda-tanda (*system of signs*) ataupun praktik-praktik penandaan (*signifying practices*). Yang dimaksud dengan tanda di sini adalah sebagaimana ia digunakan dalam pengertiannya yang paling umum, yakni entitas konvensional/natural apa pun yang tersusun dari sebuah wahana tanda (*sign vehicle*), yang terkait dengan makna-makna atau yang secara umum dipersamakan oleh Geertz (1973, 91) sebagai simbol, yakni segala sesuatu (objek-objek, tindakan-tindakan, peristiwa-peristiwa, kualitas-kualitas, atau relasi-relasi) yang menjadi wahana bagi makna-makna.

Menurut Thompson (2015), terdapat lima karakteristik bentuk simbol yang patut dianalisis dalam tingkatan yang berbeda dalam

upaya memahami makna suatu struktur budaya. Karakteristik bentuk simbol itu meliputi lima aspek, yaitu 1) intensional, 2) konvensional, 3) struktural, 4) referensial, dan 5) kontekstual, dengan penjelasan sebagai berikut.

Karakteristik pertama bentuk simbol, intensional, merupakan bentuk-bentuk simbol ekspresi dari seorang subjek untuk seorang subjek (atau banyak subjek), yaitu bentuk-bentuk simbol diproduksi, dikonstruksi, dan diterapkan oleh seorang subjek yang—dalam memproduksi dan menerapkan bentuk-bentuk tersebut—mengikuti tujuan dan keinginan tertentu dan berupaya mengekspresikan dirinya untuk seorang subjek sebagai sebuah pesan yang harus dipahami. Misalnya, sebuah teks buku harian yang tidak dimaksudkan untuk disebarkan ke orang lain, tujuan dan keinginan itu dia sendiri yang memiliki kuncinya. Dalam kenyataan ini, bentuk-bentuk simbol berbeda dengan deretan gunung dan bukit atau bebatuan di sungai sebagai fakta alamiah yang tidak memiliki makna simbolis. Akan tetapi, dalam kepercayaan animistik tertentu, bentuk-bentuk alam dapat memperoleh sebuah karakter simbol dan dapat dianggap penuh makna dalam pemahaman tertentu sebagai bagian dari ekspresi intensional. Entah dia manusia, kuasi manusia, atau kehidupan supranatural.

Karakteristik kedua bentuk simbol, konvensional, yaitu produksi, konstruksi dan penggunaan bentuk simbol yang dilakukan oleh subjek simbol—demikian juga interpretasi terhadap bentuk simbol yang dilakukan oleh subjek yang menerimanya—merupakan proses yang secara tipikal mencakup aplikasi aturan, kode dan macam-macam konvensi. Aturan, konvensi, dan kode tersebut bergerak dari aturan tata bahasa, berbagai ekspresi dari kode yang berhubungan dengan tanda tertentu hingga huruf tertentu, dan konvensi yang mengatur tindakan dan interaksi yang dianggap sopan oleh subjek yang berinteraksi. Aturan, kode, dan konvensi tersebut umumnya diaplikasikan dalam satu “pernyataan praktis”, yaitu bersifat implisit dan merupakan skema *taken for granted* dalam menghasilkan dan menafsirkan suatu bentuk simbol.

Karakteristik ketiga bentuk simbol adalah struktural, suatu bentuk-bentuk simbol yang memperlihatkan struktur artikulasinya. Dalam artian bahwa secara tipikal, ia memuat elemen-elemen yang berada dalam relasi yang menentukan satu dengan yang lainnya. Elemen tersebut dan interaksi yang dibawanya tersusun dari sebuah struktur yang dapat dianalisis secara formal, dengan cara—misalnya—seseorang dapat menganalisis pengajaran kata dengan citra (*image*) dalam sebuah gambar atau struktur narasi sebuah mitos. Di sini kita dapat membedakan antara struktur sebuah bentuk simbol di satu sisi dengan sistem yang diandaikan dengan bentuk simbol tertentu di sisi lain. Menganalisis struktur sebuah simbol berarti menganalisis elemen-elemen tertentu serta interelasinya yang dapat dilihat dalam bentuk simbol pertanyaan tentang pengungkapan, tindak pengucapan, dan teks.

Karakteristik bentuk simbol keempat adalah aspek referensi, yaitu bentuk-bentuk konstruksi simbol yang secara tipikal mencerminkan sesuatu, mengacu pada sesuatu, dan menyatakan sesuatu tentang sesuatu. Di sini, dipahami secara umum bentuk simbol atau elemen sebuah bentuk simbol dalam konteks tertentu yang mencerminkan beberapa objek, individu, dan keadaan tertentu atau secara lebih spesifik yaitu ekspresi bahasa mengacu pada objek tertentu dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Contohnya, lukisan pada masa tertentu (Renaissans) dapat berarti atau mencerminkan setan, kejahatan manusia, dan kematian; gambar kartun di surat kabar harian modern yang mencerminkan gambaran individu atau tokoh politik gabungan negara tertentu; atau gambar burung garuda pada lambang negara Indonesia yang mencerminkan arti keberagaman kultural (*Bhinneka Tunggal Ika*).

Karakteristik kelima bentuk-bentuk simbol adalah aspek kontekstual, yang berarti bahwa bentuk-bentuk simbol selalu dibawa dalam konteks dan proses sosial tertentu yang di dalamnya bentuk-bentuk simbol itu diproduksi, ditransmisikan, dan diterima. Dalam sebuah frasa sederhana yang diucapkan oleh seseorang kepada orang lain dalam interaksi kehidupan sehari-hari terlingkup dalam sebuah

konteks struktur sosial dan dapat memunculkan jejak—berdasarkan aksentuasi, intonasi, cara mengucapkan, pilihan kata, gaya mengekspresikan, dan lain-lain—karakteristik relasi sosialnya. Bentuk-bentuk simbol yang lebih kompleks seperti pidato, teks, acara televisi, dan karya seni umumnya mensyaratkan rangkaian lembaga tertentu yang dari situ bentuk-bentuk tersebut diproduksi, ditransmisikan dan diterima. Cara bentuk-bentuk simbol tersebut beredar dan diterima dalam dunia sosial, juga proses pemahaman dan nilai yang dikandungnya diterima oleh masyarakat, semuanya bergantung pada konteks dan institusi yang menghasilkannya, memediannya, dan melestarikannya. Dengan demikian, cara suatu bentuk simbol (pidato, seni, dan teks) diinterpretasikan oleh individu tertentu dan persepsi tentang sesuatu dikondisikan oleh kondisi subjek, *setting*, dan konteks tertentu sehingga pemahaman dan nilai itu menjadi sesuatu yang berbeda. Karena itu, penting ditekankan bahwa dalam menyoroti aspek kontekstual bentuk-bentuk simbol, kita harus melampaui ciri-ciri struktur internal bentuk-bentuk simbol. Dalam konteks pidato misalnya, bukan aspek dari pidato itu yang menjadi perhatian, melainkan *setting* dan waktu berpidato, keterkaitan antara orang yang berpidato dengan audiensnya, cara mentransmisikan pidato, dan cara pidato itu diterima, itulah yang menjadi pokok perhatiannya.

Dalam konsepsi kebudayaan sebagai suatu sistem tanda-tanda, fenomena budaya dapat dinamakan di sini sebagai teks (*text*) atau kumpulan teks. Sementara itu, sebagai praktik-praktik penandaan, fenomena yang sama dapat disebut juga sebagai wacana (*discourse*). Perbedaan konseptual di antara teks dan wacana seperti ini tentu saja sangat problematik lantaran keduanya sering kali digunakan dalam pengertian yang sangat beragam, rancu, dan sering dipertukarkan. Misalnya saja, sebagian orang membatasi teks sebagai semata-mata sebuah sinonim bagi wacana dengan pesan-pesan verbalnya yang mungkin bersifat lisan atau tertulis, padahal sebagian yang lain berpendapat bahwa konsep teks ini hanya terbatas pada pesan-pesan tertulis dan pesan-pesan lisan menjadi wilayah dari wacana. Mengingat adanya variasi konseptual tersebut, di sini kita akan

membedakan pengertian teks dan wacana secara lebih spesifik, yakni disejajarkan dengan pembedaan antara *langue* dan *parole* di dalam pembedaan dikotomis Saussurean. Artinya, teks berada di dalam posisi sejajar dengan *langue*, sedangkan wacana dengan *parole* seperti tampak pada homologi berikut.

Langue-Parole—Teks-Wacana

Dengan kata lain, apa yang dinamakan sebagai teks merupakan struktur abstrak yang berada di balik wacana, sementara wacana itu sendiri merupakan ujaran (*utterance*) verbal yang empiris: *a particular area of language use*. Dengan memperluas ruang lingkup wilayah maknanya, kita tentu bisa mengatakan bahwa teks merupakan struktur abstrak yang berada di balik pelbagai fenomena kebudayaan yang empiris, sedangkan wacana adalah kebudayaan sebagaimana teraktualisasikan: ia merupakan praktik penggunaan tanda-tanda, entah verbal ataupun nonverbal (visual, auditoris, aksional, dan sebagainya).

Untuk dapat mendekati beraneka fenomena kebudayaan tersebut, baik sebagai sistem tanda-tanda ataupun praktik-praktik penandaan, pastilah dibutuhkan pendekatan-pendekatan yang tepat. Apabila setiap fenomena kebudayaan adalah praktik-praktik penandaan dan sekaligus fenomena tanda, di dalam kebudayaan, setiap entitasnya menjadi fenomena semiotik (Eco, 1976), seperti tampak dalam penjelasan:

“In culture any entity becomes a semiotic phenomenon—culture can be studied completely under a semiotic profile. Semiotic is a discipline which must be concerned with the whole of social life (Eco, 1976, 61, 71).

Dengan demikian, kebudayaan dapat dikaji secara lengkap di bawah payung pendekatan semiotika. Semiotika merupakan sebuah disiplin yang berurusan dengan seluruh kehidupan sosial. Oleh karenanya, dalam melihat kebudayaan sebagai teks atau sistem tanda-tanda, pendekatan yang tepat adalah semiotika (Geertz, 1973)—dalam pengertiannya yang terbatas sebagai sintaktik atau

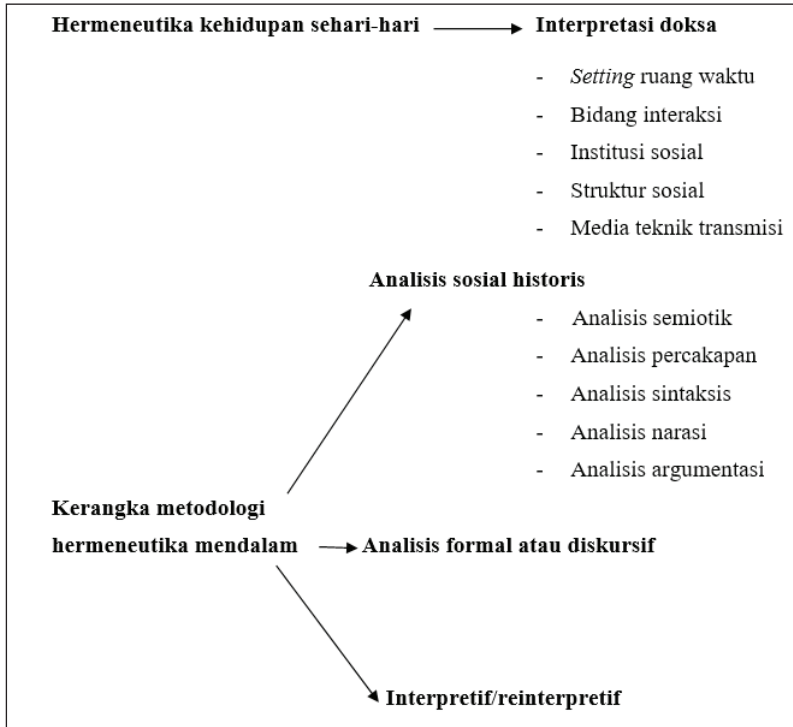
gramatikal—dan/atau strukturalisme. Sementara itu, apabila dilihat sebagai wacana atau praktik-praktik penandaan, pendekatan semiotik (dalam pengertian yang lebih luas, mencakup semantik dan pragmatik) kiranya lebih tepat. Pendekatan yang pertama, strukturalisme, lebih menaruh perhatian pada aspek sistematika yang abstrak (*langue*) dan memandang *parole* sebagai objek yang mustahil untuk dikaji secara sistematis, dianggap sebagai aspek yang tak terjangkau. Begitu pula halnya semiotika dalam pengertiannya yang sempit, yaitu sebagai semata-mata sintaktis. Akan tetapi, kalau kita mengikuti pendapat Eco (1976) atau pakar semiotika lain, beberapa jalur lain bagi kajian semiotik memang masih sangat mungkin untuk ditelusuri. Jalur-jalur ini jelas bukan bermaksud untuk mengkaji sistem bahasa atau sistem tanda-tanda pada umumnya, melainkan hendak menggapai *parole* atau beraneka praktik penandaan yang lain, yaitu apa yang sudah disebut tadi sebagai wacana. Pendekatan terakhir ini diharapkan sanggup merambah bidang-bidang yang lebih luas, yang mencakup pula semantik dan pragmatik.

Pendekatan-pendekatan tersebut dianggap sesuai atau tepat untuk mengkaji pelbagai fenomena kultural karena dilatarbelakangi oleh dua alasan yang sangat mendasar berikut ini.

- 1) Fenomena kultural tersebut bukanlah semata-mata objek-objek atau peristiwa-peristiwa material, melainkan objek-objek atau peristiwa-peristiwa yang bermakna, yakni apa yang kita sebut sebagai tanda-tanda.
- 2) Fenomena kultural tersebut tidak memiliki esensi di dalam dirinya sendiri, tetapi dibatasi oleh jaringan relasi-relasi, baik internal maupun eksternal. Keduanya memang bisa dibedakan, tetapi tetap saling terkait dan tidak bisa dipisahkan satu sama lain karena dalam mengkaji tanda-tanda, kita pun mesti menyelidiki sistem relasi-relasi yang memungkinkan produksi maknanya dan sebaliknya, kita hanya mungkin menentukan relasi-relasi yang benar jika memperlakukan satuan-satuannya sebagai tanda-tanda.

Jadi, pendekatan apa pun yang kemudian menjadi pilihan, entah pendekatan struktural ataupun semiotik, tergantung kepada tekanan perhatian yang kita berikan kepada fenomena kultural tersebut. Dengan kata lain, kedua pendekatan ini sesungguhnya hanya memiliki perbedaan yang begitu tipis, dengan batas-batas yang samar pula, yakni semata-mata berdasarkan perbedaan tekanan perhatiannya tadi. Jika strukturalisme lebih menaruh perhatian pada jaringan relasi-relasi, sistem tanda-tanda, maka semiotik lebih pada tanda-tanda itu sendiri, baik menyangkut makna-maknanya maupun proses pemaknaannya. Dalam konteks yang demikian ini, menurut Hawkes (1977, 124), strukturalisme akan lebih berperan sebagai suatu metode analisis yang menyatukan bidang-bidang linguistik, antropologi, dan semiotika itu sendiri.

Dalam analisis ini, pentingnya analisis *doxa* sebagai titik awal studi bentuk-bentuk simbol, adalah keniscayaan yang terinspirasi oleh filsafat Wittgensteinian, baik fenomenologi maupun etnometodologi. Namun, banyak karya sosial yang jarang mampu melampauinya karena masih dianggap menunjukkan kelemahan sehingga diperlukan perubahan metodologi hermeneutika kehidupan sehari-hari yang oleh Thompson (2015) disebut hermeneutika mendalam. Menurut metodologi ini, terdapat tiga fase dasar atau prosedur tingkat analisis, yaitu analisis sosial historis, analisis formal atau diskursif, dan interpretasi/re-interpretasi. Pada masing-masing fase dari pendekatan hermeneutika mendalam ini, berbagai metode penelitian dapat diterima dan beberapa yang lain dapat dianggap lebih tepat daripada objek analisis dan kondisi objek penelitian. Dalam aplikasinya, penekanan pada analisis hubungan-hubungan kekuasaan terhadap bentuk-bentuk simbolis dalam struktur sosial untuk mencari makna menjadi hal yang krusial. Adapun dalam pendekatan hermeneutika mendalam ini, tahapan dan domainnya dapat diilustrasikan pada Gambar 11.1.



Sumber: Thompson (2015)

Gambar 11.1 Tahapan dan Domain Pendekatan Hermeneutika

C. Kritik terhadap Interpretativisme Simbolis

Keraguan dan perdebatan alot mengenai objektivitas dan keilmiahan paradigma ilmu sosial menjadi tantangan bagi ilmuwan sosial dan humaniora itu sendiri. Apabila dibandingkan dengan ilmu alamiah (*nature science*), ilmu sosial dianggap belum memiliki fondasi yang kuat, baik secara metodologi maupun kegagalan ilmu sosial dalam mencapai kemampuan eksplanasi seperti halnya ilmu-ilmu alamiah (Geertz, 1973). Namun di sisi lain, seiring dengan dinamika dan kompleksitas kajian, ilmu sosial khususnya ilmu antropologi, meya-

kini bahwa pendekatan *interpretative* merupakan suatu pendekatan yang sangat objektif sehingga tidak kalah dengan anggapan kesahihan objektivitas ilmu alamiah, mengingat tujuan dari ilmu sosial adalah merekonstruksi makna, kejadian maupun praktik sosial. Interpretasi menekankan partikularitas berbagai kebudayaan dan menginterpretasi makna dari praktik-praktik manusia dengan mengidentifikasi sebab dari suatu kejadian (eksplanasi) serta menemukan makna suatu kejadian atau praktik sosial dalam konteks sosial tertentu. Dengan kata lain, pendekatan interpretatif memusatkan kembali perhatiannya pada berbagai wujud konkret dari makna kebudayaan, dalam teksturnya yang khusus dan kompleks, tetapi tanpa terjerumus ke dalam perangkat historisme atau relativisme kebudayaan dalam bentuknya yang klasik. Meskipun demikian, upaya menafsirkan makna fenomena budaya yang tidak lepas dari konteks struktur sosial kekuasaan dan kepentingan agensi yang selama ini terabaikan menjadi kritik terhadap pendekatan interpretatif simbolis ini.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB XII

TEORI INTEGRASI AGEN-STRUKTUR

Dalam bagian ini, akan dibahas pemikiran-pemikiran teoretikus tentang hubungan keagenan-struktur di Eropa yang tidak hanya mempunyai sejumlah kesamaan dengan pemikiran tentang integrasi mikro-makro di AS, tetapi juga ada sejumlah perbedaan substansial antara keduanya. Meski sejumlah besar teoretikus Eropa masa kini memusatkan perhatian pada hubungan keagenan-struktur, di sini, fokus pembahasan diarahkan pada empat bahasan dan tiga contoh utama teoretikus Eropa yang memusatkan perhatian pada hubungan keagenan-struktur sebagai berikut.

Pertama, pembahasan mengenai teori strukturasi Giddens (1995) dalam bukunya, *The Constitution of Society: Outline of the Structuration*. Inti teori Giddens adalah penolakan untuk memandang agen dan struktur dalam keadaan saling terpisah satu sama lain. Agen dan struktur dilihatnya dalam keadaan saling melengkapi, sebuah dualitas.

Kedua, pembahasan mengenai teori Bourdieu, yang memusatkan perhatian terutama pada hubungan antara habitus dan *field* dan hubungan aspek objektif dan subjektif kehidupan sosial.

Ketiga, pembahasan teori Archer mengenai hubungan keagenan-kultur. Archer mengkritik penolakan Giddens untuk memisahkan agen dan struktur demi tujuan analisis.

Keempat, dibahas kesamaan antara literatur tentang hubungan keagenan-struktur dan literatur tentang hubungan mikro-makro. Kedua jenis literatur ini sama-sama berkepentingan dalam terciptanya integrasi dan pandangan yang sangat hati-hati terhadap teori yang terlalu menekankan pada persoalan mikro/keagenan dan makro/struktural. Namun, antara kedua jenis literatur ini masih jauh banyak perbedaannya daripada persamaannya. Perbedaan yang mendasar adalah sebagai berikut: citra tentang aktor, cara membayangkan struktur, teoretikus yang digunakan sebagai pangkal tolak analisis, derajat untuk digolongkan ke dalam gagasan tentang tingkatan analisis, tingkatan untuk dapat dikaitkan dengan kerangka analisis historis dan dinamis, serta tingkat perhatian atas masalah moral seperti tampak dalam ilustrasi sebagai berikut.

Sebuah fakta dikemukakan oleh seorang ahli dalam teori sosiologi yang berbunyi, “Peningkatan perhatian teori sosiolog Amerika atas masalah mikro-makro sejajar dengan peningkatan perhatian di kalangan teoretikus Eropa atas masalah hubungan agen dan struktur yang bersilangan. Persilangan teoretis ini, oleh teoretikus kritis, seperti Bourdieu, Giddens dianggap semacam ‘kegilaan’ dalam pemikiran sosiologi”. Banyak sekali karya paling akhir dalam teori sosiologi Amerika yang memusatkan perhatian pada hubungan antara teori-teori mikro dan makro serta menyatukan antara berbagai tingkat analisis. Kontribusi penting untuk karya-karya Amerika kontemporer tentang hubungan mikro-makro ini adalah kontribusi sosiolog Eropa, yakni Norbert Elias (1939/94) (Ritzer & Goodman, 2004).

Kelompok teori mikro-makro berkembang di AS, sedangkan agensi-struktur berkembang di kalangan sosiolog di daratan Eropa. Perkembangan ini merupakan respons dari “konflik” antara teori mikro ekstrem dan makro ekstrem. Disadari bahwa polarisasi ini secara ekstrem cenderung merugikan sumbangan sosiologi pada dunia sosial. Untuk itu, perlu ada “perdamaian”, bahkan “integrasi” dari dua kutub ini. Kita mengetahui bahwa sisi makro adalah fungsional struktural dan teori konflik, sedangkan sisi mikro adalah

interaksionisme simbolis, etnometodologi, teori pertukaran, dan teori pertukaran rasional.

Lain halnya dengan Margareth Archer—yang mengemukakan bahwa “hubungan antara agen-struktur (dan rentetan hubungan lainnya yang terdapat di dalam hubungan itu sendiri) akan menjadi batu ujian sekaligus masalah sentral bagi teori sosial umum dan masalah agen-struktur yang dapat dilihat sebagai masalah fundamental dalam teori “sosiologi modern”—John Dewey berpendapat bahwa sepanjang sejarah analisis sosiologi yang pernah diteliti, masalah sentralnya berkisar di sekitar peran agen manusia. Varian pandangan di seputar struktur-keagenan atau mikro-makro ini terlihat dari pemikiran-pemikiran berikut.

Burns (Ritzer & Goodman, 2004) memandang pengertian agen manusia meliputi individu maupun kelompok terorganisasi, organisasi, dan bangsa. Sementara itu, Touraine (Ritzer & Goodman, 2004) memandang kelas sosial sebagai aktor. Apabila kita menerima kolektivitas seperti itu sebagai agen, kita dapat menyamakan agen dengan fenomena tingkat mikro. Lagi pula, meskipun konsep struktur biasanya mengacu pada struktur sosial berskala besar, konsep ini pun dapat mengacu pada struktur mikro seperti orang yang terlibat pada interaksi individual.

Giddens merumuskan, bidang mendasar ilmu sosial menurut teori strukturasi bukanlah pengalaman aktor individual atau bentuk-bentuk kesatuan tertentu, melainkan praktik sosial yang diatur melintasi ruang dan waktu. Menurut Bernstein, tujuan fundamental dari teori strukturasi adalah untuk menjelaskan hubungan dialektika dan saling memengaruhi antara agen dan struktur, tidak dapat terpisah satu sama lain, ibarat dua sisi satu mata uang logam. Thompson menyatakan bahwa struktur diciptakan ulang di dalam dan melalui rangkai praktik sosial berulang-ulang yang terorganisasi oleh praktik sosial itu sendiri. Antara mikro-makro, mikro sering mengacu kepada kesadaran atau aktor kreatif menurut kebanyakan teoretikus agen—pengertian mikro ini mengacu pada “*behavior*” menurut pemahaman teoretikus *behavior*, teoretikus pertukaran, dan

teoretikus pilihan rasional, sedangkan makro tidak hanya mengacu pada kultur dari kolektivitas tertentu. Jadi, mikro bisa saja mengacu atau tidak mengacu pada agen, sedangkan makro bisa saja mengacu atau tidak mengacu pada struktur.

Tokoh-tokoh yang paling terkenal dalam upaya mengintegrasikan agen-struktur adalah Anthony Giddens dengan teori strukturasinya, Margaret Archer dengan pemikiran sistem morfogenesisnya, dan Pierre Bourdieu tentang praktik sosial atau strukturalisme genetik. Pandangan-pandangan mengenai teori strukturasi adalah sebagai berikut.

- 1) Riset sosial atau sejarah yang menyangkut penghubungan tindakan sering kali disinonimkan dengan agen dan struktur.
- 2) Teori strukturasi merupakan hasil ramuan dari berbagai masukan, berorientasi individual atau agen (interaksionisme simbolik) dan berorientasi masyarakat atau struktur (fungsionalisme-struktural). Namun, kedua hal tersebut ditolaknya karena harus berdasarkan praktik (interaksi) sosial berulang yang menghubungkan agen-struktur.
- 3) Strukturasi memusatkan perhatian pada proses dialektika yang dalam hal ini, praktik sosial, struktur, dan kesadaran yang diciptakan.
- 4) Struktur didefinisikan sebagai properti yang memungkinkan praktik sosial serupa yang dapat dijelaskan untuk eksis di sepanjang ruang dan waktu yang membuatnya menjadi bentuk sistemis.
- 5) Struktur adalah apa yang membentuk dan menentukan terhadap kehidupan sosial, tetapi bukan struktur itu sendiri yang membentuk dan menentukan kehidupan sosial itu.
- 6) Struktur selalu membatasi dan memungkinkan tindakan. Struktur sering memberikan kemungkinan bagi agen untuk melakukan sesuatu yang tak akan mampu mereka kerjakan (Ritzer & Goodman 2004, 509).

Pada hakikatnya, agensi-struktur juga merujuk pada mikro-makro. Level mikro adalah aktor manusia yang tindakannya dapat merefleksikan pada "tindakan kolektif". Sebaliknya, struktur yang berada di level makro juga dapat merefleksikan kondisi mikro. Dengan melihat struktur, kita bisa paham pula bagaimana tindakan individual dalam masyarakat atau kelompok masyarakat tertentu. Salah satu teori sosial yang paling banyak dibicarakan dalam konteks mikro-makro adalah teori strukturasi dari Anthony Giddens. Ia berpendapat bahwa struktur dan agensi adalah dua hal berbeda, tetapi merupakan kesatuan (dualitas) yang di dalamnya kita tidak dapat mempelajarinya terpisah satu sama lain. Manusia melalui aktivitasnya dapat menciptakan kesadaran sekaligus kondisi terstruktur (*the structural conditions*) sehingga aktivitas semua orang dapat berlangsung. Tidak mungkin terjadi agensi tanpa struktur, demikian pula sebaliknya, tidak akan tercipta struktur yang saling tergantung jika tidak diciptakan individu. Jadi, konsep pokok dari teori strukturasi terletak pada pemikiran tentang struktur sistem dan sifat rangkap dari struktur.

Struktur bukanlah realitas yang berada di luar pelaku, tetapi ia adalah aturan dan sumber daya (*rules and resources*) yang mawujud pada saat diaktifkan oleh pelaku dalam suatu praktik sosial. Dengan demikian, struktur bukan hanya mengekang (*constraining*) atau membatasi apa yang dapat dijalankan pelaku, melainkan juga memberi kemungkinan (*enabling*) terjadinya praktik sosial.

Giddens melihat agensi dan struktur sebagai dualitas, sedangkan Margaret Archer lebih melihatnya sebagai dualisme. Archer merasa bahwa kedua hal ini mesti dilihat secara bebas (*independent*). Hanya dengan itulah analisis keduanya dapat dilakukan secara memuaskan. Archer memberi perhatian pada "*morphogenesis*", yakni proses kesalingpergantian (*interchanges*) kompleks yang akan menghasilkan perubahan di struktur dan juga pada produk-produk struktural. Jadi, ada pemisahan antara interaksi sosial dengan tindakan dan interaksi yang memproduksinya. Teori morfogenesis ini fokus pada proses kondisi struktural memengaruhi interaksi sosial, kemudian proses interaksi sosial tadi memengaruhi pembentukan

struktural (*struktural elaboration*). Ia memberi perhatian pada fenomena nonmaterial dari kultur serta ide-ide. Secara lebih detail, pembahasan pemikiran teoretis Anthony Giddens, Pierre Bourdieu dan Margaret Archer akan dijabarkan sebagai berikut.

A. Teori Strukturasi Anthony Giddens

Salah satu upaya pemikiran yang paling terkenal dari Anthony Giddens yang mengintegrasikan agen-struktur adalah teori strukturasi (Ritzer & Goodman, 2004, 507; Thompson, 1990; Craib, 1997). Anthony Giddens, Baron Giddens, dilahirkan pada 18 Januari 1938, adalah sosiolog asal Britania Raya. Ia adalah seorang sosiolog Inggris yang terkenal karena teori strukturasi dan pandangan menyeluruhnya tentang masyarakat modern.

Terdapat empat tahap penting yang dapat diidentifikasi dalam kehidupan akademiknya. Yang pertama melibatkan penjabaran visi baru tentang sosiologi, yaitu menghadirkan pemahaman teoretis dan metodologis tentang bidang itu berdasarkan reinterpretasi kritis terhadap sosiologi klasik. Publikasi utamanya pada era itu meliputi *Central problem in social theory* (1971) dan *Social theory today* (1987). Kemudian pada tahap berikutnya (tahap kedua), Giddens mengembangkan teori strukturasi dalam *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (1995) yang menekankan analisis pada hubungan dialektika agensi dan struktur yang di dalamnya keunggulan fungsi diberikan kepada keduanya (agen dan struktur) sehingga membawa Giddens pada ketenaran internasional di arena sosiologis. Tahap ketiga dari karya akademik Giddens berkaitan dengan modernitas, globalisasi dan politik, terutama dampak modernitas pada kehidupan sosial dan pribadi. Tahap ini tecermin dari kritiknya terhadap pascamodernitas dan diskusi tentang jalan ketiga (*the third way*) “utopian-realis” baru dalam politik yang terlihat dalam buku: *Konsekuensi Modernitas* (1990), *Modernitas dan Identitas Diri* (1991), *The Transformation of Intimacy* (1991), *Beyond Left and Right* (1994) dan *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (1998). Ambisi Giddens adalah menyusun kembali teori

sosial dan menguji kembali pemahaman sosiolog atau sarjana sosial humaniora tentang perkembangan dan lintasan modernitas.

1. Pemikiran Teoretis Anthony Giddens

Pusat perhatian teori strukturasi adalah pada praktik sosial yang berulang yang menghubungkan antara agen dan struktur. Secara fundamental, ia menjelaskan hubungan dialektika dan saling memengaruhi antara agen dan struktur (Giddens, 1987, 1995). Giddens menyatakan, “Setiap riset dalam ilmu sosial atau sejarah selalu menyangkut penghubungan tindakan (sering kali disinonimkan dengan agen) dengan struktur”. Namun, dalam hal ini tidak berarti bahwa struktur “menentukan” tindakan atau sebaliknya. Agen dan struktur dalam praktik sosial adalah “dwirangkap”, keduanya tidak bisa dipahami dalam keadaan saling terpisah satu sama lain, ibarat dua sisi dari satu mata uang logam.

Giddens (1995) memulai dari pemikirannya tentang agen yang terus-menerus memonitor pemikiran dan aktivitas mereka sendiri serta konteks sosial fisik mereka sebagai bentuk strategi. Dalam upaya mereka mendapat perasaan aman, aktor merasionalisasikan kehidupan mereka. Yang dimaksud Giddens dengan rasionalisasi adalah mengembangkan kebiasaan sehari-hari yang tak hanya memberikan perasaan aman kepada aktor, tetapi juga memungkinkan mereka menghadapi kehidupan mereka secara efisien. Aktor juga mempunyai motivasi untuk bertindak, motivasi ini meliputi keinginan dan hasrat yang mendorong tindakan. Jadi, antara rasionalisasi dan reflektivitas terus-menerus terlibat dalam tindakan, dan motivasi dapat dibayangkan sebagai potensi untuk bertindak. Di bidang kesadaran pun, Giddens (1995) membedakan antara kesadaran diskursif dan kesadaran praktis. Kesadaran diskursif memerlukan kemampuan untuk melukiskan tindakan kita dalam kata-kata. Kesadaran praktis melibatkan tindakan yang dianggap aktor benar, tanpa mampu mengungkapkan dengan kata-kata tentang apa yang mereka lakukan. Giddens berupaya keras untuk memisahkan keagenan dari tujuan karena ia ingin menyatakan bahwa tindakan sering berakhir berbeda

dari apa yang dimaksud semula. Dengan kata lain, tindakan yang disengaja (dengan tujuan tertentu) sering mempunyai akibat yang tak diharapkan. Sesuai dengan penekanannya pada keagenan, ia memberikan kekuasaan besar terhadap agen. Dengan kata lain, menurutnya, agen mempunyai kemampuan untuk menciptakan pertentangan dalam kehidupan sosial dan bahkan ia lebih yakin lagi bahwa agen tak berarti apa-apa tanpa kekuasaan. Artinya, aktor berhenti menjadi agen apabila ia kehilangan kemampuan menciptakan pertentangan.

Giddens tentu saja mengakui adanya paksaan dan pembatas terhadap aktor, tetapi ini tak berarti bahwa aktor tidak mempunyai pilihan dan tidak mempunyai peluang untuk membuat pertentangan. Menurutnya, kekuasaan secara logis mendahului subjektivitas karena tanda melibatkan kekuasaan atau kemampuan untuk mengubah situasi. Jadi, teori strukturasi Giddens memberikan kekuasaan kepada aktor dan tindakan. Teorinya ini bertentangan dengan teori-teori yang tak menerima orientasi sejak awalnya, bahkan mengakui besarnya peran dari tujuan aktor (teori fenomenologi) atau teori yang mengakui besarnya peran struktur eksternal dalam menentukan tindakan aktor, seperti pemikiran fungsionalisme-struktural.

2. Konsep Utama Strukturasi

Inti konseptual teori strukturasi Giddens terletak pada pemikiran tentang struktur, sistem, dan dwirangkap struktur. Struktur didefinisikan sebagai properti-properti yang berstruktur (aturan dan sumber daya). Struktur hanya akan terwujud karena adanya aturan dan sumber daya. Fenomena sosial memerlukan kapasitas yang cukup untuk menjadi struktur. Giddens berpendapat bahwa struktur hanya ada di dalam dan melalui aktivitas agen manusia. Jadi, Giddens mengemukakan definisi struktur yang tak lazim, yang tak mengikuti pola Durkheimian dalam memandang struktur sebagai suatu yang berada di luar dan memaksa aktor. Menurut Giddens, struktur adalah apa yang membentuk dan menentukan terhadap kehidupan sosial, tetapi bukan struktur itu sendiri yang membentuk dan menentukan kehidupan sosial itu. (Giddens, 1987, 1995). Struktur sosial juga “bukanlah sebuah kerangka

balok yang menopang sebuah bangunan atau kerangka sebuah tubuh”. Jadi, struktur “serta-merta muncul” dalam sistem sosial. Struktur pun menjelma dalam “ingatan agen yang berpengetahuan luas” (Giddens, 1995). Artinya, aturan dan sumber daya menjelmakan dirinya sendiri, baik di tingkat mikrosistem sosial maupun di tingkat mikro berdasarkan kesadaran manusia. Jadi, strukturasi meliputi hubungan dialektika antara agen dan struktur. Struktur dan keagenan adalah dualitas, struktur takkan ada tanpa keagenan dan demikian sebaliknya. Seperti telah dikemukakan sebelumnya, waktu dan ruang merupakan variabel penting dalam teori strukturasi. Pandangan Giddens (1995) mengenai strukturasi meliputi enam hal berikut.

- 1) Riset sosial atau sejarah yang menyangkut penghubungan tindakan sering kali disinonimkan dengan agen dan struktur.
- 2) Teori strukturasi merupakan hasil ramuan dari pemikiran yang berorientasi individual atau agen (interaksionisme simbolis) dan yang berorientasi masyarakat atau struktur (fungsionalisme-struktural), keduanya ditolak.
- 3) Strukturasi memusatkan perhatian pada proses dialektika, yaitu pada proses praktik sosial, struktur, dan kesadaran diciptakan. Kesadaran praktis agen menjadi perhatian utama strukturasi.
- 4) Struktur didefinisikan sebagai properti yang memungkinkan praktik sosial serupa yang dapat dijelaskan untuk eksis di sepanjang ruang dan waktu dan yang membuatnya menjadi bentuk sistemis.
- 5) Struktur adalah apa yang membentuk dan menentukan terhadap kehidupan sosial, tetapi bukan struktur itu sendiri yang membentuk dan menentukan kehidupan sosial itu.
- 6) Struktur selalu membatasi dan memungkinkan tindakan. Struktur sering memberikan kemungkinan bagi agen untuk melakukan sesuatu yang tak akan mampu mereka kerjakan.

Tujuan fundamental dari teori strukturasi adalah untuk menjelaskan hubungan dialektika dan saling memengaruhi antara agen dan struktur. Hubungan agen dan struktur tidak dapat terpisah satu

sama lain, ibarat dua sisi satu mata uang logam. Struktur diciptakan ulang di dalam dan melalui rangkaian praktik sosial berulang-ulang yang terorganisasi oleh praktik sosial itu sendiri. Perhatian pada tipe kesadaran praktis sangat penting bagi teori strukturasi dengan lebih memusatkan perhatian pada apa yang dilakukan aktor daripada apa yang dikatakannya. Masih banyak lagi proposisi teori strukturasi yang belum diungkap di sini. Giddens membahas secara terperinci unsur-unsur teori strukturasi yang dikemukakan tersebut dan berbagai unsur lain yang tidak dikemukakan. Bersamaan dengan itu, ia menganalisis, mengintegrasikan, dan mengkritisi berbagai pemikiran teoretis lainnya. Ia cenderung menganalisis secara terperinci berbagai unsurnya dan yang lebih penting lagi, ia memusatkan perhatiannya pada sifat hubungan timbal balik unsur-unsur agen dan struktur yang paling menyenangkan dari pendekatan Giddens. Dalam hal ini adalah fakta bahwa strukturasi ini didefinisikan dalam hubungan integratif.

Dalam studi tentang transisi dari sekolah ke bekerja, Layder dkk. (dalam Ritzer & Goodman, 2004) telah mencari bukti empiris teori strukturasi Giddens. Meski hasil studi itu umumnya mendukung pendekatan Giddens, kesimpulan mereka yang penting adalah bahwa struktur dan keagenan ternyata tak saling berkaitan atau berpengaruh otomatis dengan tindakan. Secara empiris keduanya memang saling tergantung dan saling terlibat secara mendalam, tetapi sebagian otonom dan merupakan bidang wewenang yang dalam analisis dapat dipisahkan. Craib (1997) memberikan kritik yang sangat sistematis atas karya Giddens.

Kritik Craib yang pertama adalah karena Giddens memusatkan perhatian pada tindakan sosial, ia mempunyai kekurangan “kedalaman ontologis” (*ontological depths*). Artinya, Giddens gagal menerangkan struktur sosial yang melandasi kehidupan sosial. Kedua, upayanya untuk membuat sintesis teoretis tak bertautan secara dialektik dengan kompleksitas kehidupan sosial. Untuk menjelaskan kehidupan sosial yang sangat kompleks ini, “Kita memerlukan sederetan teori yang mungkin saling bertentangan daripada struktur sebuah teori sintesis” (Craib, 1997, 178). Ketiga, karena Giddens tak bertolak dari landasan

teoretis tertentu, ia kekurangan basis memadai untuk membuat analisis kritis tentang masyarakat modern.

B. Teori Strukturalisme Konstruktif Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu berasal dari keluarga sederhana, lahir pada 1 Agustus 1930 di Denguin, kawasan barat daya Prancis. Secara akademis, ia telah unggul sejak sebagai mahasiswa. Ia mendapat tempat bergengsi di Lycee Louis-le-Grand di Paris sebelum melanjutkan belajar filsafat di Ecole Normale Supérieure. Di situ, ia bertemu dengan teman-teman sezamannya, antara lain Michel Foucault, Jacques Derrida, dan Emmanuel Le Roy Ladurie. Pendidikan dan pelatihan filsafat yang diterima di sana ternyata sangat fundamental bagi evolusi teori sosialnya. Keunggulan isu epistemologis, baik dalam kerangka teoretis maupun strategi metodologis, mencerminkan konsepsinya tentang sosiologi sebagai bidang kerja dalam filsafat. Pengalamannya dalam studi etnografi di Afrika Utara juga sangat formatif dalam pemikiran teoretis Bourdieu yang kemudian membawa ke puncak kariernya di bidang sosiologi dan studi budaya. Beberapa karya buku yang populer adalah: *Outline of a Theory of Practice* (1977); *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (1984); *Choses Dites* (1987), *Language and Symbolic Power* (1990/1991), dan lainnya.

Dalam konteks peneorian agen-struktur, teori sosial Pierre Bourdieu telah menjadi rujukan utama dalam sosiologi dan studi budaya sejak awal tahun 1970-an (Ritzer, 2003). Karya Bourdieu juga memiliki dampak signifikan pada disiplin ilmu yang berbeda, seperti sosiologi, sejarah, kriminologi, hukum, bahkan studi tentang terjemahan (Jackson, 2008, 134). Proyek sosiologis utama Bourdieu adalah “teori tentang praktik manusia” (*practice theory*, 1977) yang mengawinkan pendekatan “*subjectivist*” yang berpusat pada agen (*agent-centered*) terhadap teori sosial dengan penjelasan yang menekankan pada “*objectivist*” (pada peran kondisi struktural) dalam membentuk kehidupan sosial. Perspektif yang melihat peluang untuk menjembatani subjektivitas pada diri individual dengan objektivitas pada masyarakat ini disebut Bourdieu dengan *constructivist-struk-*

turalism (strukturalisme konstruktif). Bourdieu mengamati cara struktur objektif berupa bahasa dan kultur membentuk tindakan manusia yang di dalamnya secara detail adalah tentang hubungan persepsi, pikiran, dan tindakan, yaitu proses manusia memahami dan mengonstruksi dunia mereka tanpa mengabaikan persepsi dan konstruksi yang terbangun tadi yang sekaligus juga merupakan penghalang (*constrained*).

Inti dari hampir semua teoretisasi Bourdieu adalah penolakannya terhadap apa yang digambarkan sebagai rangkaian penentangan palsu yang telah memainkan peran fundamental dalam membentuk penelitian dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Yang paling mendasar dan “menyesatkan atau bias” adalah penetapan dikotomi antara “subjektivisme dan objektivisme”, (Bourdieu, 1991, 135). Pertentangan yang absurd antara individu dengan masyarakat inilah yang hendak ditanggulangi oleh Bourdieu (Jenkins, 1992/2004; Ritzer & Goodman, 2004, 518), yang dalam hal ini, dikotomi atau pemikiran oposisional tersebut telah menyokong keberadaan oposisi lebih lanjut, seperti pemisahan antara dimensi material dan simbolis dalam analisis kehidupan sosial serta antara interpretasi dan penjelasan. Posisi Bourdieu tentang pertanyaan soal agen dan struktur adalah sebagai berikut.

“Jika saya harus menggambarkan karya saya dalam dua kata—maka saya akan bicara tentang ‘strukturalisme konstruktif’ atau ‘konstruktivisme strukturalis.’ Dengan istilah strukturalisme atau strukturalis, saya bermaksud bahwa hal itu ada dalam dunia sosial dan tidak hanya ada dalam sistem simbolis (bahasa, mitos, dan sebagainya), struktur objektif dan independensi dari kesadaran, atau kehendak agen yang mampu berorientasi atau menghambat praktik-praktik dan representasi. Dengan penggunaan istilah konstruktivisme, saya bermaksud bahwa ada asal-usul sosial untuk skema-skema persepsi, pemikiran dan tindakan di satu pihak, dan ada asal-usul sosial untuk struktur sosial di pihak lain”. (Bourdieu, 1991, 174; Jackson, 2008, 139)

Pendekatan teoretis Bourdieu sebagian besar adalah upaya untuk menggambarkan bahwa apa yang dikatakan dan dilakukan orang pada dasarnya adalah sesuatu yang lain daripada sekadar refleksi dari apa yang terjadi di benak mereka atau sekadar produk dari struktur sosial dan struktur material. Oleh karena itu, ia menolak asumsi subjektivitas tentang eksistensialisme (dan pascastrukturalisme) serta materialisme historis dari Marxisme. Bourdieu menolak pembagian artifisial pendekatan berpusat agen dan pendekatan berpusat struktur serta berusaha untuk mengatasi oposisi ini dengan cara fokus pada hubungan saling memengaruhi antara perspektif subjektif dan *pre disposition* (kecenderungan) subjektif dari para aktor sosial, habitus mereka, dan kondisi struktural dari konteks sosial tertentu tempat mereka bertindak, yakni *field*. Dari saling keterkaitan antara habitus dan *field* itulah praktik-praktik muncul.

Konsep-konsep kunci yang dikembangkan dalam pendekatan ini—habitus, *field*, *capital*, *symbolic power*, dan *symbolic violence*, selain konsep *doxa* dalam mempertimbangkan cara-cara hubungan *power* dan hierarki sosial yang ada—disahkan dan direproduksi oleh budaya representasi dan oleh aktor praktik. Menurut Bourdieu, representasi dan praktik ini biasanya berjalan tidak disadari karena karakter simbolis mereka. Akan tetapi, representasi dan praktik-praktik ini penting bagi proses yang menciptakan dan mereproduksi hubungan dominasi melalui pengenalan sistematis atas kategori-kategori pemaknaan. Kategori-kategori ini diinternalisasi oleh aktor-aktor sosial hingga sejauh mereka bisa mengamankan status yang *taken for granted* dan berfungsi sebagai dasar untuk praktik. Dalam praktik, manusia adalah makhluk sosial yang aktif yang mengembangkan struktur untuk kehidupan rutin mereka dan habitus adalah suatu struktur mental sebagai jembatan yang menghubungkan individu dengan dunia sosial mereka.

1. Habitus

Konsep habitus yang dikembangkan Bourdieu adalah untuk memahami sumber-sumber budaya terhadap subjektivitas dari para aktor

sosial. Oleh karenanya, habitus harus dipahami sebagai mesin aksi budaya, merupakan “orientasi semisadar” (meskipun bukan bawaan) yang dimiliki individu terhadap dunia”. Orientasi ini membentuk landasan bagi praktik (Ritzer & Goodman, 2004; William, 2005, 25; Jackson, 2008, 139). Habitus adalah “struktur mental atau kognitif” yang digunakan aktor untuk menghadapi kehidupan sosial. Aktor dibekali serangkaian skema atau pola yang diinternalisasikan yang mereka gunakan untuk merasakan, memahami, menyadari, dan menilai dunia sosial. Melalui pola-pola itulah, aktor memproduksi tindakan mereka dan juga menilainya. Kita sebenarnya dapat membayangkan habitus sebagai “struktur sosial yang diinternalisasikan dan diwujudkan”. Karena diperoleh melalui proses penanaman, disposisi habitus menjadi *second nature* dan menghasilkan pemahaman serta harapan yang pada gilirannya akan mengatur parameter untuk strategi aksi sosial (Bourdieu, 1977, 143–158; 1991, 52–65). Walaupun habitus adalah sebuah struktur yang mengendalikan pikiran dan pilihan tindakan, habitus tidak menentukannya. Dengan kata lain, menurut Bourdieu, habitus semata-mata “mengusulkan” yang sebaiknya dipikirkan orang dan yang sebaiknya mereka pilih untuk dilakukan, tetapi tidak menentukan dalam praktik sosial. Kurangnya determinisme ini merupakan salah satu hal utama yang membedakan pendirian Bourdieu dari pendapat teoretikus struktur dominan.

Habitus bersifat tahan lama dan bisa berpindah. Ia berfungsi di level setengah sadar sebagai pembangkit prinsip dan pengatur praktik representasi. Akan tetapi, ia juga dapat beradaptasi dari waktu ke waktu sebagai respons terhadap perubahan kondisi eksternal untuk lebih memungkinkan si aktor mencapai tujuan. Titik ini merupakan titik pentingnya, habitus berada dalam keadaan evolusi yang terus-menerus. Ia tahan lama, tetapi sama sekali tidak statis. Karena sering berfungsi di level *pre-conscious* (bawah sadar), habitus tidak bisa dengan mudah diakses untuk refleksi dan transformasi secara sadar (Thompson, 1990, 24–25). Oleh karena itu, perubahan-perubahan dalam habitus cenderung berlangsung secara bertahap dan hanya terjadi ketika kondisi struktural memaksa si aktor untuk beradaptasi

dengan keadaan baru. Hal ini mengarah ke poin yang sama penting bahwa habitus adalah *structuring structure*, ‘struktur yang menata’, yang meliputi juga struktur luar dengan menghasilkan strategi-strategi tindakan pada bagian dari aktor-aktor lain yang pasti memengaruhi kondisi eksternal (Swartz, 1977, 111–113; Harker, 1990a, 109–33). Bagi Bourdieu, habitus tidak hanya konstan berevolusi, tetapi juga mampu menghasilkan banyak praktik berbeda—tergantung pada karakter lingkungan eksternalnya (the ‘*field*’) tempat ia tertanam.

Terdapat dua poin lain tentang habitus ini yang harus ditekankan. Pertama, habitus menjiwai tindakan kolektif aktor-aktor sosial dan individual. Aktor-aktor yang memiliki posisi sama dalam bidang tertentu cenderung mengembangkan disposisi serupa dan dengan demikian melakukan praktik-praktik yang serupa pula. Bourdieu menekankan lembaga-lembaga mau tidak mau mengembangkan habitus kolektif dalam fungsinya sebagai aktor sosial. Kedua, habitus memainkan peran sentral dalam keawetan hierarki. Habitus adalah alat yang memahami *arbitrary* sebagai hal yang alami, sah, dan bahkan tak terhindarkan. Habitus menentukan apa yang bisa dibayangkan dan apa yang tidak terbayangkan bagi agen sosial. Dengan demikian, habitus juga menentukan apa yang mungkin dan apa yang tidak mungkin dalam gerak sehari-hari kehidupan sosial. Dengan konsep ini—menurut Terry Eagleton (dalam Jackson, 2008)—habitus memungkinkan “pencocokan atas yang subjektif dan yang objektif, apa yang kita secara spontan rasakan untuk dilakukan, dan apa kondisi sosial yang menuntut kita melakukan sesuatu”. Oleh karena itu, habitus adalah mekanisme sentral untuk reproduksi struktur politik, sosial, dan ekonomi dalam masyarakat.

2. Lapangan/lingkungan (*Field*)

Field (lapangan/lingkungan) adalah konsep penting lainnya. Konsep *field* menurut Bourdieu adalah “semesta sosial tertentu” atau “pertaruhan” tempat para aktor sosial saling bersaing. Menurut Bourdieu, lingkungan yang menentukan lebih bersifat relasional daripada struktural. Lingkungan merupakan salah satu jaringan hubungan antarposisi objektif di dalamnya (Bourdieu & Wacquant

1992, 97–101). Keberadaan hubungan ini terlepas dari kesadaran dan kemauan. Lingkungan bukanlah interaksi, ikatan, ataupun intersubjektif antarindividu. Penghuni posisi mungkin agen individual atau raga, dan penghuni posisi ini dikendalikan oleh struktur lingkungan.

Bourdieu melihat lingkungan sebagai sebuah arena pertarungan dan perjuangan. Struktur lingkunganlah yang “menyiapkan dan membimbing strategi yang digunakan penghuni posisi tertentu (secara individual atau kolektif), yang mungkin melindungi atau meningkatkan posisi mereka untuk memaksakan prinsip penjenjangan sosial yang paling menguntungkan bagi produk mereka sendiri” (Bourdieu & Wacquant, 1992, 40). Dalam menekankan pentingnya habitus dan lingkungan, Bourdieu memisahkan antara metodologi individualis dan metodologi menyeluruh. Ada dua lingkungan yang saling berkaitan dan terlibat, yakni hubungan kelas (terutama dalam fraksi-fraksi yang dominan) dan hubungan kultur dalam serangkaian posisi agen (dominan, subordinasi atau setara) berbasis “permainan” dilakukan. Menurut Jackson (2008, 141–142), konsep ini adalah salah satu konsep yang paling problematik dalam konstruksi teori Bourdieu karena ada ketidakjelasan dalam hampir semua penjelasan konsepnya. Meski demikian, deskripsi yang paling sering dikutip adalah sebagai berikut.

“Dalam istilah analisis, *“field”* dapat didefinisikan sebagai suatu jaringan atau suatu konfigurasi hubungan-hubungan objektif antarposisi. Posisi-posisi ini didefinisikan secara objektif dalam keberadaannya dan dalam penentuan bahwa mereka memaksa penghuninya, yaitu agen atau lembaga, dengan situasi mereka, baik saat ini maupun situasi potensial dalam struktur (lebih luas), atas distribusi *power* (atau kapital) yang berbeda, kepemilikan yang menyediakan akses terhadap keuntungan tertentu yang bisa diperebutkan di lapangan, pada saat yang sama, dengan hubungan objektif mereka terhadap posisi lain (dominasi, subordinasi, setara, dan lain-lain). Dalam masyarakat yang sangat beragam, semesta sosial terbentuk oleh jumlah mikrosemesta sosial yang relatif otonom, ruang bagi hubungan objektif yang memiliki

logika, dan kebutuhan spesifik yang tidak dapat direduksi ke kebutuhan-kebutuhan yang mengatur *field* lain” (Bourdieu & Wacquant, 1992, 94–95).

Oleh karena itu, *field* adalah kerangka hubungan sosial antarposisi yang diduduki agen sosial. Akan tetapi, *field* juga lebih daripada sekadar jumlah posisi para aktor ini. Mereka juga ditentukan oleh “distribusi *power* yang berbeda” dan yang tak kalah pentingnya, oleh “logika”, yakni “keharusan spesifik” bagi masing-masing *field* dan yang “tidak dapat direduksi” ke logika yang mengatur *field* lain. Saat *field-field* ini relatif otonom, mereka juga terus-menerus dibentuk ulang oleh perjuangan internal maupun perkembangan eksternal dalam *field* terkait. Dalam rumusan lain, Bourdieu menggambarkan *field* sebagai dunia sosial yang terus-menerus dalam proses diferensiasi progresif dan jumlah dari kendala struktural pada tindakan anggotanya (Bourdieu, 1987/2011, 86 dan 134; 1991, 123–139). Dalam semua definisinya tentang *field*, Bourdieu menunjukkan adanya arena perjuangan yang para aktornya bersaing untuk mendapatkan berbagai bentuk sumber daya material maupun *power* simbolis. Tujuan sentralnya selalu pada memastikan “perbedaan” yang akan menjamin status aktor sosial itu dan berfungsi sebagai sumber kekuasaan simbolis (Harker, 1990a, 120–121) yang kemudian digunakan untuk mencapai keberhasilan lebih lanjut. Bagi Bourdieu, perbedaan dan diferensiasi ini memberi struktur pada hierarki sosial dan memberi mereka legitimasi dengan mewakili mereka sebagai hal yang alami. Oleh karena itu, perjuangan untuk perbedaan ini adalah dimensi fundamental dari seluruh kehidupan sosial.

Dalam pertarungan jenis-jenis kekuasaan yang diperebutkan, Bourdieu menggunakan analogi dari *game* “pertaruhan” yang memberikan karakter dan struktur pada permainan sehingga logika internalnya juga berbeda. Logika ini dijiwai oleh “hukum dasar” yang sering tidak tertulis dan bahkan tidak diakui oleh para peserta permainan. Akan tetapi, tetap saja, ia beroperasi untuk mengatur perilaku mereka dengan cara menegakkan parameter atas apa yang masuk akal

dan apa yang tidak masuk akal (Swartz, 1977, 117–136; Jackson, 2008, 142–143). Ada aturan-aturan untuk permainan, tetapi bukan mendiktekan tindakan peserta dengan cara mekanis, melainkan bertindak sebagai kendali terhadap strategi berbagai permainan. Aturan-aturan tersebut juga jarang bersifat abadi, sebaliknya, mereka dinegosiasikan ulang terus-menerus dalam kondisi saling memengaruhi antara pemain dan struktur permainan.

Para pelaku menginternalisasi, baik struktur formal maupun informal, serta asumsi yang terucap dan tidak terucapkan. Bagi Bourdieu, struktur informal dan yang tak terucapkanlah yang memberi kendala paling efektif karena mereka beroperasi pada tingkat tak sadar atau setengah tak sadar. Mereka membentuk apa yang Bourdieu definisikan sebagai *doxa*. Dengan demikian, *doxa* merupakan satu set *presupposition* (pengandaian) yang bersifat kognitif dan epistemik yang mengondisikan respons aktor terhadap rangsangan eksternal pada hampir semua level naluriah.

3. Modal (*Capital*) dalam *Field*

Konstituen penting lainnya dari konsepsi “*field*” Bourdieu adalah “volume” atau “distribusi” kapital dalam *field*. Dalam beberapa hal, konsepsi ini merupakan aspek yang paling sulit dalam keseluruhan teorinya. Pada level dasar, konsep ini memiliki dua dimensi. Pertama, kapital merupakan pertarungan para peserta di *field* yang senantiasa melakukan perjuangan. Kedua, konsep itu terdiri dari sumber-sumber yang dimobilisasi oleh para peserta yang sama dalam upaya mereka mengejar tujuan-tujuan. Maka dari itu, kapital adalah berbagai bentuk modal (*power*) dalam *field* tertentu itu. Tujuannya adalah mengakumulasi kapital dan memanfaatkannya untuk mendapatkan lebih banyak kapital dan posisi dominan dalam *field* itu. Oleh karena itu, kapital terikat dengan struktur objektif dari *field*. Akan tetapi, daya pentingnya hanya bisa dipahami oleh peserta melalui medium habitus mereka. Oleh karenanya, logika dasar dari *field* mungkin tidak selalu gampang dan tampak jelas bagi pengamat di luar *field* itu.

Kapital bisa mengambil berbagai bentuk, baik berupa modal ekonomi dalam hal kepemilikan harta benda maupun sumber-sumber

keuangan. Akan tetapi, kapital juga dapat berbentuk “modal budaya” atau “modal simbolis”. Contoh bagi modal budaya antara lain adalah fasilitas verbal, kesadaran budaya, keterampilan yang diperoleh, dan pengetahuan akademik, khususnya kualifikasi Pendidikan (Bourdieu, 1987/2011, 183–4). Atribut dan kualifikasi ini memberikan akses pada agen-agen sosial ke *field* tertentu dan dapat dimobilisasi dalam *field* ini dalam mengejar tujuan agen. “Modal simbolis” mungkin paling tepat dipahami sebagai wujud dalam ritual-ritual pengakuan dan terutama dalam akumulasi prestise. Modal ini berasal dari keberhasilan, terutama dalam perolehan dan penggunaan modal ekonomi dan modal budaya. Namun, modal itu juga merupakan sumber yang dapat dimobilisasi dalam dirinya dalam perjuangan untuk merebut dan mempertahankan perbedaan dan dominasi melalui relasi kuasa (Bourdieu, 1987/2011, 179–80). Relasi kekuasaan objektif cenderung diproduksi dalam relasi kekuasaan simbolis. Dengan demikian, gelar kebangsawanan atau gelar-gelar akademik merepresentasikan *first-title* properti simbolis yang memberi hak pada seseorang untuk memperoleh keuntungan karena ada pengakuan atau legitimasi. Dalam pergulatan simbolis, untuk memproduksi akal sehat atau untuk memonopoli proses penamaan yang terlegitimasi, agen-agen melibatkan modal simbolis yang mereka peroleh dari pergulatan sebelumnya (dalam ranah pendidikan) dan yang terjamin secara yuridis atau kultural. Kepemilikan atas modal simbolis memungkinkan para aktor dominan melestarikan hierarki sosial melalui kekerasan simbolis. Hampir semua bentuk kapital, seperti habitus ini, bisa berpindah dan dapat digunakan oleh lebih dari satu *field* dalam mengejar berbagai tujuan. Akan tetapi, mereka jarang diterjemahkan secara langsung dari satu *field* ke *field* lainnya. Suatu jenis kapital tertentu (contohnya yang paling jelas adalah kekayaan finansial) mungkin penting dalam satu *field*, tetapi kurang menentukan di *field* lainnya. Proses transposisi adalah bagian dari perjuangan berkelanjutan di antara para aktor untuk mengubah struktur *field* yang mereka favoritkan (Bourdieu, 1984; Swartz 1977, 73–82, 122–129; Jackson, 2008, 144–145, Ritzer & Goodman, 2004).

Demikian pula, strategi-strategi yang dikembangkan untuk berhasil di satu *field* tidak secara otomatis bisa dipindahkan ke dalam permainan lain di *field* lain. Masing-masing *field* ditandai oleh aturan dan norma berbeda, dengan sifat dan volume modal yang bisa diperebutkan, dan oleh posisi dan predisposisi dari berbagai aktor. Oleh karena itu, tindakan yang berhasil akan membutuhkan “*feel for the game*” atau “*a sens du jeu*” atau “perasaan untuk ikut dalam permainan” dan “*feel for practice*” atau “perasaan untuk ikut dalam praktik”. “Rasa” semacam itu adalah refleksi dari penyesuaian halus habitus terhadap kondisi objektif dari *field* spesifik tempat aktor beroperasi. Aktor yang sukses, dari perusahaan multinasional hingga negarawan dan birokrasi, atau petani pembajak sawah di Afrika Utara, tidak hanya menginternalisasi aturan dan norma dari “permainan”, tetapi juga bisa memanipulasi aturan dan norma dari “permainan” itu, bahkan mengubah mereka dengan mengakuisisi posisi dominan dalam bidang tertentu sebagai tempat mereka berada (Bourdieu, 1991; Jackson, 2008, 145).

Konsep penting terakhir Bourdieusian adalah *symbolic violence* (kekerasan simbolis). Konsep ini digambarkan sebagai imposisi/pengenaan oleh aktor sosial dominan atas pemaknaan dan representasi sosial terhadap realitas yang diinternalisasi oleh aktor-aktor lain sebagai hal yang alami dan sah. Hal ini terutama efektif sebagai praktik sosial dominasi karena tidak diakui sebagai kekerasan. Kekerasan simbolis melegitimasi struktur dominasi dengan cara merepresentasikan mereka sebagai kondisi alami. Representasi ini diinternalisasi dan menjadi bagian dari habitus si aktor sosial, membentuk pemahaman dan harapan mereka. Maka dari itu, dari premis ini lalu muncul konsep *misrecognition*: kegagalan untuk mengidentifikasi kepentingan ekonomi dan kepentingan politik inheren dalam praktik-praktik dan sumber-sumber yang direpresentasikan sebagai yang tidak dikehendaki (*disinterested*) atau tidak tertarik atau tidak berkepentingan (Bourdieu, 1991, 139–140, 209–210). Praktik-praktik “*disinterested*” ini bisa direpresentasikan, misalnya, sebagai bentuk objektif dari pengetahuan, sebagai kode moral yang tak hanya

abstrak, tetapi juga universal, atau hanya sebagai bagian dari tradisi dan tatanan alam. Poin pentingnya adalah, “*misrecognition*” bergantung pada representasi yang berhasil atas kepentingan diri sendiri (*self-interest*) bagi sesuatu yang tidak dikehendaki (*disinterest*), dan dengan demikian, bergantung pada penguasaan modal simbolis. Yang tak kalah penting bahwasanya, kepemilikan modal simbolis lah yang memungkinkan aktor menggambarkan bentuk-bentuk “*interested*” atas “kekuasaan” terhadap bentuk-bentuk “*disinterested*”. Dari sini, mengalir kemampuan untuk merepresentasikan praktik-praktik *arbitrary* bagi dominasi—misalnya tuntutan untuk pengakuan dan rasa hormat sebagai imbalan bagi “pelayanan publik”—sebagai praktik-praktik budaya dan sosial yang sah sehingga harus diterima begitu saja.

Berdasarkan penjelasan tersebut, diperoleh gambaran bahwa unsur-unsur sentral dalam “teori budaya tentang tindakan” yang dilontarkan oleh Bourdieu adalah konsep *habitus*, *fields*, *capital*, dan *symbolic violence*. Dalam teori ini, pilihan dan strategi adalah hasil interaksi antara *habitus*, agen dan *field* tempat si agen bertindak. Interaksi ini adalah proses dialektika yang berkelanjutan.

“Hubungan antara *habitus* dan *field* ini adalah yang paling utama dari pengondisian: *field* membentuk struktur *habitus* yang merupakan produk dari penggabungan tuntutan-tuntutan imanen dari *field*—tetapi juga hubungan antara pengetahuan dan kognisi konstruktif: *habitus* memberikan kontribusi berupa konstitusi pada *field* sebagai dunia pemaknaan, dikaruniai dengan akal dan nilai, yang layak bagi investasi yang diperlukan untuk energi” (Bourdieu & Wacquant, 1992, 119).

Hubungan yang dinamis antara *habitus* si aktor dengan *field* tempat terjadinya tindakan adalah jantung dari *theory of practice* Bourdieu. Dia juga mengakui pentingnya “reflektivitas” dalam karya ilmuwan sosial. Reflektivitas ini mengacu pada kebutuhan peneliti untuk menyadari efek distorsi atas subjektivitas. Bourdieu mengingatkan tiga jenis distorsi. Distorsi pertama adalah produk dari

identitas pribadi si peneliti, dari latar belakang gender, kelas mereka, hingga kebangsaan dan etnis mereka. Distorsi kedua muncul dari lokasi peneliti di bidang intelektual tempat mereka beroperasi—yang sangat penting, serta potensi sensor diri yang timbul dari kepentingan karier, embel-embel kelembagaan dan disiplin. Distorsi ketiga, bahaya “bias ilmiah” godaan untuk “menarik diri” dan mengamati dunia seolah-olah si peneliti tidak terlibat (netral) dalam proses-proses sosial yang diamati. Untuk mengatasi ini, Bourdieu mendorong peneliti untuk terlibat dalam “refleksivitas epistemik” terus-menerus dengan memutar alat-alat ilmu sosial, kembali atas dirinya, dan membidik proses penelitian itu sendiri untuk analisis berkelanjutan. Dengan cara ini, Bourdieu berpendapat bahwa memungkinkan bagi kita untuk “mengobjektifkan” subjektivitas diri peneliti. Dengan demikian, hal itu bisa membatasi distorsi yang muncul dari fakta yang tak terhindarkan bahwa konstruksi pengetahuan adalah suatu aktivitas sosial (Bourdieu & Wacquant, 1992, 36–46).

Dalam pembahasan teoretis lainnya, yakni *Homo Academicus*, Bourdieu (1984) mengembangkan dan menerapkan pemikiran teoretisnya untuk menganalisis lingkungan kehidupan akademis Prancis. Dalam melukiskan lingkungan kehidupan akademis ini pada karyanya itu, Bourdieu memberikan kita sejumlah pemikiran yang kini dianggap sudah lazim. Seperti lingkungan lainnya, “lingkungan universitas” adalah tempat pertarungan untuk menentukan kondisi dan kriteria keanggotaan dan hierarki yang sah, yakni untuk menentukan ciri-ciri yang gayut, efektif, dan bertanggung jawab untuk berfungsi sebagai modal sehingga menghasilkan keuntungan khusus yang dijamin oleh lingkungan (Bourdieu, 1984, 11). Lebih khusus lagi, Bourdieu memusatkan perhatian pada hubungan antara posisi objektif lingkungan akademis yang berbeda, kebiasaan mereka yang sesuai, dan pertarungan di antara mereka. Selain itu, Bourdieu ingin menghubungkan lingkungan akademis dan apa yang terjadi di dalamnya dengan lingkungan kekuasaan yang lebih luas. Bourdieu menyimpulkan, struktur pendidikan penting “berdasarkan logika khususnya, meniru struktur lingkungan kekuasaan lebih luas

yang memberinya akses” (Bourdieu, 1984, 38; 1987/2011). Selain itu, secara dialektika, melalui seleksi dan indoktrinasi, struktur lingkungan akademis mengembangkan peniruan dan jaringan kekuasaan.

Teori Pierre Bourdieu tersebut (Bourdieu, 1984, 483; Ritzer & Goodman, 2004) dijiwai oleh hasrat untuk menanggulangi apa yang ia anggap kekeliruan dalam mempertentangkan antara objektivisme dan subjektivisme, atau dalam kata-katanya sendiri, antara individu dan masyarakat (Bourdieu, 1991, 31). Ia meletakkan pemikiran Durkheim dan hasil studinya tentang fakta sosial dan strukturalisme Saussure, Lévi-Strauss, serta Marxisme struktural ke dalam pandangan penganut objektivisme. Meski mereka selanjutnya juga memusatkan perhatian pada bahasa kultur, Bourdieu melihat 'struktur objektif sebagai bebas dari kesadaran dan kemauan agen yang mampu membimbing dan mengendalikan mereka atau representasi mereka'. Ia sekaligus menerima konstruktivisme yang membuatnya bisa menjelaskan asal-usul pola perspektif, baik pemikiran dan tindakan maupun struktur sosial. Meski Bourdieu berupaya membatasi strukturalisme dan konstruktivisme—yang hingga taraf tertentu berhasil, dalam inti karyanya ada kecenderungan strukturalisme. Karena itulah (bersama Foucault dan yang lainnya), ia dianggap sebagai pascastrukturalis.

Menurut Bourdieu dan Wacquant (1992), “Walaupun kedua momen analisis itu penting, tetapi keduanya tak sama: prioritas epistemologisnya merupakan terputusnya pemahaman objektif dari pemahaman subjektif.” Jenkins menyatakan bahwa dalam inti pemikiran sosiologis, Bourdieu sependapat dengan pandangan pakar pendekatan objektif tentang kehidupan yang sebagian besar pemikiran mereka ditolaknya dengan keras. Sebaliknya, menurutnya, “kelemahan terpenting karya Bourdieu mungkin adalah ketidakmampuannya untuk mengatasi subjektivitas” (Jenkins, 2004, 97). Kelemahan lainnya adalah terlalu menekankan pada masalah pertarungan atau *game* sehingga mengabaikan dimensi solidaritas, integrasi sosial, dan masalah estetika yang juga penting dalam interaksi sosial atau praktik sosial.

C. Teori Kultur-Agen Margaret Archer

Margaret Scotford Archer lahir pada 20 Januari 1943 di Grenoside, Sheffield, Britania Raya. Dia adalah seorang sosiolog Inggris yang menyelesaikan pendidikan BSc. dan Ph.D. di London School of Economics, University of London. Dia menghabiskan sebagian besar karier akademiknya di University of Warwick, Inggris, tempatnya bertahun-tahun menjadi profesor Sosiologi. Dia juga merupakan seorang profesor di l'Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne, Swiss. Buku-bukunya yang pernah diterbitkan adalah *Realist Social Theory* (1995); *Cultural Agency: The Morphogenetic Approach* (1998); *Structure, Agency, and Internal Conversation* (2003), dan sebagainya.

1. Dasar Pemikiran

Struktur dan agensi merupakan tingkat yang berbeda dari stratifikasi realitas sosial, yaitu masing-masing memiliki ciri khas yang muncul nyata dan berkoneksi secara kausal tetapi tidak dapat direduksi satu sama lain. Oleh karena itu, masalahnya adalah bagaimana menghubungkan keduanya daripada menggabungkannya, seperti yang telah menjadi praktik teoretis yang umum. *Teori Sosial Realis: Pendekatan Morfogenetik* tidak hanya menolak metodologi individualisme dan holisme, tetapi juga berpendapat bahwa perdebatan di antara mereka (antara individualisme dan holism/struktural) telah digantikan oleh pemikiran yang baru, antara teori “elisioner” dan teori “emergentis” yang didasarkan pada ontologi dunia sosial realis. Pendekatan morfogenetik adalah pelengkap sosiologis dari realisme transendental, dan bersama-sama mereka memberikan dasar untuk teori non-penggabungan (agen-struktur) yang juga bermanfaat langsung bagi analisis praktik sosial pelaku yang berpraktik.

Teori budaya dan agensi Margaret Archer (1995, 1998) dibangun dengan mengembangkan pendekatan morfogenetik yang diterapkannya pada masalah struktur dan agensi. Dalam mengembangkan teorinya, Archer (1995, 1998) telah memindahkan literatur tentang keagenan-struktur ke ranah lain (sistem morfogenetik) dengan memusatkan perhatian pada hubungan antara keagenan kultur (Ritzer &

Goodman, 2004, 514). Archer mengkritik strukturasi Giddens dengan memusatkan perhatian pada konsep morfogenesis dan morfostasis. Frasa morfogenesis ini berasal dari teori sistem yang menyatakan bahwa proses pertukaran yang kompleks tak hanya menimbulkan perubahan struktur dari sistem, tetapi juga produk akhir perluasan struktural. Konsep morfogenesis ini secara tidak langsung menyatakan adanya ciri-ciri yang dapat dipisahkan dari tindakan dan interaksi yang menghasilkannya. Segera setelah struktur itu muncul, struktur itu bereaksi dan berubah terhadap tindakan dan interaksi itu. Perspektif morfogenesis mengamati proses ini sepanjang waktu; memusatkan perhatian pada rentetan dan siklus perubahan struktural tanpa akhir, perubahan tindakan, serta interaksi dan perluasan struktural. Di pihak lain, konsep morfostasis secara tak langsung mengisyaratkan ketiadaan perubahan.

Pendekatan Archer dalam teori agen-kultur (struktur) ini dikembangkan dari karya Archer sebelumnya yang mengkritik teori strukturasi Giddens yang tidak memisahkan agen-struktur secara konstan dalam analisisnya. Menurut pandangan Archer, antara struktur atau kultur dan agen adalah dua hal yang berbeda dan otonom secara analisis meskipun pada kenyataannya, keduanya terjalin erat di dalam kehidupan sosial. Pada beberapa kasus, mungkin ada gunanya memisahkan struktur dari tindakan atau mikro-makro untuk melihat cara keduanya terkait satu sama lain. Pada kasus yang lain, mungkin cukup membantu ketika melihat struktur dan tindakan serta mikro dan makro sebagai dualitas yang tidak dapat dipisahkan. Menurut Archer, struktur dan kebudayaan harus dibahas sebagai dua hal yang relatif otonom (Archer, 1995, 1998, xiv). Kekhawatiran atau kritik utama Archer terhadap dualitas Giddens adalah bahwa berpikir mengenai dualitas “struktur atau bagian” dan “individu”, akan berarti 'saling memengaruhi di antara mereka satu sama lain, tak akan dapat dijelaskan'. Jadi, dalam kasus *setting* sosial strukturasi, seharusnya ia mampu mempelajari dan mengukur derajat dualitas dan dualisme dalam *setting* sosial di mana pun dan kapan pun. Kritikan yang kedua adalah bahwa menurut Archer, teori strukturasi tampaknya tidak

memiliki tujuan akhir, adanya siklus tanpa arah dan tiada akhir dari analisis agen-struktur yang telah menjadi aib lama atau kelemahan dasar bagi sosiologi.

Perbedaan mendasar antara Archer dan Giddens adalah kasus Giddens untuk dualitas bertentangan dengan kritik Archer terhadap kesetiaan Giddens pada dualitas. Dalam kasus Archer, Archer menggunakan konsep analitik dualisme untuk menganalisis dunia sosial (Archer, 1995, 1998). Archer jelas bermaksud mengecam Giddens ketika mengatakan, “Terlalu banyak disimpulkan dengan tergesa-gesa, padahal tugas penting analisis agen struktur adalah bagaimana cara mengamati kedua sisi medali yang sama itu (agen-struktur) pada waktu bersamaan”. Archer memakai analisis dari sistem kultural, “... karena setiap tindakan sosiokultural, di mana pun ia diletakkan, secara historis terjadi dalam konteks keyakinan dan ide, dan teori yang tak terhitung jumlahnya, yang berkembang sebelumnya dan berpengaruh terhadapnya.” (Archer, 1998, xix).

Teori Archer juga mempunyai dimensi konflik dan ketertiban (*order*). Bagian-bagian, komponen, atau sistem kultural mungkin bertentangan atau saling melengkapi. Hal tersebut membantu menentukan apakah agen akan terlibat dalam hubungan konflik atau hubungan yang teratur satu sama lain. Hubungan ini selanjutnya akan membantu dalam menentukan apakah hubungan kultural akan stabil atau berubah-ubah.

Secara prinsip, terdapat empat premis yang melandasi teori Margaret Archer (1995; 1998), yaitu sebagai berikut.

- 1) Sistem kultural terdiri dari komponen-komponen yang mempunyai hubungan logis satu sama lain.
- 2) Sistem kultural mempunyai dampak sebab-akibat terhadap sistem sosio-kultur.
- 3) Ada hubungan sebab-akibat antara individu dan kelompok yang ada di tingkat sosiokultural.
- 4) Perubahan di tingkat sosiokultural menimbulkan perubahan atau perluasan sistem kultural. Meskipun Archer melakukan studi tentang hubungan antara kultur-keagenan di bawah judul besar

'morfogenesis', tujuan akhirnya adalah untuk menyatakan analisis hubungan antara struktur, kultur, dan keagenan yang tidak bisa dipisahkan.

2. Perbedaan Utama Agen-Struktur

Sebagaimana ada perbedaan karya tentang integrasi mikro-makro di AS, perbedaan signifikan antara karya teoretikus Eropa tentang isu keagenan-struktur juga terjadi. Sebagai contoh, terdapat banyak sekali perbedaan pendapat tentang sifat agen. Kebanyakan teoretikus yang membahas bidang ini (contohnya, Giddens dan Bourdieu) cenderung memperlakukan agen sebagai aktor individual, tetapi 'sosiologi aksionalis' Touraine memperlakukan kolektivitas dan kelas sosial sebagai agen. Touraine (Ritzer & Goodman, 2004) mendefinisikan “agen sebagai sebuah organisasi yang secara langsung melaksanakan satu atau lebih unsur-unsur tindakan yang bersifat historis dan karena itu, secara langsung campur tangan dalam hubungan dominasi sosial”.

Terdapat perbedaan pendapat bahkan di antara teoretikus yang memusatkan perhatiannya pada aktor individual sebagai agen sekalipun. Sebagai contoh, agen menurut pemikiran Bourdieu—yang didominasi oleh habitus itu—rupanya lebih bersifat mekanis daripada pemikiran Giddens (atau agen-struktur). Habitus, menurut Bourdieu, meliputi sistem tahan lama, disposisi yang dapat berubah, menstrukturkan struktur, yakni sebagai prinsip yang menggerakkan tindakan dan menstrukturkan tindakan dan representasi (Bourdieu, 1977, 72). Habitus adalah sumber strategi menjadi tindakan, tetapi tanpa produk dari strategi yang dimaksudkan” (Bourdieu, 1977, 73; Ritzer & Goodman, 2004). Begitu pula ada perbedaan pendapat di kalangan teoretikus keagenan-struktur tentang apa yang mereka maksud dengan struktur itu. Sebagian memusatkan perhatian pada struktur khusus seperti organisasi birokrasi dan pemerintahan, dan pada struktur sosial seperti ekonomi dan agama.

Upaya untuk menghubungkan agen-struktur berasal dari berbagai pandangan teoretikus yang sangat berbeda (Ritzer & Goodman, 2004). Sebagai contoh, teori sosial Giddens tampaknya dijiwai oleh perbedaan antara fungsionalisme dan strukturalisme

versus fenomenologi, eksistensialisme, dan etnometodologi. Contoh yang lebih umum lagi, dijiwai oleh strukturalisme linguistik baru, semiotika, dan hermeneutika. Sementara itu, Archer dipengaruhi terutama oleh teoretikus sistem, akibatnya adalah bahwa agen menurut Giddens cenderung menjadi aktor yang aktif dan kreatif (memenuhi kebutuhan jasmaniahnya sendiri dan terlibat dalam aliran perilaku terus-menerus), sedangkan agen menurut Archer sering direduksi menjadi sistem, terutama sistem sosiokultural Prancis. Sementara itu, Bourdieu mencari alternatif yang lebih memuaskan pada subjektivisme dan objektivisme dalam teori sosiologi-antropologi. Habermas dalam teori tindakan komunikatif berupaya menyintesis gagasan yang berasal dari Marx, Weber, teoretikus kritis, Durkheim, Mead, Schutz, dan Parsons.

3. Agen-Struktur dan Hubungan Mikro-Makro: Perbedaan Fundamental

Mulai tahun 1980-an tumbuh perkembangan baru tentang mikro-makro dari analisis sosiologi. Beberapa teoretikus memusatkan perhatian untuk mengintegrasikan teori mikro-makro, sedangkan teoretikus lain memusatkan perhatian untuk membangun sebuah teori yang membahas hubungan antara tingkat mikro dan makro dari analisis sosial. Ada perbedaan penting antara upaya untuk mengintegrasikan teori makro dan teori mikro dan upaya untuk membangun sebuah teori yang dapat menjelaskan hubungan antara analisis sosial tingkat mikro dan analisis sosial tingkat makro.

Ada dua bentuk integrasi mikro-makro. Pertama, berupaya mengintegrasikan berbagai teori mikro dan makro. Kedua, menciptakan teori yang diharapkan mampu menggabungkan kedua level analisis tersebut sekaligus. Menurut Ritzer dan Goodman (2004), ada empat bentuk pendekatan dalam upaya mengintegrasikan mikro-makro:

- 1) perumusan paradigma sosiologi terpadu,
- 2) sosiologi dengan paradigma yang multidimensi,
- 3) pengembangan satu model dari mikro ke makro, dan
- 4) integrasi melalui basis mikro untuk memahami sisi makro.

Pendekatan paradigma sosiologi terpadu ini telah berupaya melalui dua aspek berbeda, yakni dari level mikro dan makro, dan dari sisi objektif dan subjektif. Kedua aspek ini melahirkan empat dimensi, yaitu makroobjektif, makrosubjektif, mikroobjektif, dan mikrosubjektif. Satu hal yang meskipun terlihat sebagai dikotomi, mereka ingin menjembatani dikotomi tersebut.

Menurut Ritzer dan Goodman (2004), seluruh fenomena sosial mikro dan makro adalah juga fenomena objektif atau subjektif. Ia menggunakan gagasan Wright Mills tentang hubungan antara persoalan personal tingkat mikro dan publik tingkat makro untuk menganalisis dunia sosial. Ritzer tidak memprioritaskan salah satu tingkat, tetapi menegaskan perlunya mempelajari hubungan dialektika di antara keempat dimensi tersebut. Pada bentuk kedua, sosiologi multidimensi J. Alexander menggunakan cara berpikir Ritzer, tetapi tidak meniru analisisnya. Alih-alih memberi penekanan pada mikro-makro, Alexander mendekatinya dari pandangan keteraturan. Levelnya bukan mikro atau makro, tapi individual dan kolektif. Ia memfokuskan pada tindakan (*action*) yang bergerak dari materialis ke idealis. Kedua pemikir ini berbeda dalam pendekatan yang digunakan dalam upaya memadukan level mikro dan makro meskipun Alexander tampaknya lebih menekankan di level makro. Ia merasa bahwa fenomena kolektif tak dapat diterangkan melalui penjelasan bagaimana di level mikro.

Lalu, pada model mikro ke makro, tersebutlah James Coleman dalam Ritzer & Goodman (2004) yang telah berupaya mengaplikasikan teori pilihan rasional yang berada di level mikro ke fenomena makro. Namun, disebutkan oleh Ritzer dan Goodman bahwa upaya Coleman ini kurang memuaskan karena kurang berhasil memperlihatkan koneksi dari mikro ke makro. Dengan berbasiskan teori Max Weber tentang etika Protestan, Coleman membangun sebuah model integratif. Menurutnya, kedua level ini berhubungan secara kausalitas. Konsep model dari mikro ke makro dari Coleman memusatkan perhatian pada masalah hubungan dari mikro ke makro dan mengurangi arti penting masalah hubungan dari makro ke mikro.

Salah satu perbedaan fundamental antara teoretikus AS dan Eropa adalah citra mereka tentang aktor. Teoretikus AS lebih banyak dipengaruhi oleh behaviorisme dan teori pertukaran yang berasal dari perspektif behavioristik. Kekuatan perspektif ini, bahkan di antara teoretikus yang tidak menerima atau mendukungnya, cenderung menyebabkan teoretikus AS bersikap ambivalen terhadap apa yang dikaji. Adakalanya, aktor dipandang sedemikian aktif terlibat dalam menciptakan kehidupan sosial, tetapi adakalanya lagi, diakui bahwa aktor berperilaku secara tanpa disadari, menurut atau tergantung pada sejarah hadiah (*reward*) dan hukuman (*punishment*) atau biaya. Jadi teoretikus AS sama pemahamannya dengan sebagian teoretikus Eropa mengenai tindakan kreatif, tetapi dibatasi oleh pengakuan tentang peran perilaku tanpa disadari. Secara sederhana, dapat dikatakan bahwa perilaku (berlawanan dengan budaya/tindakan) lebih besar perannya dalam teori sosial AS daripada dalam teori sosial Eropa.

Di tingkat makro/struktur, teoretikus Eropa cenderung memusatkan pada struktur sosial. Kasus yang belum ada kesamaan pandangan tentang struktur sosial belum lagi dibedakan secara memadai dari kultur (inilah yang memotivasi karya terakhir Archer, 1988). Sebaliknya, teoretikus AS menuntut kecenderungan yang makin besar untuk memusatkan perhatian, baik terhadap struktur maupun kultur, dalam upaya yang ditujukan ke arah mengintegrasikan mikro-makro. Sebagai contoh, Ritzer dan Goodman (2004) membedakan objektivisme makro (terutama struktur sosial) dan subjektivitas makro (terutama kultur) dan mencoba menjelaskan hubungan dialektika antara objektivitas mikro dan subjektivitas mikro). Perbedaan lain dalam masalah makro/struktur berasal dari perbedaan dalam pengaruh teoretikus di AS dan Eropa. Di AS, teori yang paling memengaruhi pemikiran tentang masalah makro/struktur adalah fungsionalisme-struktural. Sifat dominan ini menyebabkan teoretikus AS lebih memusatkan perhatian baik pada struktur sosial maupun pada kultur berskala besar daripada struktur mikro-subjektif.

BAB XIII

TEORI PASCASTRUKTURALISME

JACQUES DERRIDA

A. Ide-Ide Dasar Pascastrukturalisme

Bentuk terikat *pasca-* (*post-* dalam bahasa Inggris) dalam wacana teori sosial memiliki makna yang beragam tergantung pada konteksnya. *Pasca-* acapkali diartikan sebagai ‘setelah’, ‘melawan’, ‘melampaui’, dan juga bisa berarti ‘hadir bersama’ (eklektik), bahkan ada juga yang mengartikan ‘sebelum’ dan ‘kembali ke belakang’. Pengertian ‘setelah’, misalnya, bisa saja hanya merujuk sesuatu yang baru, tidak memiliki tendensi apa pun. Ada juga yang mengartikan ‘melawan’ yang memang cenderung anti atau melawan struktur lama (struktur yang mapan) secara terus-menerus termasuk melawan dirinya sendiri. Pengertian *pasca-* dalam pascamodernisme bisa berarti ‘hadir bersama’, juga berpretensi untuk menghadirkan sesuatu yang lalu dan yang kini hadir bersama. Modernisme dan tradisi contohnya dihadirkan bersama, seperti tampak dalam arsitektur, fesyen, seni, dan lain-lain dalam praktik kehidupan.

Jacques Derrida adalah tokoh utama yang memproklamasikan awal era pascastrukturalisme tahun 1960-an. Derrida lahir pada 1930 di dekat Aljazair dan wafat pada 2004. Ia belajar di École Normale Supérieure (Rue d’Ulm) di Paris dan pernah mengajar di sana juga.

Ia datang ke dunia filsafat dengan mempertanyakan metafisika kehadirannya para filsuf sebelumnya. Ia merupakan seorang filsuf dan pascastrukturalis Prancis yang radikal dengan ciri dekonstruksinya. Ia selalu menolak berbagai pandangan dari para filsuf sebelumnya dan menyatakan bahwa segala sesuatu menunjuk pada yang lain. Ia merupakan pribadi yang sangat kompeten dan peduli dengan filsafat. Hal ini ia buktikan dengan keaktifannya dalam memperjuangkan tempat yang wajar untuk filsafat pada taraf sekolah menengah. Ia juga banyak menyumbangkan tulisan di dunia filsafat. Karya-karyanya juga diminati banyak orang, terutama karena kekritisannya dalam merefleksikan filsafat-filsafat sebelumnya dengan bahasa dan juga konsepsinya sendiri. Karya-karyanya, baik dalam versi Bahasa Prancis maupun Inggris, di antaranya adalah *Introduction in Edmund Husserl* (1962), sedangkan karya dalam Bahasa Prancis yaitu *La Voix et Le Phénomène* (1967), *De la Grammatologie* (1967), *L'Écriture et la Différence* (1967), *Marges – de la Philosophie* (1972), *Glas* (1974), *Éperons: les Styles de Nietzsche* (1978), *De l'esprit: Heidegger et la Question* (1987), *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"* (1992), *Spectres de Marx* (1993).

Derrida dalam analisisnya menurunkan peran bahasa yang awalnya mengendalikan individu menjadi hanya sekadar tulisan, demikian pula dengan lembaga sosial. Menurut istilah masa kini, Derrida telah melakukan dekonstruksi. Ia menawarkan perspektif “subversif dan dekonstruktif” sebagai landasan dalam pascamodernisme dengan membongkar, menghancurkan logosentrisme yang telah mendominasi pemikiran Barat, yang telah lama menutup filsafat dan ilmu pengetahuan manusia. Derrida memunculkan istilah *theatre of cruelty* yang membandingkan kehidupan sosial manusia yang terwakilkan dalam teater tradisional dengan logika representatif. Semua yang terjadi di atas panggung bersifat teologis yang sudah dikendalikan dan diperbudak penulisnya. Derrida menginginkan masyarakat hidup bebas menjadi “penulis” yang merdeka dalam kehidupannya. Sasaran lain teoretikus pascastrukturalis adalah *decentering* yang berarti menjauh dari pusat tradisional, pusat penulis teater (penguasa).

Derrida berpikiran, “teater atau dunia” tanpa pusat akan menjadi terbuka dan berubah tanpa batas. Dia menyimpulkan bahwa masa depan tak perlu ditunggu atau tak perlu diratapi karena ia akan mengubah dirinya sendiri.

Pascastrukturalisme mencakup ide-ide strukturalis bahwa makna didekonstruksi oleh bahasa, tetapi menjelaskan bahasa itu sendiri bukanlah sebuah model yang dapat diandalkan. Bahasa tidak memberikan struktur yang universal, tetapi jejak-jejak, yakni kesan yang hampir tak terbaca namun menghalangi sang lain yang tidak hadir dan sama sekali tidak dapat dipastikan. Semua struktur bersifat sementara (transien) dan semua makna bersifat terbuka (inkonklusif) karena penanda dan petanda mempunyai sebuah ketangkasan membongkar dan menyatukan kembali kombinasi-kombinasi yang tak terduga dalam tempo dan rentang waktu yang singkat. Pascastrukturalisme menganggap gagasan mengenai sebuah sistem universal yang ditopang oleh oposisi biner sebagai tindakan kekerasan yang bertujuan menangkap permainan tanda yang terus-menerus (Cavallaro, 2001, 2004). Pada saat bersamaan, pascastrukturalisme menekankan “kenangan-kenangan” ketika bahasa tampak mengabaikan, tetapi memainkan peran penting dalam setiap kehidupan manusia: kebisuan, jarak/gap, ide dan perasaan yang tidak terekspresikan, sesuatu yang kita maksudkan tetapi tidak terkatakan, dan sesuatu yang kita katakan tanpa benar-benar memaksudkannya. Bahasa tidak sanggup merepresentasikan sebuah tatanan yang stabil. Bahasa lebih merupakan sebuah proses terus-menerus, yaitu satu tanda bisa memunculkan makna yang bermacam-macam, dan sebuah makna tunggal bisa dimunculkan oleh banyak sekali tanda.

Dalam salah satu karyanya, *Writing and Difference* (1967), Derrida mengembangkan kajiannya pada hal yang bersifat sosiologis dan politis daripada mengembangkan konsepsi, dan meneguhkan posisinya sebagai seorang pascamodernis (Ritzer, 2003, 206). Dia berseberangan dengan teoretikus lain yang melihat masyarakat dibatasi oleh struktur bahasa. Derrida malah mereduksi bahasa pada tulisan yang tidak membatasi subjeknya. Menurut Derrida, institusi sosial

dipahami tidak lebih dari tulisan dan oleh sebab itu tidak mampu membatasi masyarakat. Dalam hal ini, Derrida mendekonstruksi bahasa dan institusi sosial, dan ketika dia menyelesaikan semua, yang tersisa adalah tulisan. Bahasa bukan sebagai struktur yang membatasi masyarakat, sebagaimana kaum strukturalis memandang tatanan dan stabilitas sistem bahasa, tetapi Derrida memahaminya sebagai hal yang kacau dan tidak stabil, yaitu bahwa konteks yang berbeda memberikan kata-kata makna yang berbeda. Akibatnya, sistem bahasa tidak bisa membatasi kekuasaan atas masyarakat yang menurut strukturalis bisa membatasi. Dengan demikian, dalam pemikiran ini, Derrida adalah pascastrukturalis.

Istilah dekonstruksi yang diperkenalkan oleh Derrida, telah menentang mimpi kaum strukturalis perihal terciptanya pertanggungjawaban ilmiah kebudayaan melalui penemuan sistem tanda utama budaya tersebut (Cavallaro, 2001, 2004). Pertanggungjawaban tersebut didasarkan pada asumsi bahwa terdapat titik acuan yang stabil di luar sistem itu sendiri—yang menjamin kejelasannya. Bagi Derrida, titik acuan tersebut adalah rekaan. Kendati ada, titik acuan itu tidak dapat diandalkan karena bagaimana mungkin sesuatu yang stabil dipercaya untuk mendukung kejelasan sistem yang—sebagaimana diakui strukturalisme sendiri—mengalami penyimpangan yang bersifat konstan. Dalam menolak kemungkinan analisis budaya yang sistematis, Derrida juga mempertanyakan pandangan bahwa teks-teks tertentu (ilmiah, filosofis, dan historis) adalah lebih punya reputasi dibanding cerita-cerita dan fiksi. Ia berpendirian bahwa semua teks sama-sama dapat dipertanyakan sebab semua teks senantiasa mengisahkan terjemahan realitas yang bersifat subjektif, parsial, dan terfragmentasi (tidak lengkap). Tidak ada teks, betapapun diklaim sebagai objektif, tidak dapat melukiskan dunia sebagaimana adanya. Selain itu, semua teks dipisahkan oleh kontradiksi-kontradiksi internal, bagian tulisan yang dimaksudkan untuk membuktikan kebenaran tertentu selalu terdiri dari elemen-elemen yang mempertentangkan argumen utamanya. Mendekonstruksi sebuah teks dicapai dengan mengenali dan menyoroti keganjilan internal teks tersebut.

Meskipun kata 'mendekonstruksi' kerap dipakai berhubungan dengan bahasa percakapan seolah-olah berarti 'membongkar', penggunaan kata ini adalah tidak tepat. Derrida tidak menganjurkan kita merusak teks, tetapi sungguh-sungguh mengajak kita mengidentifikasi cara-cara teks membongkar dirinya sendiri, ketidakkonsistenan, ambiguitas, paradoks, kebisuan, dan gap yang ada pada teks itu sendiri. Dekonstruksi bukanlah tindakan yang diperbuat orang terhadap teks, melainkan tindakan/membongkar yang telah senantiasa dilakukan teks terhadap dirinya sendiri.

Dekonstruksi berpendirian bahwa semua teks sama-sama dapat dipertanyakan sebab semua teks senantiasa menyisakan terjemahan realitas yang bersifat subjektif, parsial dan terfragmentasi (tidak lengkap). Tidak ada teks, betapapun diklaim sebagai objektif, yang bisa melukiskan dan merepresentasikan dunia sebagaimana adanya. Proyek atau fokus dalam penelitian dekonstruktif adalah mencari makna tandingan lain dan konstruksi makna baru yang menandingi makna dominan serta mengurai ideologi-ideologi yang tersembunyi di balik teks atau wacana dominan. Dekonstruksi tidak menganjurkan kita merusak teks, melainkan sungguh-sungguh mengajak kita mengidentifikasi letak teks membongkar dirinya sendiri, ketidakkonsistenan, ambiguitas, paradoks, kebisuan dan gap yang ada pada teks itu sendiri. Dengan demikian, potensi perlawanan terhadap teks dominan menjadi sentral dalam penelitian dekonstruksi.

Satu hal yang mesti ditekankan mengenai penelitian dekonstruksi ini adalah menghindari miskonsepsi atau ketergelinciran terhadap makna dekonstruksi sebagai upaya membongkar dalam artian merusak, merobohkan segala teks tanpa menghasilkan teks baru sebagai tandingannya. Miskonsepsi lainnya adalah memahami teks sekadar teks tertulis. Teks dianggap hanya ada pada buku, padahal teks yang dimaksud dalam paradigma dekonstruksi adalah teks, frasa, juga wacana yang dipahami oleh dan ada di masyarakat.

Dengan demikian, dalam pemikiran ini, dekonstruksi bukanlah suatu alat penyelesaian dari "suatu subjek individual atau kolektif yang berinisiatif dan menerapkannya pada suatu objek, teks, atau

tema tertentu”. Dekonstruksi adalah suatu peristiwa yang tidak menunggu pertimbangan, kesadaran, atau organisasi dari suatu subjek, atau bahkan modernitas. Dekonstruksi, seperti halnya perubahan, terjadi terus-menerus, dan ini terjadi dengan cara yang berbeda untuk mempertahankan kehidupan. Dekonstruksi terjadi dari dalam sistem-sistem yang hidup, frasa termasuk bahasa dan teks. Dekonstruksi bukan suatu kata, alat, atau teknik yang digunakan dalam suatu kerja setelah fakta dan tanpa suatu subjek interpretasi.

Menurut Derrida (sebelum tahun 1930), ide bahwa semua bahasa adalah bersifat retorika sebab semua bahasa dicirikan dengan kelicinan makna adalah bagian penting dalam teori dekonstruksi. Oleh karenanya, tampak mengena untuk mempelajari bahwa ide berkaitan dengan konteks yang lebih luas. Bagi Derrida, sebagaimana bagi sejumlah teoretikus pascastrukturalis lainnya, segala sesuatu adalah teks. Setiap perangkat bahasa dapat dieksplorasi dan ditafsir sebagai organisasi bahasa. Dalam hal ini, Derrida berpendapat, “tak ada sesuatu di luar teks”. Teks-teks tidak eksis secara bebas dari cara teks-teks tersebut diinterpretasikan. Tentu saja teks-teks bukanlah objek yang kekal dan tidak memberi pesan yang tetap, melainkan berfungsi sebagai pra-teks bagi sejumlah pembacaan yang tak terhingga. Yang terpenting, teks-teks membongkar dirinya (*self-dismantle*), teks-teks tanpa kecuali mengandung jarak (*gap*), inkonsistensi, dan ketidakpastian (*aporias*) yang menyebabkan ia jatuh dan gagal oleh patokan-patokan atau kriterianya sendiri. Ini adalah cara yang prinsipil dari “dekonstruksi”. Istilah dekonstruksi kerap digunakan secara tidak tepat (sedihnya oleh kaum akademisi sendiri) untuk mendeskripsikan tindakan “mencincang” teks. Pada kenyataannya, dekonstruksi terutama adalah menunjukkan bagaimana teks-teks mempertanyakan dirinya sendiri: seberapa mantap argumen-argumen yang tampaknya paling selaras ditembus oleh keabsurdan/keganjilannya (*incongruities*).

Proyek dekonstruksi Derrida menentang sejumlah asumsi konvensional yang tertanam dalam pemikiran Barat. Proyek tersebut meruntuhkan gagasan kaum humanis bahwa identitas adalah sebuah anugerah yang alamiah dan terseragamkan dan justru menganjurkan

ide tentang subjek yang plural dan terkonstruksi secara kultural. Proyek Derrida mempertanyakan prinsip *mimesis* (sebab teks-teks sanggup merefleksikan realitas secara tetap) dengan menekankan bahwa realitas senantiasa merupakan efek dari cara ia direpresentasikan, diinterpretasikan, dan didistorsikan. Ketika kita berpikir bahwa kita sedang melihat sebuah refleksi realitas yang tepat, kita sesungguhnya sedang berurusan dengan suatu interpretasi yang agak bias tentang realitas. Oleh karena itu, kita perlu menginterpretasikan penafsiran-penafsiran dan bukan menginterpretasikan benda-benda (Derrida, 1978, 278). Adalah wilayah historiografi bahwa realitas didistorsi dengan sangat terang-terangan, tetapi ditampilkan sebagai sebuah mata rantai fakta-fakta yang objektif. Derrida percaya bahwa ide tentang sejarah sungguh berbeda dengan kejadian-kejadian atau proses-proses aktual. Ini karena peristiwa yang nyata dibentuk dalam catatan mereka oleh sistem nilai dominan yang melatarbelakangi unsur-unsur tertentu dan meminggirkan atau menekan yang lain. Karenanya, kita seharusnya menyadari bahwa “tidak ada satu sejarah tunggal”, tetapi ada banyak sejarah (*histories*) (Derrida, 1978, 1981, 58).

Dalam berpendapat bahwa segala sesuatu adalah teks, bahwa teks membongkar dirinya sendiri, dan bahwa pendekatan terhadap identitas, realitas dan sejarah meninggalkan banyak hal yang tidak terkatakan, dekonstruksi menunjukkan ide bahwa retorika meliputi bahasa dan struktur budaya yang didasarkan pada bahasa. Filsafat Barat dan kritisme sangat suka membedakan antara bentuk-bentuk bahasa yang dapat diandalkan, yang diandaikan memberi kita kebenaran-kebenaran yang tak terhalang melalui trik-trik retoris dan bentuk-bentuk fiktif yang diandaikan menjadi ragu lantaran kepercayaan kepada prasangka-prasangka teoretis. Akan tetapi, semua teks mempunyai dimensi figuratif sejauh semua teks didasarkan pada pergeseran makna dan kehadiran seperti dinyatakan Derrida, “Tak ada unsur yang dapat berfungsi sebagai sebuah tanda tanpa menghubungkan dengan unsur lain ketika unsur itu sendiri tidak hadir sama sekali” (Derrida, 1981, 26–27). Teks-teks fiktif boleh jadi

sungguh-sungguh dianggap sebagai cara kerja bahasa yang lebih jujur dari pada cara kerja bahasa yang diandaikan faktual karena teks fiktif menolak pengungkungan. Teks-teks fiktif “mengoperasikan pelanggaran” (Derrida, 1981, 69) yang mengingatkan kita bahwa bahasa dan makna tidak dapat dikendalikan sebab keduanya tak henti-hentinya menerjang batas-batas dan wadah-wadah.

Kelicinan makna dicontohkan Derrida melalui konsep tentang *difference*. Konsep ini mengacu pada prinsip “perbedaan” (*difference*): suatu mekanisme yang di dalamnya—sebagaimana diusulkan Saussure—sebuah tanda menurunkan makna dari perbedaan fonemiknya dari tanda lainnya (Setiap dua tanda, seperti *cat* ‘kucing’ dan *rat* ‘tikus’ dibedakan oleh fonem tunggal yang merupakan sebuah pasangan minimal (Cavallaro, 2001, 2004). Akan tetapi, *difference* juga menyinggung ide tentang “penangguhan” (*deferral*). Dalam mencoba menetapkan makna tanda atas dasar perbedaan, menurut Derrida, kita tidak bisa membatasi diri kita terhadap pasangan minimal karena sebuah tanda tidak menimbulkan satu tanda yang lain, melainkan banyak sekali tanda lainnya (*cat* bukanlah *rat*, tetapi juga bukan ‘*mat*, *sat*, *can*, *cad*’, dan seterusnya). Filsafat Barat telah berupaya menangkap penangguhan makna dengan menyubordinasikan jalan memutar bahasa yang tidak bisa diperkirakan pada ide-ide yang melimpah ruah, atau petanda-petanda transendental, seperti “realitas”, “kebenaran”, “diri”, “kehadiran”, “manusia”, “Tuhan”, dan sebagainya. Sifat bahasa yang bergeser, yang dicirikan oleh retorika, telah dijauhkan melalui sebuah konsep universal atau *logos* yang dimaksudkan berfungsi sebagai pusat penyatuan berdasarkan fundamental pemikiran Barat yang bersifat *logocentric*.

Kesimpulannya, strukturalisme dapat dijelaskan sebagai sebuah sistem penyatu yang mencoba merancang secara ilmiah sebuah spektrum fenomena kultural yang luas menurut model bahasa. Dalam konteks pascastruktural, realitas tidak semata-mata merupakan konstruksi linguistik, tetapi juga sebuah konsep yang tidak stabil. Bahasa tidak henti-hentinya membentuk dan membentuk kembali dunia dengan beragam cara yang mencengangkan yang menunjuk-

kan bahwa tanda-tanda yang dikonstruksi melalui sejarah, filsafat, kesusastraan dan subjektivitas manusia itu sendiri senantiasa terbuka untuk dimainkan (Cavallaro, 2001, 2004).

B. Semiotika

Dalam strukturalisme dan utamanya pascastrukturalisme, selain dekonstruksi, salah satu pendekatan yang berkembang adalah semiotika. Istilah semiotika berasal dari kata Yunani, *semeion*, yang berarti tanda atau *sign* dalam bahasa Inggris. Semiotika adalah ilmu yang mempelajari sistem tanda, yaitu bahasa, kode, sinyal, dan sebagainya. Tanda-tanda adalah basis dari seluruh komunikasi. Menurut Barthes, semiotika didefinisikan sebagai berikut.

“Semiotics is usually defined as a general philosophical theory dealing with the production of signs and symbols as part of code systems which are used to communicate information. Semiotics includes visual and verbal as well as tactile and olfactory signs (all signs or signals which are accessible to and can be perceived by all our senses) as they form code systems which systematically communicate information or messages in literary every field of human behaviour and enterprise.” (Barthes, 1962, 1975)

(Semiotika biasanya didefinisikan sebagai teori filsafat umum yang berkenaan dengan produksi tanda-tanda dan simbol-simbol sebagai bagian dari sistem kode yang digunakan untuk mengomunikasikan informasi. Semiotika, meliputi tanda-tanda visual dan verbal serta *tactile* dan *olfactory* (semua tanda atau sinyal yang bisa diakses dan bisa diterima oleh seluruh indra yang kita miliki), ketika tanda-tanda tersebut membentuk sistem kode yang secara sistematis menyampaikan informasi atau pesan secara tertulis di setiap kegiatan dan perilaku manusia.

Jadi, semiotika adalah suatu ilmu atau metode analisis untuk mengkaji tanda. Menurut Barthes (1962, 1975), istilah semiotik disebut dengan semiologi, pada dasarnya hendak mempelajari bagaimana kemanusiaan (*humanity*) memaknai hal-hal (*things*).

Memaknai (*to signify*) dalam hal ini tidak dapat dicampuradukkan dengan mengomunikasikan (*to communicate*). Memaknai berarti bahwa objek-objek tidak hanya membawa informasi, dalam hal mana objek-objek itu hendak berkomunikasi, tetapi juga mengonstitusikan sistem terstruktur dari tanda. Dalam teorinya, Roland Barthes (1962, 1975, 1981) membagi semiotika menjadi dua tingkatan pertandaan, yaitu tingkat denotasi dan konotasi. Denotasi adalah tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan penanda dan petanda pada realitas, menghasilkan makna eksplisit, langsung, dan pasti. Konotasi adalah tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan penanda dan petanda yang di dalamnya beroperasi makna yang tidak eksplisit, tidak langsung, dan tidak pasti.

Roland Barthes adalah penerus pemikiran Ferdinand de Saussure yang lebih tertarik pada hubungan *signifier-signified* atau cara kompleks pembentukan kalimat dan cara bentuk-bentuk kalimat menentukan makna, tetapi kurang tertarik pada kenyataan bahwa kalimat yang sama bisa saja menyampaikan makna yang berbeda pada orang yang berbeda situasinya. Roland Barthes justru lebih menekankan pada interaksi antara teks dengan pengalaman personal dan kultural penggunaannya, interaksi antara konvensi dalam teks dengan konvensi yang dialami dan diharapkan oleh penggunaannya. Gagasannya ini dikenal dengan *order of signification*, mencakup denotasi (makna sebenarnya sesuai kamus) dan konotasi (makna ganda yang lahir dari pengalaman kultural dan personal). Roland Barthes juga melihat aspek lain dari penandaan yaitu “mitos” yang menandai suatu masyarakat. Mitos, menurut Barthes, terletak pada tingkat kedua penandaan. Jadi setelah terbentuk sistem *sign-signifier-signified*, tanda tersebut akan menjadi penanda baru yang kemudian memiliki petanda kedua dan membentuk tanda baru. Ketika suatu tanda yang memiliki makna konotasi kemudian berkembang menjadi makna denotasi, maka makna denotasi tersebut akan menjadi mitos. Setiap mitos sesungguhnya bersifat ideologis. Dengan demikian, metode semiotika dalam *cultural studies* adalah coba mengurai, membongkar, menunda makna-makna yang tersembunyi di balik sistem-sistem tanda dalam komunikasi dan perilaku manusia.

Metode pascastruktural yang lain adalah dekonstruksi, yang merupakan bagian dari semiotika, yaitu teori dan metode dekonstruksi yang dikembangkan oleh Jacques Derrida yang telah dijelaskan pada sub-bagian sebelumnya, tetapi di sini ia mengelaborasi pemikiran terkait dengan linguistik struktural. Metode dekonstruksi, menurut Derrida adalah sebagai alternatif untuk menolak segala keterbatasan penafsiran ataupun bentuk kesimpulan yang baku. Konsep dekonstruksi—yang dimulai dengan konsep demistifikasi, yaitu pembongkaran produk pikiran rasional yang percaya kepada kemurnian realitas—pada dasarnya dimaksudkan menghilangkan struktur pemahaman tanda-tanda (*signifier*) melalui penyusunan konsep (*signified*). Dalam hal ini, Derrida justru lebih melihat tanda sebagai gundukan realitas yang menyembunyikan sejumlah ideologi yang membentuk atau dibentuk oleh makna tertentu (Best & Kellner, 2003; Cavallaro, 2004; Agger, 2003/2016).

Pemikir pascastrukturalis tidak lagi menaruh perhatian pada struktur dan sistem, tetapi pada pembentukan “subjek” dalam bahasa, serta peranan subjek dalam perubahan bahasa. Bagi para pemikir linguistik pascastrukturalis, bahasa tidak lagi semata sebagai sebuah sistem perbedaan (*difference*), tetapi sebagaimana dikemukakan Derrida, sebagai sebuah jejak (*trace*) dan perbedaan (*difference*). Di dalamnya, penanda dan petanda tidak lagi dianggap sebagai satu kesatuan bagai dua sisi dari selembar kertas, melainkan sebagai dua entitas yang terpisah. Petanda tidak begitu saja hadir (*presence*), tetapi ia selalu didekonstruksi, dalam pengertian, ia selalu berada dalam kerangka relasi yang tanpa akhir dengan penanda lainnya, bukan dengan sebuah petanda atau makna. Hubungan antara penanda dan petanda tidak lagi bersifat simetris dan stabil berdasarkan satu konvensi tertentu, akan tetapi terbuka bagi permainan bebas penanda (*free play of signifier*).

Dalam teori *grammatology*, Derrida (2006), menjelaskan bahwa konsepsi tidak pernah membangun arti tanda-tanda secara murni, karena semua tanda senantiasa sudah mengandung artikulasi lain. Tanda-tanda diproduksi bukan dengan tujuan untuk menyampai-

kan pesan-pesan berdasarkan konvensi sosial yang ada, melainkan dilandasi oleh kegairahan dan kesenangan dalam sebuah ajang “permainan tanda” atau “permainan bahasa” (*language game*) semata. Metode dekonstruksi adalah usaha membalik secara terus-menerus hierarki oposisi biner; yang semula pusat, fondasi, prinsip, dipelsetkan sehingga berada di pinggir, tidak lagi fondasi dan tidak lagi prinsip, dengan mempertaruhkan bahasa sebagai medannya. Derrida menawarkan perspektif dekonstruktif sebagai landasan dalam pascastrukturalisme dan pascamodernisme dengan membongkar atau menghancurkan logosentrisme dan fonosentrisme yang secara keseluruhan melahirkan oposisi biner atau model-model berpikir dikotomis hierarkis, yaitu yang di sebut pertama dianggap pusat, asal usul, dan prinsip, dan yang lainnya menjadi pinggiran, marginal dan sekunder. Model-model berpikir seperti ini telah lama mendominasi pemikiran Barat sehingga menutup pemikiran filsafat serta ilmu pengetahuan manusia (*humaniora*). Strategi pembalikan ini, dijalankan dalam kesementaraan dan ketidakstabilan yang permanen sehingga proses pembongkaran makna dan ideologi yang membentuk dan dibentuk oleh makna bisa dilanjutkan tanpa batas. Tanda tidak dibiarkan terpancang secara abadi pada posisi tetap dan identitasnya, tetapi secara ironis dijungkirbalikkan, dipertainkan, ditumpangtindihkan sehingga posisinya tidak lagi abadi dan stabil. Tanda-tanda tersebut digabungkan, dikawinsilangkan, dikombinasikan secara kontradiktif, sehingga mampu menghasilkan antagonisme, kontradiksi atau paradoks-paradoks (Piliang dan Jejen, 2018, 54–55). Dekonstruksi membuka luas pemaknaan sebuah tanda, sehingga makna-makna dan ideologi baru mengalir tanpa henti dari tanda tersebut. Munculnya ideologi baru bersifat menyingkirkan (menghancurkan atau mendestruksi) makna sebelumnya, terus-menerus tanpa henti hingga menghasilkan puing-puing makna dan ideologi yang tak terbatas. Makna-makna dan ideologi yang tersembunyi di balik tanda-tanda itu dapat dibongkar melalui metode dan teknik dekonstruksi. Dengan demikian, setidaknya terdapat empat asumsi dasar pascastrukturalisme, yaitu sebagai berikut.

Pertama, pascastrukturalisme memiliki kritik terhadap segala sesuatu, yakni terus mempertanyakan dan mengkritisi segala sesuatu dalam teori-teori yang telah ada.

Kedua, pascastrukturalisme memandang kritik sebagai hal positif dalam bentuk usaha mengejar alternatif. Hal yang patut diperhatikan, yakni pascastrukturalisme tidak menolak sepenuhnya teori yang telah ada, tetapi terus mengkritisi teori yang telah ada dan berusaha mencari perubahan dan alternatif yang ada sehingga memungkinkan untuk menjawab permasalahan yang belum dapat terjawab oleh teori tersebut.

Ketiga, peran interpretasi dan representasi tidak terhindarkan dan sangat diperlukan dalam kajian budaya. Layaknya konstruktivisme, pascastrukturalisme percaya fakta sosial yang ada bukan bersifat *given*, melainkan suatu hasil interpretasi dan representasi dari manusia sendiri.

Keempat, pascastrukturalisme membahas mengenai subjektivitas ilmu pengetahuan. Pascastrukturalisme menolak hal yang muncul berdasarkan fakta dari pengetahuan dengan menolak adanya pandangan mendasar terhadap penelitian yang memisahkan subjek dan objek, layaknya pascapositivisme. Pascastrukturalisme berkeyakinan bahwa percaya terhadap subjek dan objek dalam kajian struktur dan budaya sejatinya tidak dapat dipisahkan.

Pemikir terpenting yang juga diasosiasikan dengan pendekatan pascastrukturalisme termasuk pascamodern adalah Michael Foucault, yang pendekatannya menunjukkan berbagai masukan teoretis yang sulit dipahami. Foucault banyak menggunakan masukan teoretis yang diubah dan diintegrasikan ke dalam orientasi teoretisnya sendiri, seperti teori rasional Weber dan Marxian, yang memusatkan perhatian pada politik mikro kekuasaan dan menerapkan hermeneutika. Foucault juga mengadopsi pemikiran Nietzsche tentang hubungan antara kekuasaan dan pengetahuan. (Uraian lebih terperinci mengenai pemikiran Foucault sebagai pascastrukturalis maupun pascamodern, akan dibahas dalam pembahasan arkeologi dan genealogi Foucault).

Dalam uraian pengantar ringkas ini, ada dua ide inti pada metodologi Foucault, yaitu arkeologi ilmu pengetahuan (1966) dan genealogi kekuasaan (1969). Arkeologi adalah pencarian sistem umum dari formasi dan transformasi pernyataan (ke dalam formasi diskursif. Diskursus dan dokumen yang dihasilkannya akan dianalisis, dideskripsikan, dan diorganisasikan, mereka tidak dapat direduksi dan tidak tunduk pada interpretasi yang mencari tingkat pemahaman yang lebih mendalam. Hal lain yang juga dikesampingkan Foucault adalah pencarian asal-usul (*origins*), yang penting adalah dokumen-dokumen itu sendiri, bukan *point* dari originasi (*origination*).

Perhatian untuk mengatakan kebenaran berhubungan langsung dengan genealogi kekuasaan Foucault, karena seperti dilihat Foucault, pengetahuan dan kekuasaan saling berkaitan. Genealogi adalah salah satu tipe sejarah sosial yang sangat berbeda, cara pengaitan pandangan historis dengan *trajectories* yang teratur dan terorganisasi yang tidak mengungkapkan asal-usulnya atau tidak selalu merupakan realisasi tujuannya. Ini adalah cara menganalisis lintasan-lintasan diskursus, praktik, peristiwa yang jamak, heterogen dan terbuka, serta cara pembentukan pola hubungan tanpa jalan lain ke rezim kebenaran yang mengklaim hukum “pseudo-naturalistik” atau keniscayaan global (Foucault, 1966/1976; Ritzer dan Goodman, 2004). Dari segi hubungan antara kedua metode Foucault tersebut, arkeologi melakukan tugas yang diperlukan untuk melakukan tugas genealogi. Secara spesifik, arkeologi melibatkan analisis empiris terhadap diskursus sejarah, sedangkan genealogi menjalankan serangkaian analisis kritis terhadap diskursus historis dan hubungannya dengan isu-isu yang menjadi perhatian dunia kontemporer. Dalam genealogi kekuasaan, Foucault membahas bagaimana orang mengatur diri sendiri dan orang lain melalui produksi pengetahuan, di antaranya ia melihat pengetahuan menghasilkan kekuasaan dengan mengangkat orang menjadi subjek dan kemudian memerintah subjek dengan pengetahuan.

Lahirnya psikologi ilmiah abad ke-19 memisahkan kegilaan dari kebijakan abad ke-18. Arkeologi pengetahuan Foucault membawa kesimpulan yang baru yang melihat kepada akar ilmu pengetahuan

manusia terutama psikologi dan psikiatri untuk membedakan antara “kegilaan dan kewarasan” dan penggunaan kontrol moral atas kegilaan. Inilah bagian tesisnya yang lebih umum tentang peran ilmu pengetahuan (*logos*) dalam pengendalian moral manusia (Best dan Kellner, 2003; Agger, 2003, 2016). Dinyatakan bahwa dari akhir 1970-an sampai kematiannya, pada 1984, karya Foucault bergeser dari politik mikrokekuasaan ke arah *governmentalities* atau proses nonsubjektif yang heterogen, yaitu praktik dan teknik tata pemerintahan menjadi tergantung kepada representasi diskursif dari bidang intervensi dan operasinya. Berbeda dengan teoretikus lainnya, fokus Foucault tidak secara khusus kepada negara, tetapi praktik dan rasionalitas yang menyusun cara-cara pengaturan dan pemerintahan. Pembahasan lebih terperinci tentang arkeologi dan genealogi Foucault akan diurai khusus pada bagian teori pascamodern.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB XIV

TEORI KRITIS

Dalam mencermati perkembangan teori kritis, terdapat dua kelompok pemikiran, yakni kelompok teori kritis yang kedua huruf depannya ditulis dengan huruf besar (teori kritis) dan kelompok teori kritis yang ditulis dengan huruf kecil (teori kritis). Kelompok yang pertama, teori kritis, adalah nama kelompok ilmuwan yang berminat pada penelitian kemasyarakatan dan budaya di Universitas Frankfurt dan karena itu, pemikiran para pemikir yang tergabung dalam studi teori kritis ini kerap juga disebut sebagai Mazhab Frankfurt (*Frankfurter Schule*). Mereka yang tergabung dalam kelompok studi ini adalah Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jurgen Habermas, Axel Honneth, dan sebagainya.

Di pihak lain, istilah 'teori kritis' yang ditulis dengan huruf kecil pada permulaan kedua kata ini mengacu pada semua pemikiran yang bersifat kritis terhadap ilmu pengetahuan dan budaya, pandangan positivisme dan pencerahan, yang tak terbatas pada tokoh-tokoh teori kritis saja. Buku yang diedit oleh Jenny Edkins dan Nick Vaughan Williams, misalnya, memuat 32 nama tokoh beserta ulasan pemikirannya (Edkins & Williams, 2010). Meski demikian, dalam bab ini pembahasan tidak dimaksudkan untuk membahas semua pemikiran tersebut, melainkan hanya berupaya untuk memberikan pengantar mengenai pengertian dan karakter teori kritis.

Teori kritis merupakan teori sosial yang menekankan pada analisis kehidupan sosial secara menyeluruh dengan orientasi terciptanya transformasi sosial. Praksis teori ini diarahkan untuk mendorong adanya perubahan sosial secara emansipatoris di masyarakat. Perubahan sosial yang dimaksud adalah terciptanya masyarakat yang terbebaskan, adil, dan mandiri dari dominasi kultural serta ideologis (Habermas, 2004). Paradigma teori kritis lahir dari tradisi Marxian. Dengan kata lain, seorang tokoh intelektual Karl Marx menjadi salah satu sosok inspiratif teori ini. Fondasi teori kritis juga tidak lepas dari pengembangan teori Marx yang dilakukan oleh intelektual Marxis seperti Gyorgy Lukacs dan Antonio Gramsci. Kedua tokoh kritis ini menginspirasi secara teoretis dan praktis pemikiran tokoh intelektual dari Universitas Frankfurt, Jerman seperti Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin dan Jurgen Habermas.

Teori kritis adalah sebuah aliran pemikiran yang menekankan penilaian reflektif dan kritik dari masyarakat dan budaya dengan menerapkan pengetahuan dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Tujuannya tak lain adalah untuk pencerahan dan emansipasi manusia agar para pelaku sosial menyadari adanya pemaksaan tersembunyi atau hegemoni. Lebih dari itu, teori-teori kritis bertujuan praktis melakukan transformasi atau perubahan sesuai dengan kepentingan para pelaku sosial yang menjadi subjek teori.

Pada mulanya, teori kritis berarti pemaknaan kembali ideal-ideal modernitas tentang nalar dan kebebasan dengan mengungkap deviasi dari ideal-ideal itu dalam bentuk saintisme, kapitalisme, industri kebudayaan, dan institusi politik borjuis. Kemudian, teori kritis bertujuan menggali kebenaran yang beroperasi di bawah permukaan kehidupan sosial, seperti adanya praktik dominasi kekuasaan secara kultural dan ideologis. Teori ini juga secara frontal menyerang teori-teori sosial tradisional yang dianggap hanya menjelaskan suatu fenomena tanpa mau mengubahnya. Dari gerakan dan praktik itu, teori kritis sering disebut sebagai kritik teori atas teori. Upaya teori kritis untuk mengungkap “kebenaran” dilakukan dengan mengangkat pertanyaan-

pertanyaan yang berkaitan dengan kekuasaan dan dominasi. Teori ini mencoba memperbarui dan merekonstruksi teori yang membebaskan manusia dari manipulasi teknokrasi modern. Dari pemikiran ini, kelemahan pengikut Marxisme awal pada umumnya adalah mereka menjiplak analisis Marx dan menerapkannya mentah-mentah pada masyarakat modern. Oleh sebab itu, Marxisme justru lebih terkesan dogmatis daripada ilmiah. Teori kritis mengadakan analisis baru terhadap masyarakat yang dipahami sebagai “masyarakat kapitalis lanjut” (Jameson, 1984a, 1991). Yang direkonseptualisasi dalam pemikiran teori kritis adalah maksud dasar teori Karl Marx, yaitu membebaskan manusia dari belenggu penindasan.

Tujuan teori kritis adalah menghilangkan berbagai bentuk dominasi dan mendorong kebebasan, keadilan dan persamaan. Teori ini menggunakan metode reflektif dengan cara mengkritik secara terus-menerus terhadap tatanan atau institusi sosial, politik atau ekonomi yang ada, yang cenderung tidak kondusif bagi pencapaian kebebasan, keadilan dan persamaan. Ciri khas dari teori kritis tidak lain ialah bahwa teori ini tidak sama dengan pemikiran filsafat dan sosiologi tradisional. Singkatnya, pendekatan teori ini tidak bersifat kontemplatif atau spekulatif murni. Selain itu, tidak hanya mau menjelaskan, mempertimbangkan, merefleksikan dan menata realitas sosial, tetapi juga bahwa teori kritis tersebut mau mengubah. Pada dasarnya, esensi teori kritis adalah konstruktivisme, yaitu memahami keberadaan struktur-struktur sosial dan politik sebagai bagian atau produk dari intersubjektivitas dan pengetahuan secara alamiah yang memikirkan karakter politis terkait dengan kehidupan sosial dan politik.

Teori sosial positivistik berbeda dengan teori sosial kritis. Teori sosial positivistik berusaha merumuskan hukum sosial yang menjelaskan variasi dalam perilaku sosial, sementara teori sosial kritis menolak konsep hukum sosial (seperti yang diidealkan Comte, Durkheim, dan Weber) dan berusaha menjelaskan sejarah sosial untuk mendapatkan pemahaman tentang bagaimana sejarah dapat berubah. Kalau teoretikus positif menekankan penjelasan kausal, teori sosial kritis menekankan historitas, keterarahan data sosial untuk

dilihat dalam konteks transformasi yang mungkin terjadi. Teori sosial positivistik tidak memiliki tujuan politik, tidak juga terlibat dalam advokasi partisan. Hal ini terkait dan berawal dari pernyataan pertama Comte bahwa sosiologi adalah “bentuk fisika sosial”. Pemikiran ini lalu dilanjutkan dengan konsep Durkheim tentang fakta sosial sebagai suatu determinasi eksternal. Terakhir adalah pandangan Weber tentang keterbatasan objektivitas dalam ilmu sosial. Teori sosial kritis berpandangan bahwa semua teoretikus bersifat politis karena mereka membuat asumsi jangka panjang tentang sifat fenomena sosial yang kemudian berdampak pada konsepsi tentang kehidupan yang lebih baik (Misalnya, asumsi Marx bahwa masyarakat didefinisikan atau direpresentasikan oleh buruh (diri mereka sendiri), akan membawa ke konsep utopisnya tentang buruh yang tak teralienasi). Teori sosial kritis berpandangan bahwa komitmen politik tidak perlu menyingkirkan objektivitas yang kaku, yang melihat dunia sebagai mana adanya (*as it is*), mengarahkan ke kritik yang mengarah ke kegalauan dan perubahan sosial yang terorganisasi (Agger, 2016).

Teoretikus positivistik menganggap bahwa teori sosial kritis telah memrakorandakan legitimasi ilmiah sosiologi sebagai disiplin yang lunak (*soft*) yang berorientasi kepada masalah sosial. Teoretikus sosial kritis tidak menilai tinggi legitimasi disipliner, utamanya karena pemikiran disipliner semakin ketinggalan zaman oleh sifat pengetahuan interdisipliner saat ini. Teoretikus sosial kritis juga percaya bahwa mereka sepenuhnya objektif dalam analisisnya dan menolak pandangan bahwa mereka melihat dunia secara tidak realistis atau subjektif. Teori kritis percaya bahwa tujuan pengetahuan adalah untuk mengangkat kesadaran lalu memberikan kontribusi bagi perubahan sosial.

Secara genealogis, pemikiran teori kritis meliputi Marxisme, Frankfurt School, pascamodernisme, pascastruktural, dan kajian budaya yang dipaparkan sebagai berikut.

1) Marxisme

Marxisme dianggap sebagai dasar pemikiran dari semua teori-teori yang ada dalam tradisi kritis. Marxisme berasal dari pemikiran Karl

Marx—seorang ahli filsafat, sosiologi, dan ekonomi—dan Friedrich Engels, sahabatnya. Marxisme beranggapan bahwa sarana produksi dan masyarakat bersifat terbatas. Dalam masyarakat yang menerapkan sistem ekonomi kapitalis, profit merupakan faktor pendorong proses produksi dan menekan buruh atau kelas pekerja. Hanya dengan perlawanan terhadap kelas dominan (pemilik kapital) dan menguasai alat-alat produksi, kaum pekerja dapat memperoleh kebebasan. Teori Marxist ini disebut “*the critique of political economy*” (kritik terhadap ekonomi politik).

Karl Marx ingin membangun suatu filsafat praktis yang benar-benar dapat menghasilkan kesadaran untuk mengubah realitas pada saat Marx hidup, yakni masyarakat kapitalis berkelas dan bercirikan pengisapan. Teori Marx bukan sekadar analisis terhadap masyarakat dan tidak bicara ekonomi semata, tetapi juga “usahanya untuk membuka pembebasan manusia dari penindasan kekuatan-kekuatan ekonomis”. Menurut Marx, dalam sistem ekonomi kapitalis yang mengutamakan profit, masing-masing pemilik modal berjuang mati-matian untuk mengeruk sebanyak mungkin keuntungan. Jalan paling langsung untuk mencapai sasaran itu adalah dengan pengisapan kerja kaum pekerja. Namun, kaum pekerja lama-kelamaan memiliki kesadaran kelas dan melawan kaum kapitalis. Yang akan terjadi, menurut ramalan Marx, adalah pengisapan ekonomi dengan cara penciptaan kebutuhan-kebutuhan artifisial (palsu) lewat kepandaian teknologi kaum kapitalis. Oleh karena itu, kaum kapitalis menjadi monopoli dalam masyarakat yang ditandai dengan kemajuan teknologi yang luar biasa. Dengan difasilitasi teknologi, pengisapan pekerja oleh majikan tidak hanya terjadi di sebuah perusahaan, tetapi ke arah pengisapan ekonomi “si miskin oleh si kaya” di luar jam kerja, di luar institusi ekonomi. Oleh karena itu, kapitalisme dapat menimbun untung karena nilai yang diberikan oleh tenaga kerja secara murah, bahkan “gratis” di luar waktu yang sebenarnya diperlukan untuk memproduksi suatu pekerjaan. Titik inilah yang merupakan salah satu pemikiran kritik ekonomi politik kapitalis Marx.

2) Frankfurt School

Frankfurt School merupakan aliran atau mazhab yang secara sederhana sering dipahami sebagai “aliran kritis”. Teori-teori kritis banyak dikembangkan oleh teoretikus-teoretikus dengan meninggalkan ajaran asli Marxisme, tetapi perlawanan terhadap dominasi dan penindasan tetap menjadi ciri khasnya. Kelompok pemikir yang tergabung dalam arus utama teori-teori ini sering disebut eksponen neo-Marxis. Mereka adalah para ilmuwan Jerman di bidang filsafat, sosiologi, dan ekonomi yang tergabung di *Frankfurt School, the Institute for Social Research* yang didirikan tahun 1923, oleh Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, dan pengikut lainnya. Frankfurt School diilhami ajaran Karl Marx, tetapi sekaligus melampaui dan meninggalkan ajaran Marx secara baru dan kreatif. Cara pemikiran Frankfurt School disebut sebagai “teori kritik masyarakat”. Teori kritis memandang dirinya sebagai pewaris cita-cita Karl Marx sebagai teori yang emansipatoris. Maksud teori ini adalah membebaskan manusia dari manipulasi para teknokrat modern. Teori kritik masyarakat, pada hakikatnya, mau menjadi “*aufklarung*” yang artinya membuat cerah, mau mengungkap segala tabir yang menutup tabir, yang menutup kenyataan yang tak manusiawi terhadap kesadaran kita. Teori kritik masyarakat mengungkapkan atau “mendekonstruksi” tabir rahasia apa yang dialami oleh kelas-kelas tertindas sehingga kelas-kelas ini menyadari ketertindasannya dan memberontak terhadap praktik dominasi.

3) Pascamodernisme

Pascamodernisme memiliki banyak sekali interpretasi yang berbeda-beda. Secara garis besar, pascamodernisme merupakan kelanjutan dari adanya era modern yang menitikberatkan pada kasus-kasus sosial, bukan perekonomian. Pascamodernisme merupakan paham yang menolak proyek Pencerahan yang dijanjikan modernitas. Menurut penganut pascamodernisme, modernitas yang ditandai dengan munculnya masyarakat industri dan banyaknya informasi telah memanipulasi berbagai hal termasuk pengetahuan.

4) Kajian Budaya

Teori-teori dalam kajian budaya (*cultural studies*) mempelajari budaya-budaya yang terpinggirkan oleh ideologi-ideologi dominan yang hidup pada sebuah budaya. Fokus kajian budaya adalah perubahan sosial, yaitu munculnya atau diakuinya budaya-budaya yang termarginalkan tersebut. Ini yang membedakan dengan *Frankfurt School* yang melawan dominasi untuk merebut kekuasaan dalam masyarakat. Ruang lingkup kajian budaya antara lain ras, gender, dan usia. Kajian budaya diakui sebagai bidang studi secara resmi, ditandai dengan munculnya *the Center for Contemporary Cultural Studies* di Birmingham, Inggris tahun 1960-an. Kajian budaya juga dipahami sebagai proyek interdisipliner yang berorientasi praksis emansipatoris (Kumbara, 2018).

A. Teori Kritis Karl Marx

Karl Heinrich Marx atau biasa disebut Karl Marx adalah seorang filsuf yang lahir pada tanggal 5 Mei 1818 di Kota Trier, Provinsi Rhine, Prussia, Jerman. Buah pikirannya mengubah wajah dunia selama hampir sepanjang abad ke-20. Marx adalah salah satu dari sembilan anak dari pasangan Heinrich dan Henriette Marx. Ayahnya merupakan seorang pengacara sukses yang menghormati Khan dan Voltaire, bahkan ia merupakan seorang aktivis bergairah untuk reformasi Prusia. Meskipun kedua orang tuanya adalah Yahudi dengan keturunan rabi, ayah Karl menjadi Kristen pada tahun 1816 pada usia 36 tahun. Karl Marx merupakan seorang filsuf, jurnalis, sejarawan, dan ekonom. Marx menjadi seorang radikal sejak memasuki dunia perkuliahan pada tahun 1835. Sejak saat itu, ia mulai menjelajahi teori sosial politik di universitas dan menjadi pengikut pandangan Hegel pada usianya yang masih muda. Beliau merupakan satu dari tiga intelektual bersama Charles Darwin dan Sigmund Freud pada abad ke-19 yang telah mengubah cara pandang dunia dengan ide mereka yang revolusioner tentang perilaku manusia dan masyarakat. Pada saat menjadi wartawan di beberapa penerbitan, Karl Marx juga banyak menulis tentang ketimpangan sosial yang mengakitkannya

diusir dari Jerman dan Prancis. Marx diasingkan dari masyarakat Jerman karena pandangan politiknya yang revolusioner. Pertama, ia terpaksa hijrah ke Kota Paris, Prancis, kemudian ke Belgia, dan terakhir di Kota London, Inggris. Di London, Marx bisa menancapkan eksistensi pemikirannya dan juga menghabiskan sisa hidupnya hingga 18 Maret 1883.

1. Latar Belakang Pemikiran Karl Marx

Karl Marx mengambil sudut pandang tentang konflik dan perjuangan. Menurutnya, kemajuan peradaban sosial itu tidak dicapai dalam perubahan yang damai, bukan pula *incremental*, tetapi *progress* akan dicapai dalam bentuk benturan-benturan sosial dan perjuangan untuk melawan kemapanan. Benturan itu terjadi berdasarkan akses individu pada alat-alat produksi. Berikut adalah lima dasar pemikiran Marx yang akhirnya menjadi fundamental dari sebuah gerakan-gerakan revolusioner.

1) Materialisme

Marx menjadikan materialisme sebagai dasar pijakan dari pemikirannya. Dia mengartikan bahwa selama ini masalah-masalah yang terjadi di dunia ini adalah sebuah pergolakan dari perebutan-perebutan materi yang dalam hal ini adalah ekonomi. Dalam pembahasannya, dia menjelaskan bahwa materi atau ekonomi merupakan masalah utama dari permasalahan manusia

2) Dialektika

Pemikiran Marx tentang dialektika merupakan pemikiran yang terinspirasi dari pemikiran Hegel. Hegel merupakan salah satu filsuf Jerman yang membuat konsepsi tentang dialektika itu sendiri. Dia menjelaskan bahwa sesuatu yang ada di dunia ini terdiri dari yang bernama tesis dan antitesis. Tesis dan antitesis ini selalu berbenturan satu sama lain yang akhirnya membentuk sintesis. Sintesis ini lama-kelamaan akan berubah menjadi tesis yang selanjutnya akan muncul lagi antitesis. Begitulah proses berulang seterusnya sampai ada suatu bentuk yang sempurna.

Akan tetapi, perbedaan dasar dari dialektika Hegel dengan dialektika Marx adalah Hegel merupakan dialektika idealis yang hanya ada pada tataran ide seseorang yang sangat abstrak. Namun, dialektika Marx merupakan dialektika materialisme yang dapat diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Oleh sebab itu, Marx membagi struktur dan sistem masyarakat menjadi dua, yaitu kelas borjuis dan proletar. Konteks pembentukan kedua kelas tersebut pada waktu itu adalah ketika masa industri meledak atau yang lebih dikenal dengan revolusi industri.

Marx melihat bahwa kelas borjuis selalu mengeksploitasi kaum proletar. Oleh sebab itu, kaum proletar harus berjuang dan dapat memenangi “pertempuran” dan akhirnya menjadi penguasa menggantikan kaum borjuis. Apabila kaum proletar menang, kesejahteraan akan tercapai dan akan terbentuk masyarakat tanpa kelas (masyarakat komunis). Pemikirannya ditulis di dalam bukunya yang berjudul *Manifesto Communist*. Masyarakat komunis yang dia maksud adalah masyarakat yang egaliter dan tidak terkastakan sehingga diharapkan pada akhirnya dapat menciptakan kesejahteraan. Pemikiran dialektikanya memunculkan istilah perjuangan kelas (*class struggle*).

3) Historis

Pemikiran Marx merupakan pemikiran yang bersesuaian dengan konteks sosial masyarakat dan berkaca terhadap sejarah. Ia mengonsepsikan pemikiran berdasarkan konteks sosial masyarakat dengan perspektif historis. Dari perspektif historis ini, Marx mendapatkan kesimpulan bahwa perjuangan manusia merupakan perjuangan materi atau ekonomi.

4) Basis dan Suprastruktur

Pemikiran Marx merupakan pemikiran yang struktural-hierarkis. Pemikiran yang berdasarkan pada sebuah struktur sosial. Marx membagi pemikiran menjadi dua, yaitu basis dan suprastruktur. Basis merupakan dasar yang fundamental bagi suprastruktur. Basis menurut Marx adalah ekonomi dan suprastruktur adalah ideologi, politik, agama, budaya, hukum, dan sosial. Marx berpendapat

bahwa ekonomi adalah dasar dari subsistem-subsistem yang ada. Ekonomi menjadi dasar dari apa yang akan terbentuk atau terlihat dalam subsistem politik, subsistem budaya, subsistem hukum, dan subsistem sosial. Pemikiran Marx tersebut kemudian dipandang sebagai determinisme ekonomi.

5) Sosialisme ilmiah (*scientific socialism*)

Sosialisme merupakan sebuah pemikiran yang sudah ada sebelum Marx. Sosialisme ini adalah sosialisme utopis. Pemikiran sosialisme utopis ini dikemukakan oleh Thomas Moore dan Robert Owen. Banyak referensi yang mengatakan pemikiran sosialisme utopis ini muncul sejak tulisan Thomas Moore yang berjudul *Utopia*. Pada dasarnya, pemikiran ini lebih menekankan kepada rasa iba seorang Thomas Moore, Robert Owen, dan humanis-humanis Inggris lainnya terhadap permasalahan sosial yang terjadi akibat dari revolusi industri. Akan tetapi, pemikiran ini tidak memberikan metode dan acuan untuk melakukan perubahan sosial sehingga pemikiran ini dinamai sosialisme utopis.

Sebagai determinisme ekonomi, pemikiran Karl Marx mengandaikan struktur masyarakat terdiri dari dua dan hanya ada dua struktur. Pertama, basis (*base*) merupakan sumber ekonomi atau cara berproduksi dan yang kedua adalah superstruktur, yaitu kesadaran masyarakat yang termanifestasikan dalam ideologi, politik, agama, kebudayaan, dan lain-lain. Menurut Marx, basis menentukan superstruktur dan tidak sebaliknya sehingga untuk melakukan perubahan dalam masyarakat, cara berproduksi merupakan hal yang harus diubah.

Karl Max dan generasinya menganggap Hegel sebagai orang terakhir dalam tradisi besar pemikiran filosofi yang mampu “mengamankan” pengetahuan tentang manusia dan sejarah. Namun, karena terdapat beberapa hal, pemikiran Marx mampu menggantikan filsafat teoretis Hegel. Menurut Marx, hal ini terjadi karena Marx menjadikan masyarakat dalam mewujudkan idealitasnya. Dengan menjadikan nalar sebagai sesuatu yang “sosial dan menyejarah”, skeptisisme historis akan muncul untuk merelatifkan klaim-klaim

filosofis tentang norma dan nalar menjadi ragam sejarah dan budaya norma-norma kehidupan. Hal ini dapat diartikan sebagai teori yang menggunakan metode reflektif dengan melakukan kritik secara terus-menerus terhadap tatanan atau institusi sosial, politik, atau ekonomi yang ada. Teori kritis menolak skeptisisme dengan tetap mengaitkan antara nalar dan kehidupan sosial. Dengan demikian, teori kritis menghubungkan ilmu-ilmu sosial yang bersifat empiris dan interpretatif dengan klaim-klaim normatif tentang kebenaran, moralitas, dan keadilan yang secara tradisional merupakan bahasa filsafat dengan tetap mempertahankan penekanan terhadap normativitas dalam tradisi filsafat.

Karl Marx beserta teman dekatnya, Friedrich Engles (1820–1895), menulis sebuah buku, *Das Kapital* yang berisi kurang lebih tentang bagaimana ekonomi sosial atau komunis diorganisasikan. Kemudian, disusul buku *The Communist Manifesto* (1848) yang berisikan daftar singkat karakter alamiah komunis, yaitu suprastruktur yang berfungsi untuk menjaga relasi produksi yang dipengaruhi oleh faktor historis (seni, sastra, musik, filsafat, hukum, agama, dan bentuk budaya lain yang diterima oleh masyarakat). Adapun prinsip-prinsip komunis modern dalam bukunya adalah sebagai berikut:

- 1) penghapusan kekayaan tanah dan penerapan sewa tanah bagi tujuan-tujuan publik,
- 2) pemberlakuan pajak pendapatan (*tax income*) yang bertingkat,
- 3) penghapusan seluruh hak-hak warisan,
- 4) penarikan kekayaan seluruh emigran dan para penjahat atau pemberontak,
- 5) sentralisasi kredit pada negara melalui bank nasional dengan modal negara dan monopoli yang bersifat eksklusif,
- 6) sentralisasi alat-alat komunikasi dan transportasi di tangan negara, dan
- 7) perluasan pabrik dan alat-alat produksi yang dimiliki oleh negara, menggarap tanah, dan meningkatkan guna tanah yang sesuai dengan perencanaan umum.

2. Analisis Karl Marx tentang Kapitalisme

Karl Marx percaya bahwa dalam kapitalisme terjadi keterasingan (alienasi) manusia dari diri sendiri. Kekayaan pribadi dan pasar menurutnya tidak memberikan nilai dan arti pada semua yang mereka rasakan sehingga mengasingkan manusia, yaitu manusia dari diri mereka sendiri. Hasil keberadaan pasar, khususnya pasar tenaga kerja, menjauhkan kemampuan manusia untuk memperoleh kebahagiaan sejati karena dia menjauhkan cinta dan persahabatan. Ia berpendapat bahwa ekonomi klasik menerima pasar tanpa memperhatikan kekayaan pribadi dan keberadaan pasar berpengaruh pada manusia. Dengan demikian, hal ini sangat penting untuk mengetahui hubungan antara kekayaan pribadi, ketamakan, pemisahan buruh, modal, dan kekayaan tanah, antara pertukaran dengan kompetisi, nilai dan devaluasi manusia, monopoli, serta kompetisi. Fokus kritiknya terhadap ekonomi klasik adalah tidak mempertimbangkan kekuatan pekerja pabrik, khususnya dalam perusahaan tekstil yang mempekerjakan buruh perempuan dan anak-anak. Marx mengungkapkan bahwa kapitalisme yang telah memisahkan buruh produksi akan meruntuhkan hubungan produksi. Marx mengadopsi pandangan Feuerbach tentang konflik kelas dan membuat konsep yang lebih modern tentang ide.

Teori Marx langsung memperlihatkan soal revolusi dan menjadi pengkritik yang pedas bagi kapitalisme. Karl Marx adalah salah satu penentang ekonomi kapitalis yang muncul akibat dari kondisi sosial yang tidak diinginkan dan sebagai pertentangan pada kapitalisme menjadi lebih nyata dari waktu ke waktu. Kritik Karl Marx ini tertuang pada hukum tentang kapitalisme yang berisi tentang beberapa hal berikut.

1) Surplus pengangguran

Karl Marx berpendapat bahwa selalu terjadi kelebihan penawaran tenaga kerja yang berdampak pada penekanan tingkat upah sehingga menjadi surplus *value* dan keuntungan tetap bernilai positif. Marx melihat ada dua faktor penyebab terjadinya surplus tenaga kerja ini. Pertama, *direct recruitment* yang terjadi akibat penggantian tenaga

kerja manusia oleh mesin-mesin produksi. Kedua, *indirect recruitment* yang terjadi akibat ada anggota baru tenaga kerja yang memasuki pasar tenaga kerja.

2) Penurunan tingkat keuntungan

Menurut Karl Marx, ada pengaruh kuat dari para kapitalis untuk menghimpun modal. Penghimpunan modal ini berarti bahwa akan ada lebih banyak variabel modal yang digunakan untuk menambah tenaga kerja sehingga akan menaikkan upah dan mengurangi tingkat pengangguran. Tingkat surplus *value* akan mengalami penurunan sebagai akibat dari kenaikan upah dan begitu juga tingkat laba mengalami penurunan. Para kapitalis bereaksi dengan mengganti tenaga kerja manusia dengan mesin dan menambah *organic composition of capital*. Jika tingkat surplus *value* dipertahankan untuk tidak berubah, kenaikan pada *organic composition of capital* akan mendorong tingkat keuntungan pada level yang lebih rendah.

3) Krisis bisnis

Pada konteks krisis bisnis (depresi), Karl Marx berpendapat bahwa ada perubahan orientasi atau tujuan proses produksi dari tujuan nilai guna pada zaman ekonomi barter berubah menjadi tujuan nilai tukar. Sementara itu, keuntungan yang berlangsung di bawah kapitalisme menyebabkan terjadinya fluktuasi ekonomi. Pada ekonomi barter, produsen hanya menghasilkan barang untuk dikonsumsi sendiri atau ditukar dengan komoditas yang lain sehingga pada saat ekonomi barter ini tidak pernah terjadi produksi berlebih. Namun, ketika tujuan produksi berubah menjadi nilai tukar dan keuntungan, hal tersebut menyebabkan produksi berlebih pada suatu perekonomian yang mungkin akan terjadi. Produksi berlebih itu akan berdampak pada penurunan tingkat keuntungan. Perubahan tingkat keuntungan tersebut akan berdampak pada pengeluaran untuk investasi. *Volatility* dari pengeluaran investasi inilah yang menurut pendapat Karl Mark merupakan penyebab umum dari fluktuasi pada keseluruhan aktivitas ekonomi.

4) Nilai profit dan krisis bisnis jatuh

Karl Marx mengatakan bahwa faktor yang menyebabkan fluktuasi dalam aktivitas adalah jatuhnya nilai profit, faktor teknologi baru yang tidak sama, dan tidak proporsionalnya pengembangan dalam suatu sektor ekonomi yang nantinya dapat menyebabkan penurunan level kegiatan ekonomi. Fluktuasi, menurutnya, terjadi dalam suatu sistem karena pada dasarnya kebanyakan dari aktivitas kapitalis cenderung ingin mencari jumlah profit sebanyak mungkin.

5) Konsentrasi modal

Meskipun model Karl Marx memberi asumsi mengenai keberadaan pasar persaingan sempurna dengan jumlah yang besar untuk perusahaan-perusahaan kecil dalam setiap industri, persaingan ketat menyebabkan jatuhnya industri-industri kecil sehingga akan mengurangi persaingan. Untuk mengurangi persaingan, salah satunya adalah memberlakukan pemusatan modal. Pemusatan modal ini terjadi melalui sebuah redistribusi pada modal.

6). Bertambahnya kesengsaraan kaum proletar

Kontradiksi kapitalisme menurut Marx menyebabkan kenaikan tingkat kesengsaraan pada kaum proletar. Bertambahnya kesengsaraan secara absolut menunjukkan pendapatan dari masyarakat secara global menurun dalam sistem kapitalis dan juga menunjukkan bahwa bagian pendapatan nasional mereka menurun di kemudian hari. Hingga pada akhirnya, Marx berasumsi secara konsisten bahwa hal yang harus dilakukan untuk menghilangkan kesengsaraan adalah lebih memperhatikan kualitas hidup mereka.

B. Teori Kritis Theodor Adorno

Adorno adalah seorang sosiolog, filsuf, musikolog, dan komposer berkebangsaan Jerman abad ke-20. Adorno terlahir di Frankfurt tahun 1903 dengan nama Theodor Wiesengrund. Adorno adalah nama gadis istrinya yang ia adopsi pada tahun 1930-an untuk perlindungan diri karena ia punya darah Yahudi. Pada tahun 1920-an dalam usianya yang masih belia (15 tahunan) Theodor Adorno telah memantapkan

diri sebagai pemikir yang berbakat dan berkontribusi penting dalam pemikiran Teori Kritis Mazhab Frankfurt. Adorno menyelesaikan pendidikan di tingkat gimnasium di bawah bimbingan Siegfried Kracauer. Adorno muda sudah fasih atas filsafat Barat, yakni Hegel, Marx, dan khususnya, Kant. Selain itu, ia juga fasih atas karya teoretikus kontemporer semacam Georg Lukacs, Ernst Bloch, dan Max Weber. Adorno melanjutkan studinya ke tingkat universitas di Universitas Frankfurt untuk menguasai bidang sosiologi, filsafat, dan musik. Adorno lulus dengan tesis “Transendensi Material dan Neomatik dalam Fenomenologi Husserl.”

Adorno merupakan salah satu tokoh terkemuka yang pertama dari Mazhab Frankfurt yang melakukan penyatuan antardisiplin atas kesadarannya sendiri dan sebagai praktisi radikal teori kritis. Kini, tulisannya mencapai jilid ke-23 yang mencakup berbagai topik. Beberapa karya Adorno adalah *Negative Dialectics* (1973), *Asthetische Theorie*, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life* (2005), *Aesthetic Theory* (1984), *Dialectic of Enlightenment* bersama Max Horkheimer.

Pemunculan pemikiran teoretikus Jerman, seperti Horkheimer, Adorno, Marcuse, dan Eric Fromm yang tergabung ke dalam Mazhab Frankfurt (IFS) era awal adalah perasaan bersama tentang kekecewaan mereka; tidak hanya kecewa terhadap “enlightenment”, perkembangan masyarakat kapitalis, tetapi juga pada ortodoksi Marxis kala itu. Selain itu, dalam perhitungan, kelompok IFS adalah bentuk gagal dari sosialisme yang direpresentasikan dalam sosialisme (komunisme) Rusia era Stalin yang menampakkan wajah kebangkitan fasisme dan otoriterisme yang justru bertentangan dengan Marxis-ortodoks.

Adorno dalam pemikiran Teori Kritis keberatan terhadap ide “*enlightenment*” sebagai kemajuan, keberatan terhadap filsafat sistematis, dan meragukan apakah pemikiran yang objektif (positivistik) sebenarnya dapat transparan. Hal ini beranjak dari keberatannya terhadap model berpikir metodologis positivistik dan totalitarianisme. Menurut Adorno, filsafat sistematis dan pemikiran metodologis positivistik memiliki kecenderungan untuk sampai pada kesimpulan yang hanya mengonfirmasi asumsi yang terkandung dalam premis-premisnya.

Pemikiran filsafat Adorno adalah pemikir anti-Hegel sekaligus sepenuhnya Hegelian. Dia tidak setuju terhadap posisi filosofis Hegel yang bercorak totalitarianisme. Adorno meyakini bahwa pemikiran konseptual muncul dari kebutuhan bertahan hidup atau beradaptasi dengan lingkungan. Oleh karena itu, ia selalu membawa benih-benih dominasi di dalamnya. Dalam sistem pemikiran Hegel, dominasi pada wilayah materi tercermin pada tataran konsep. Totalitarianisme menjadi sistem pemikiran paralel dengan totalitarianisme dan totalitarianisme dalam industri kebudayaan. Oleh sebab itu, Adorno menolak sistem Hegelian dan pemikiran sistematis secara umum, bahkan terhadap kecenderungan apa pun yang berbentuk sintesis final. Ia menekankan bahwa hak bagi setiap individu tidak sama.

Melalui kerjasama riset IFS, Max Horkheimer dan Adorno menetapkan program untuk lembaga yang bertujuan melakukan reinterpretasi radikal atas hubungan antara filsafat dengan praktik, ilmu sosial dengan ilmu alam, manusia dengan alam. Hal tersebut diharapkan akan bergabung menjadi program riset sosial yang melandasi kemungkinan transformasi masyarakat secara radikal. Tugas Teori Kritis dalam pandangan IFS, khususnya Horkheimer, adalah sebagian besar untuk mengungkap dan mendorong potensi-potensi laten dalam masyarakat yang dapat lebih jauh ke tujuan transformasi radikal tersebut. Selain itu, Teori kritis bertugas untuk melakukan kritik terhadap teori tradisional, yaitu suatu bentuk teori yang diasosiasikan dengan positivisme ilmiah dan bentuk-bentuk ilmu sosial yang mencoba meniru objektivitas ilmu alam. Meski demikian, menurut Horkheimer, kegiatan ilmiah itu sendiri adalah bagian dari tatanan sosial dan sistem kapitalisme seperti yang terwujud dalam, khususnya, hubungan antara ilmu pengetahuan, teknologi, dan produksi (Horkheimer & Adorno, 1972, 242).

Kolaborasi mereka—yang awalnya terjadi di New York dan kemudian di California—menghasilkan karya seminal filsafat abad kedua puluh, *Dialectic of Enlightenment* (Adorno & Horkheimer, 1977). Karya tersebut merupakan reaksi langsung terhadap kebangkitan

fasisme dan penolakan terhadap potensi revolusioner proletariat sebagai motor perubahan sosial. Penerbitan buku pada 1947, *Dialectic of Enlightenment* (yang pertama kali muncul dengan judul *Philosophical Fragment* pada tahun 1944) menempatkan perkembangan ini dalam narasi transhistoris yang berjalan dari era Yunani Kuno hingga abad ke-20. Isinya adalah argumen kuat yang menyebut bahwa keseluruhan sejarah filsafat Barat membalikkan asumsi kemajuan manusia selama berabad-abad dan prosesnya menentang secara radikal asumsi-asumsi Teori Kritis sebelumnya (Peoples, 2010, 15).

Buku berjudul “*Dialectic of Enlightenment*”, karya Adorno bersama Max Horkheimer diawali dengan pertanyaan, “Mengapa umat manusia bukannya memasuki kondisi manusiawi yang sejati, justru tenggelam dalam barbarisme baru?” Pertanyaan ini diajukan berkenaan dengan hubungan antara manusia dengan lingkungan yang makin tidak seimbang dan negatif. Adorno menjelaskan bahwa modernitas membentuk manusia menjadi rakus untuk mengambil sumber daya alam dengan teknologinya. Kondisi ini dinamakan Adorno sebagai “negativitas total”. Kondisi ini mencerminkan bahwa alam menguasai manusia. Akibat dari “negativitas total” adalah kerusakan lingkungan yang harus ditanggung oleh manusia. Berdasarkan realitas ini, Adorno menyarankan agar manusia meninggalkan sifat ketamakannya.

Sebagai eksponen Teori Kritis Mazhab Frankfurt, fokus utama analisis Adorno dan Horkheimer adalah “*enlightenment*”, tetapi berbeda dengan penggunaan konsep *enlightenment* secara umum. Bagi Adorno dan Horkheimer, *enlightenment* memiliki makna yang sangat spesifik. Artinya, hanya terdapat pada sebagian terkait pada para pemikir, seperti Descartes dan Kant. Secara konvensional, dalam menghitung ulang pemikiran politik Barat, *enlightenment* lebih merujuk pada periode sejarah abad ke-18 serta pada kemajuan dalam pengetahuan dan pemikiran rasional yang menghalau takhayul kuno. Meski demikian, Adorno dan Horkheimer justru berusaha mengajukan “dua tesis” yang tampaknya sama sekali keluar dari penafsiran konvensional bahwa “mitos adalah sudah menjadi

pencerahan dan pencerahan kembali ke asalnya, yakni ke mitologi” (Adorno & Horkheimer, 1977, xvii).

Inti dari analisis Adorno dan Horkheimer tersebut adalah konsepsi tentang perjuangan dan adaptasi manusia dengan alam. Manusia telah secara terus-menerus terlibat dalam upaya melindungi diri dari kekuatan elemental alam dan dalam prosesnya telah mendasarkan eksistensi mereka pada percobaan dominasi terhadap alam. Sebagai akibatnya, pencapaian pengetahuan telah diprioritaskan sebagai dasar untuk pertahanan diri. Maka dari itu, proses *enlightenment* sudah bisa dilacak dari masa Yunani Kuno hingga Yahudi Kuno ketika manusia pada saat itu masih berjuang melawan kekuatan-kekuatan elemental mistis. Sebagai penafsiran, “mitos adalah sudah menjadi pencerahan” diartikan bahwa mitos sudah berusaha diklasifikasikan dan dikategorikan, yaitu telah memiliki “isi kognitif”, seperti yang diilustrasikan Adorno dan Horkheimer (1977, 43–80) dalam analisis mereka tentang *Odyssey*.

Pada analisis yang lain, Adorno dan Horkheimer juga terlibat dalam upaya kritik budaya untuk menunjukkan bahwa “pencerahan kembali ke asal-usul, yakni ke mitologi”. Modernitas yang menghargai hak-hak istimewa pada kemajuan teknologi dan rasionalitas sekuler sering menggabungkan ingatan terhadap cita-cita mitos dan transendental. Ideologi Nazi, misalnya, menggabungkan elemen-elemen modern (teknologi canggih dan industrialisasi) dengan elemen-elemen kuno dan mitologi kejayaan bangsa Arya masa lalu. Adorno dan Horkheimer berpendapat lebih umum bahwa instrumen modernitas yang konon bebas-nilai (seperti ilmu pengetahuan dan teknologi modern) sebenarnya secara rutin sudah terkait dengan sistem ideologi dan hal tersebut merupakan karakter modernitas meski terdapat pretensi yang bertentangan (Peoples, 2010, 16).

Adorno dan Horkheimer melihat fenomena-fenomena modernitas sebagai suatu kesempatan bagi korporat untuk melakukan hal-hal yang bersifat pragmatis dan mengabaikan kepentingan masyarakat. Selain itu, modernitas juga turut berkontribusi dalam mengikis nalar kritis dan membunuh kreativitas manusia secara perlahan dan

sistematis. Modernitas dapat dikatakan sebagai sesuatu yang sistematis karena ada sebuah “industri budaya” yang dioperasikan oleh segelintir pemilik modal yang berkuasa.

Menurutnya, hal yang mendasari teori musik pop adalah standardisasi dan individualisme semu. Hollywood, misalnya dalam industri budaya, menggabungkan teknologi dan teknik-teknik film modern dengan romantisme dengan sekadar mengganti yang irasional dengan apa yang Adorno dan Horkheimer pandang sebagai pelarian kekanak-kanakan. Namun, produksi tersebut tetap berpengaruh dalam menciptakan audiens massal yang patuh dan pasif. Budaya yang pernah bisa memungkinkan adanya unsur kebebasan dan kreativitas individu—melalui difusi massa film dan radio—telah menjadi “industri budaya” lengkap dengan “kultus selebritis” (bintang-bintang film) yang memiliki mekanisme *social built-in* untuk menurunkan derajat setiap orang yang menghambat dalam cara apa pun (Adorno & Horkheimer, 1977, 236).

Pengetahuan tentang dunia alam dan dunia sosial serta teknologi dan teknik yang dikembangkan dari situ lebih digunakan untuk mengontrol dan mengeksploitasi—bukan membebaskan—manusia, seperti yang terwujud dalam sistem produksi kapitalis. Teknologi pada gilirannya mendorong kecenderungan untuk lebih memperlakukan manusia sebagai sarana (dan dengan demikian menjadi suatu komoditas) daripada sebagai tujuan. Hal ini merupakan inti dari *instrumental reason* yang telah menjadi bentuk dominan dari rasionalitas. Selain terkait kisah kemajuan manusia, *enlightenment* juga merupakan proses dominasi, yaitu dominasi eksternal alam oleh manusia, dominasi internal kondisi manusia itu sendiri, dan dominasi beberapa manusia terhadap manusia lain (Peoples, 2010, 17). “Runtuhnya manusia dan kemanusiaan” tidak terpisahkan dari perkembangan sosial bahwa rasionalisasi, produksi massal, dan simbol lain yang sering diasumsikan sebagai kemajuan yang justru mengarah pada barbarisme.

Pada beberapa hal dalam *Dialectic of Enlightenment*, Adorno dan Horkheimer tetap konsisten dengan mendukung pemikiran Teori Kritis. Namun, dalam hal analisis kemajuan manusia, mereka tampaknya

pesimis sekalipun masih ada unsur *immanent critique*. Penalaran, yang dipandang sebagai alat Pencerahan, digunakan untuk mengkritik *enlightenment* itu sendiri dan menggambarkan, “kemerdekaan sosial tidak bisa dipisahkan dari pikiran yang tercerahkan”, tetapi *enlightenment* itu secara bersamaan juga berisi “benih” bagi pembalikan diri sendiri yang dominatif (Adorno & Horkheimer, 1977, xviii). Kritik terhadap *enlightenment* yang diberikan tersebut dimaksudkan untuk membuka jalan bagi gagasan positif tentang Pencerahan yang akan melepaskan diri (manusia) dari jeratan dominasi buta.

Adapun inti dari pemikiran Adorno dalam *Negative Dialectics* dan bersama Horkheimer dalam *Dialectic of Enlightenment* adalah dia tidak menyangkal teori-teori tradisional banyak membawa manfaat, akan tetapi kelemahannya ialah mereka memisahkan begitu saja antara ilmu pengetahuan dan aksi. Teori-teori tradisional lebih mementingkan prinsip-prinsip (metodologi) dan filsafat matematis. Meski demikian, menurut Adorno dan Horkheimer, apa yang dianggap para ilmuwan sebagai hakikat objektif dari ilmu pengetahuan merupakan hasil suatu keadaan masyarakat tertentu. Mereka sering memisahkan ilmu pengetahuan dengan politik karena dianggap sebagai suatu bidang yang berbeda. Hal ini merupakan bentuk pasif keikutsertaan ilmu pengetahuan dalam membiarkan *status quo* keadaan masyarakat dan oleh karena hal tersebut, ilmu pengetahuan sering tidak menjawab kebutuhan masyarakat. Jadi, ide pokok di balik Mazhab Frankfurt ialah persoalan integratif antara ilmu pengetahuan dan problem sosial. Menurut IFS, “nilai” bukan wilayah terpisah di luar ilmu pengetahuan sehingga tujuan teori kritis adalah emansipasi, yaitu membebaskan manusia terutama dari situasi atau relasi yang memperbudak. Bagi Adorno, tujuan tersebut merupakan peran para teoretikus sebagai subjek kesadaran kritis yang menggerakkan perubahan sosial masyarakat.

C. Teori Kritis Jurgen Habermas

Jurgen Habermas dilahirkan pada 18 Juni 1929 di Dusseldorf. Ia dibesarkan di lingkungan Protestan. Kakeknya adalah direktur seminari di Gummersbach. Habermas belajar di Universitas Gottingen dan Zurich, meraih gelar doktor di bidang filsafat dari Universitas Bonn pada tahun 1954 dengan disertasi berjudul *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (yang absolut dan sejarah: tentang kontradiksi dalam pemikiran Schelling). Pada tahun 1956, Habermas belajar filsafat dan sosiologi di bawah bimbingan teoretikus kritis, Max Horkheimer dan Theodor Adorno, di Institut Penelitian Sosial Frankfurt. Dalam *Dialectic of Enlightenment* yang diterbitkan pada tahun 1947, Adorno dan Horkheimer menyatakan bahwa usaha untuk mencapai nalar Pencerahan dan kebebasan ternyata berdampak pada kemunculan bentuk baru irasionalitas dan represi. Pasca-Perang Dunia II, Adorno mengembangkan cara berpikir yang disebut dialektika negatif yang menolak segala bentuk pemikiran afirmatif tentang etika dan politik. Habermas adalah salah seorang tokoh filsafat kritis. Ciri khas dari filsafat kritisnya adalah selalu berkaitan erat dengan kritik terhadap hubungan-hubungan sosial yang nyata. Pemikiran kritis merefleksikan masyarakat serta diri sendiri dalam konteks dialektika struktur-struktur penindasan dan emansipasi. Filsafat ini tidak mengisolasi diri dalam menara gading teori murni. Pemikiran kritis merasa bahwa diri bertanggung jawab terhadap keadaan sosial yang nyata.

Aliran pemikiran kritis ini mulai berkembang sekitar tahun 1920-an. Salah satu aliran dalam pemikiran kritis adalah teori kritis masyarakat. Teori kritis ini dikembangkan sejak tahun 1930-an oleh tokoh-tokoh yang semula bekerja di Institut für Sozialforschung, Universitas Frankfurt. Mereka adalah Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse dan anggota-anggota lain. Kelompok ini kemudian dikenal dengan sebutan Mazhab Frankfurt Pertama. Jurgen Habermas adalah pewaris dan pembaru teori kritis. Meskipun tidak lagi dapat dikatakan termasuk Mazhab Frankfurt, arah penelitian Habermas justru membuat subur gaya pemikiran Frankfurt bagi

filsafat dan ilmu-ilmu sosial secara umum. Uraian singkat ini akan mencoba menelusuri perkembangan pemikirannya.

1. Pemikiran dan Konsepsi Teori Kritis Jurgen Habermas

Pemikiran Habermas berbicara tentang pengembangan konsep nalar yang lebih komprehensif, yakni nalar yang tidak tereduksi pada instrumen teknis dari subjek individu, dalam pengertian modern, yang kemudian memungkinkan terbentuknya masyarakat emansipatif dan rasional. Usaha ini melahirkan tesis tentang keterkaitan antara pengetahuan dan kepentingan manusia. Terkait hal ini, Habermas memberikan postulat keberadaan tiga kepentingan manusia yang berakar, yaitu teknis (*technical*), praktis (*practical*), dan emansipatoris (*emancipatory*). Secara berurutan, pengertian tiga kepentingan ini adalah kepentingan yang membentuk pengetahuan dalam kontrol teknis terhadap alam, dalam memahami orang lain, dan membebaskan diri dari struktur-struktur dominasi. Dunia modern Barat menyaksikan bahwa keinginan menguasai alam berubah menjadi hasrat mendominasi manusia lain. Untuk memperbaiki penyimpangan ini, Habermas menekankan rasionalitas yang inheren dalam kepentingan praktis dan emansipatoris. Ia menegaskan bahwa dasar rasional untuk kehidupan bersama hanya dapat diraih ketika hubungan sosial diatur menurut prinsip bahwa validitas konsekuensi tergantung kesepakatan yang dicapai dalam komunikasi yang bebas dari dominasi atau tindakan komunikatif.

Jurgen Habermas, murid terkenal Theodor W. Adorno, memperbarui teori kritis secara fundamental. Pokok-pokok pembaruannya adalah sebagai berikut.

- 1) Ajaran Marx menganggap bahwa seluruh kehidupan adalah ekonomi dan bekerja adalah aktivitas pokok manusia, tetapi menurut Habermas, pekerjaan hanya merupakan salah satu tindakan dasar manusia.
- 2) Di samping pekerjaan, masih terdapat tindakan yang sama-sama mendasar, yaitu interaksi atau komunikasi antarmanusia.

Dalam konteks kedua ini, kemudian nama Jurgen Habermas menjadi sangat terkenal di kalangan komunitas akademisi. Menurut Habermas, penindasan tidak dapat bersifat total, tetapi masih ada tempat bagi manusia untuk dapat mengalami ide kebebasan sehingga selalu masih ada tempat berpijak untuk menentang penindasan. Tempat tersebut adalah komunikasi. Temuan Habermas adalah bahwa komunikasi merupakan “tempat ide kebebasan”, yakni Habermas memperlihatkan bahwa komunikasi tidak mungkin berjalan tanpa adanya kebebasan. Kita dapat saja dipaksa atau didesak untuk mengatakan ini atau itu, tetapi kita tak pernah dapat dipaksa untuk mengerti. Menangkap maksud orang lain pun tak pernah dapat dipaksakan, begitu pula orang tak dapat dipaksa menyadari suatu kebenaran untuk menyetujui suatu pendapat dalam hati atau untuk mencintai seseorang. Dalam praktik pengalaman, komunikasi sudah tertanam pengalaman kebebasan.

Konsepsi Habermas tentang teori kritis mengalami kristalisasi pada tahun 60-an dalam karyanya tentang filsafat ilmu sosial. Karya sukses Habermas, yakni *The Logic of the Social Sciences* (Logika Ilmu Sosial), *Theory and Practice* (Teori dan Praktik) dan *Knowledge and Human Interests* (Pengetahuan dan Kepentingan Manusia), meninjau kembali usaha menyelamatkan janji-janji kognitif modernitas melalui penyelamatan kritis, refleksi, pemikiran cara aktivis yang menggabungkan konstruksi teoretis dengan analisis empiris, refleksi diri dan kritik dengan teori konstruksi, serta teori dengan praktik (Best, & Kellner 2003, 250). Habermas mengkritik positivisme dan konservatisme dalam ilmu-ilmu sosial dengan mengatakan bahwa paradigma positivistik sesuai untuk ilmu-ilmu alam yang tujuan akhirnya adalah mengontrol alam. Namun sebaliknya, ilmu budaya (*cultural sciences*), seperti sejarah dan antropologi, lebih sesuai didekati secara interpretatif. Akan tetapi, ketika berbicara tentang ilmu-ilmu sosial, Habermas meyakini bahwa kepentingan teknis seperti dalam ilmu alam dan kepentingan praktis seperti dalam ilmu budaya seharusnya berada di bawah kepentingan emansipatoris. Dengan demikian, hal yang harus dilakukan ilmuwan sosial antara lain adalah sebagai berikut:

- 1) memahami situasi subjektif yang terdistorsi secara ideologis dari individu atau kelompok;
- 2) memahami kekuatan-kekuatan yang menyebabkan situasi tersebut; dan
- 3) menunjukkan bahwa kekuatan-kekuatan ini bisa diatasi melalui kesadaran individu atau kelompok yang beroperasi terkait kekuatan-kekuatan ini.

Habermas melukiskan teori kritis sebagai suatu metodologi yang berdiri di dalam ketegangan dialektis antara filsafat dan ilmu pengetahuan (sosiologi). Dalam ketegangan itulah dimaksudkan bahwa teori kritis tidak berhenti pada fakta objektif, seperti yang dianut teori-teori positivisme. Teori kritis hendak menembus realitas sebagai fakta sosiologis untuk menemukan kondisi-kondisi yang bersifat transendental yang melampaui data empiris. Berangkat dari kutub ilmu pengetahuan, yang dimaksud adalah bahwa teori kritis juga bersifat historis dan tidak meninggalkan data yang diberikan oleh pengalaman kontekstual. Dengan demikian, teori kritis tidak hendak jatuh pada metafisika yang melayang-layang. Teori kritis merupakan dialektika antara pengetahuan yang bersifat transendental dan empiris.

Habermas adalah sosok filsuf pewaris pemikiran Mazhab Frankfurt. Pemikiran-pemikirannya cukup rumit dan sarat dengan rujukan metafora, tetapi sangat filosofis. Narasi besar pemikirannya bertumpu pada usaha pencarian sebuah teori yang secara memadai merumuskan syarat-syarat nyata perwujudan sebuah masyarakat yang bebas dari penindasan. mazhab Habermas ini terkenal dengan “Teori Kritis” atau “Teori Kritis Masyarakat” yang melemparkan sebuah kritik serius terhadap konsep teori positivisme dan menyebut positivisme itu sebagai saintisme karena mengadopsi metode ilmu-ilmu alam untuk menggagas *unified science*. Dikatakan bahwa positivisme hanya berpura-pura bertindak objektif dengan mengatakan bahwa ilmu pengetahuan adalah bebas nilai, padahal ia menyembunyikan kekuasaan dengan mempertahankan *status quo* masyarakat dan tidak mendorong perubahan.

Teori kritis juga mampu membongkar kedok rasionalitas pencerahan yang disebut rasionalitas instrumental dan telah gagal mencapai tujuan emansipatifnya, yaitu membebaskan manusia dari perbudakan dan membangun kehidupan masyarakat independen yang bebas untuk mengatur kehidupan sosial sendiri. Namun, kegagalan teori kritis generasi pertama lebih disebabkan terperangkap teori filosofi Karl Marx yang mereduksi manusia hanya sebagai makhluk pekerja. Kemudian, Jurgen Habermas muncul sebagai pembaru teori kritis dengan memperbarui konsep paradigma komunikasi. Hal ini begitu tampak jelas dengan langkah-langkah Habermas yang melakukan dialog-dialog dengan Foucault tentang kekuasaan, dengan Parsons tentang krisis sosial, dengan Popper mengenai falsifikasi, serta terakhir, Habermas merumuskan hermeneutika kritis yang mengadopsi psikoanalisis untuk menggabungkan metode *explanation* dan *understanding* yang mengarah pada metode refleksi diri. Dalam karya terbesarnya pada tahun 1980-an, *Theory of Communicative Action* (Teori Aksi Komunikatif Jilid I dan II, 1984 dan 1987, yang karya orisinalnya terbit pada 1981), Habermas membawa kritik filsafat modern dan teori sosial seraya mengembangkan konsep alternatif mengenai rasionalitas berdasarkan teorinya mengenai aksi komunikatif.

Habermas percaya bahwa konsep aksi komunikatif memberi skema yang konseptual terkait seseorang dapat mendiagnosis “penyakit dalam dunia kehidupan” (seperti kolonisasi sistem uang dan kekuasaan) dan memberikan penyembuhan (contohnya, peningkatan komunikasi, partisipasi sosial, serta diskusi tentang nilai dan norma tata masyarakat). Habermas percaya bahwa aksi komunikasi memungkinkan adanya perlindungan terhadap nilai-nilai modern dari rasional sosial, konsensus, emansipasi, dan solidaritas sehingga memberikan dasar bagi kritik dan rekonstruksi sosial (Habermas, 1987; Best & Kellner, 2003, 253). Dasar tersebutlah yang disebut sebagai tindakan komunikatif yang berbeda dengan tindakan strategis yang berorientasi kepada kekuasaan atau hegemonik. Untuk mencapai tujuan konsensus dan pemahaman dunia kehidupan secara pragmatis, terbagilah tiga dunia, yakni objektif, sosial, dan subjektif. Dunia harus mempertimbangkan ketiga hal ini sebagai perspektif.

2. Hubungan antara Teori Kritis Karl Mark dan Jurgen Habermas

Dalam konteks Marxisme pada umumnya, Habermas adalah seorang filsuf yang kritis terhadap pemikiran-pemikiran Marxis, bukan hanya Marxisme-ortodoks, melainkan juga neo-Marxisme pada umumnya. Seperti para pendahulunya, Habermas bermaksud menyesuaikan warisan Marxis dengan tuntutan-tuntutan zaman ini dan lebih melakukan kritik karena bagi Habermas karya Marx merupakan kritik, dengan jalan tidak hanya dengan mengupas karya-karya Marx, tetapi juga melakukan penafsiran ulang dari penafsiran yang dilakukan oleh para penganut aliran ini. Corak penafsiran Habermas bersifat ilmiah dan filosofis serta berusaha mengeliminasi ciri-ciri romantisme dari pemikiran Marx yang secara dominan memengaruhi Adorno, Horkheimer, dan Marcuse. Hal ini dilakukan karena Habermas ingin memurnikan pemikiran-pemikiran Marxis dari romantisme maupun positivisme yang dianut oleh partai-partai komunis dan cendekia Marxis lainnya.

Menurut Habermas, apabila Marx hanya sebagai ilmuwan belaka, para penganut ajaran Marxisme akan jatuh kepada sikap positivistik yang sekaligus bersifat ideologis. Sikap positivistik disebabkan oleh mereka yang mengambil begitu saja pernyataan-pernyataan Marx yang sebenarnya tidak lagi memiliki relevansi bagi masyarakat dewasa ini dan cara tersebut membuat teori-teori Marx dapat dipalsukan, menjadi dogmatisme, bahkan bersifat ideologis karena pemikiran-pemikiran Marx akan digunakan sebagai legitimasi praksis politis yang kebal dari argumen-argumen lawan. Ideologi adalah ide-ide yang dipercaya sebagai alasan tindakan, tetapi tidak pernah efektif sebagai motif tindakan karena menurut Habermas, menggerakkan kelompok sosial sebenarnya adalah motif yang sengaja disembunyikan dan lama-kelamaan tidak disadari lagi sebagai motif. Pada tulisannya, "*Marxism as Critique*" dalam *Between Philosophy and Science*, Habermas memaparkan empat alasan historis mengapa konsep-konsep Marx di dalam kritik ekonomi politis tidak lagi relevan bagi keadaan zaman sekarang. Berikut adalah alasan-alasan tersebut.

- 1) Bahwa pemisahan negara dan masyarakat yang menandai periode kapitalisme liberal sudah tidak relevan lagi. Politik tidak lagi merupakan superstruktur seperti yang dikira Marx dan masyarakat sendiri tidak lagi dapat dipandang secara simplistis sebagai hubungan antara basis ekonomi dan superstruktur politis.
- 2) Di dalam masyarakat kapitalisme lanjut, standar hidup sudah berkembang sedemikian jauh sehingga revolusi tak dapat dikobarkan secara langsung dengan istilah-istilah ekonomis, kelas-kelas sosial juga makin terintegrasi di dalam keseluruhan masyarakat, serta berbagai bentuk penindasan makin tersamar dan terorganisasikan. Deprivasi yang dalam masyarakat kapitalis liberal dirasakan oleh kaum buruh, pada dewasa ini tidak hanya dirasakan oleh kelas tertentu saja. Dalam konteks itu, teori kelas tak dapat dijadikan dasar untuk membangun teori revolusioner.
- 3) Karena kondisi-kondisi tersebut terjadi, kaum proletar tidak dapat dijadikan tumpuan harapan-harapan sebagai pengemban revolusi sejati. Perjuangan kelas dalam level negara nasional telah distabilisasikan dan sebagai gantinya terjadilah persaingan keras antara “kubu kapitalis” dan “kubu sosialis” pada level internasional.
- 4) Dengan kebangkitan negara komunis Uni Soviet, diskusi sistematis sekitar Marxisme dipadamkan dan sebagai pengganti, konsep-konsep Marxisme ortodoks membuktikan dirinya menjadi ideologi. Jalan sosialis yang ditempuh Uni Soviet sendiri jauh dari kenyataan terwujudnya masyarakat bebas yang dicita-citakan oleh Karl Marx.

3. Kritik terhadap Teori Kritis Karl Marx

Teori Kritis merupakan upaya sadar untuk memadukan teori dan praksis (tindakan) yang bertujuan untuk mengungkapkan cara terhadap kepentingan-kepentingan antarkelompok yang saling bersaing dan berbenturan, serta menjadi medan penyelesaian konflik untuk mendukung kelompok-kelompok tertentu atas yang lain. Oleh karena itu, teori kritis sangat peduli terhadap kepentingan-kepentingan kelompok marginal (*marginalized groups*). Teori ini merupakan

teori sosial yang menekankan pada analisis kehidupan sosial secara menyeluruh dengan orientasi penciptaan transformasi sosial. Perubahan sosial yang dimaksud adalah menciptakan masyarakat yang terbebaskan, adil, dan mandiri dari dominasi kultural serta ideologis. Marx berusaha memahami psikologi masyarakat industri secara tajam dan kritis, khususnya apabila dihubungkan dengan sisi kemanusiaan. Begitu pula sumbangan Marx yang tidak kalah berharga bagi perkembangan dunia pemikiran keagamaan adalah kritik yang tajam terhadap fenomena keberagamaan, terutama pesan yang bisa kita ambil bahwa terdapat kemungkinan tercorengnya agama oleh perilaku elite-elite agamawan yang bertindak mengatasnamakan Tuhan atau agama. Pemikiran Marx telah menjadi fenomena global, terutama ketika Uni Soviet yang menganut komunisme sedang berjaya menjadi adikuasa dunia bersama Amerika Serikat. Akan tetapi, teori sosial Marx juga menuai banyak kritik dari berbagai kalangan. Kritik terhadap teori Karl Marx di antaranya adalah sebagai berikut.

Pertama, kritik yang muncul adalah bahwa analisis sosial Marx diracuni oleh reduksionisme. Marx telah mereduksi keanekaan ungkapan sosial manusia pada bidang ekonomi. Faktor negara atau politik dan cara manusia berpikir yang memengaruhi cara manusia memproduksi, yaitu suatu pengaruh yang sebenarnya timbal balik, terlewatkan dalam analisis Marx. Faktor kekuasaan (sebagai fenomena yang tidak akan hilang) juga tidak terbaca oleh Marx. Bahkan, ia sama sekali tidak menangkap apa yang dialami negara-negara modern saat ini, yaitu mereka yang sedang berkembang dalam kancah kebebasan transaksi sosial rakyatnya, menjadi penyelenggara kehidupan masyarakat hampir dalam semua aspek, mulai dari ekonomi-politik, pendidikan, lalu lintas, jaminan sosial, pertahanan sosial, penanaman modal, hingga pencarian pekerjaan.

Kedua, pada sisi lain, Marx juga tidak memperhitungkan dimensi kemungkinan reformasi dalam sistem kapitalisme sebagaimana yang bisa disaksikan dewasa ini, yakni dengan menghilangkan dampak negatif dari mekanisme campuran. Contoh unsur-unsur sosialisme dalam ekonomi kapitalisme itu adalah upah buruh yang tinggi, aspirasi

mereka tersalurkan melalui elite-elite yang tergabung dalam serikat-serikat buruh sehingga mereka pun tidak lagi merasa perlu melakukan revolusi, terdapat pajak pendapatan progresif (menurut jumlah pendapatan), dan peran aktif pemerintah dalam mendistribusikan kekayaan. Oleh karena itu, Marx dinilai telah melakukan miscalculasi karena tak satu pun negara industri kapitalis asli (mapan) mengalami revolusi. Justru, negara demokrasilah yang ternyata menjembatani kapitalisme menuju sikap-sikap sosial (manusiawi), bukan revolusi.

Ketiga, dalam hal agama, Marx juga terjebak dalam reduksionisme. Penilaiannya bersifat parsial (bukan berangkat dari konsep agama yang mendalam dan menyeluruh), pemusatan pengamatannya pada agama Katolik saja, dan analisisnya berangkat dari faktor ekonomi (produksi) semata. Faktor-faktor tersebut mengakibatkan pemikirannya tidak menangkap beberapa hal berikut.

- 1) Kemunculan agama sebagai kekuatan yang melakukan transformasi sosial, seperti kemunculan agama Kristen sebagai kritik terhadap pemerintahan Romawi yang zalim dan agama Islam dengan tauhidnya, terhadap kesewenang-wenangan Arab Jahiliah.
- 2) Analisisnya tidak bisa digunakan pada agama yang tidak memiliki doktrin kehidupan setelah mati.
- 3) Analisisnya menunjukkan kealpaan pada kebutuhan transendental dari perhatian Marx.
- 4) Usulannya tentang komunisme yang mengandaikan masyarakat tanpa kelas, tanpa kepemilikan individu, tanpa pembagian kerja, dan tanpa ada paksaan, sebagaimana yang telah digambarkan sebelumnya merupakan utopia dan kelihatan absurd.

Menurut para pemikir dari Mazhab Frankfurt, Marx berlaku terlalu simplistis dan positivistis terhadap masyarakat, mereka menolak pandangan bahwa ekonomi menentukan kesadaran. Bertolak belakang dengan Marx, pemikir tradisi kritis meyakini bahwa superstrukturlah yang menentukan keadaan masyarakat, bukan basis. Oleh karena itu, mereka melakukan kritik-kritik terhadap budaya dan sosial untuk melakukan perubahan dalam masyarakat. Dalam pandangan kelom-

pok ini, komunikasi, khususnya media massa, adalah bagian dari superstruktur yang dapat melakukan perubahan dalam masyarakat. Untuk tujuan ini, mereka mengarahkan kritik-kritik mereka, salah satunya, terhadap kepemilikan media massa, khususnya bagaimana media digunakan oleh kelompok tertentu untuk mengamankan kepentingan-kepentingan ekonomi dan politik mereka.

Beranjak dari sejumlah karyanya sebagai seorang eksponen teori kritis generasi kedua, pemikiran Habermas tampak jelas memiliki komitmen yang kuat terhadap 1) keadilan sosial, 2) dukungan atas kesetaraan sosial, 3) pemeliharaan kepentingan umum, dan 4) komitmen yang tinggi atas pelaksanaan demokrasi. Dalam karya-karyanya, juga terlihat bahwa Habermas tidak sekadar ingin menjadikan pemikirannya menjadi teori semata, tetapi juga mesti dapat menjadi sebuah praksis sehingga dapat mengarahkan dan melakukan perubahan (emansipatoris) di dalam kehidupan sosial.

4. Perbedaan Karl Marx dan Jorgen Habermas

Menurut pandangan Karl Marx, ekonomi merupakan faktor penentu segala hal, termasuk di dalamnya agama. Menurut pandangan Marx, agama berada di bawah fondasi ekonomi kapitalis yang eksploitatif, bahkan melahirkan kepincangan sosial dan keterasingan. Pemikiran Marx tentang agama dan problem alienasi membuat Marx menilai alienasi sebagai sesuatu yang inheren dalam industrialisasi atau modernisasi. Alienasi merupakan ciri sekaligus sindrom masyarakat modern yang disibukkan dengan berbagai kepentingan sosial politik dan ekonomi. Mereka terasing dari diri dan lingkungannya. Mereka menjadi pasif, tidak berdaya, dan senantiasa berada dalam situasi yang menjemukan. Apabila keberadaan sumber alienasi adalah dominasi kelas borjuis (pemilik modal), jalan keluarnya, menurut Marx, ialah menghapuskan kelas borjuis tersebut melalui revolusi sehingga akan membidani kelahiran zaman sosialisme lantas komunisme, yakni suatu masyarakat sama rata sama rasa. Hal tersebut berarti menggantikan sistem ekonomi kapitalisme dengan sosialisme-komunisme.

Jurgen Habermas adalah seorang filsuf dan sosiolog generasi pertama dari Mazhab Frankfurt. Sebagaimana para pendahulunya, Habermas hendak membangun sebuah teori dengan maksud praksis, karena dalam banyak hal, ia tidak meninggalkan konsep kritik menurut warisan Mazhab Frankfurt. Pada aras ini, Habermas menghadapi masalah positivisme dalam ilmu-ilmu tentang masyarakat dan pengaplikasiannya sebagai teknologi sosial. Para pendahulunya sama sekali menolak pemikiran modern tersebut, sedangkan Habermas melihat segi-segi positifnya. Unsur-unsur modernitas, seperti teknologi, ilmu-ilmu empiris, dan positivisme sebagai cara berpikir, merupakan faktor penting bagi salah satu dimensi dari praksis hidup manusia, yaitu kerja. Dengan jalan itu, manusia berhasil membebaskan diri dari alam eksternalnya. Hanya saja, walau Habermas menerima cara berpikir positivistis dan teknologi dalam konteks kerja, ia tetap bersikap tegas apabila diterapkan dalam konteks interaksi sosial. Positivisme dalam konteks ideologi dan saintisme tetap dikecam Habermas karena positivisme mengklaim diri sebagai pengetahuan sejati yang meliputi segala bidang termasuk kehidupan sosial manusia.

Merujuk pada Karl Marx, Habermas menguraikan bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi pada abad ke-18 makin menjadi kekuatan produktif di dalam masyarakat. Kegiatan produktif masyarakat dalam industri, teknologi, ilmu pengetahuan, serta administrasi menjadi saling terkait dan saling menopang yang mengarah kepada penaklukan alam, yang oleh Habermas, disebut sebagai “kontrol teknis atas alam”. Gagasan sebuah teori kritis masyarakat ditemukan Habermas pada Karl Marx. Berhadapan dengan penindasan-penindasan yang dialami kaum buruh dalam sistem kapitalisme, Marx membongkar kepercayaan bahwa hukum ekonomi kapitalistis adalah sesuatu yang alamiah dan abadi. Kapitalisme adalah buah karya manusia sendiri, tetapi penindasan-penindasan bukan sesuatu yang dapat diterima begitu saja. Dua hal yang dapat dibaca dari kapitalisme, yaitu 1) keadaan di bawah kapitalisme tidak wajar dan 2) apa yang tampak sebagai hukum objektif bidang ekonomi. Bidang tersebut adalah perbuatan manusia sendiri berupa hasil sejarah dan oleh karena itu

terbuka untuk perubahan. Dengan demikian, teori Marx membuka jalan ke tindakan emansipasi. Namun, hal yang menjadi masalahnya adalah mengapa Marx berubah menjadi seorang positivistik sosial? Menurut Habermas, hal itu disebabkan Marx mereduksikan manusia pada satu macam tindakan saja, yakni pekerjaan atau basis ekonomi.

Kritik terhadap Marx ini kemudian menjadi inti pemikiran Habermas berikutnya. Bukan hanya Marx yang mereduksikan manusia pada pekerjaan, melainkan seluruh teori kritis masyarakat 'tua' (generasi pertama) yang mengikuti Marx dalam penyempitan perspektif itu. Menurut Habermas, hal itulah penyebab mengapa Horkheimer dan Adorno tidak melihat jalan keluar dari dialektika Pencerahan. Hasil dari analisis mereka adalah “apabila manusia makin mau merasionalkan kehidupannya, mereka malah makin menjadi irasional”. Oleh sebab Karl Marx memahami interaksi dalam kerangka pekerjaan, maka pada aras ini teorinya gagal sebagai teori emansipatif. Jelas bahwa Marx mau mengembalikan seluruh perkembangan masyarakat pada perkembangan alat-alat produksi. Akan tetapi, Habermas menegaskan bahwa perkembangan alat-alat produksi tetap memainkan peranan dalam perkembangan masyarakat dan tidak memelopori, tetapi menyusul perubahan sosial.

Jurgen Habermas menambahkan konsep komunikasi di dalam teori kritis tersebut. Menurut Habermas (1987), komunikasi dapat menyelesaikan kemacetan teori kritis yang ditawarkan oleh pendahulunya. Jurgen Habermas membedakan antara pekerjaan dan komunikasi (interaksi). Pekerjaan merupakan tindakan instrumental sehingga menjadi sebuah tindakan yang bertujuan untuk mencapai sesuatu, sedangkan komunikasi merupakan tindakan saling mengerti. Jurgen Habermas berpendirian, kritik hanya dapat maju dengan rasio komunikatif yang dimengerti sebagai praksis komunikatif atau tindakan komunikatif. Masyarakat komunikatif bukanlah masyarakat yang melakukan kritik melalui revolusi atau kekerasan, tetapi melalui argumentasi. Kemudian, Habermas membedakan dua macam argumentasi, yaitu perbincangan (diskursus) dan kritik.

Bagi Habermas, ruang publik memiliki peran yang cukup berarti dalam proses berdemokrasi. Ruang publik merupakan ruang demokratis atau wahana diskursus masyarakat tempat warga negara dapat menyatakan opini-opini, kepentingan-kepentingan, dan kebutuhan-kebutuhan mereka secara diskursif. Ruang publik merupakan syarat penting dalam demokrasi. Ruang publik adalah tempat warga berkomunikasi mengenai kegelisahan-kegelisahan politis warga. Selain itu, ruang publik merupakan wadah bagi warga negara untuk dengan bebas menyatakan sikap dan argumen mereka terhadap negara atau pemerintah. Ruang publik harus bersifat bebas, terbuka, transparan, dan tidak ada intervensi pemerintah atau otonom di dalamnya. Ruang publik itu harus mudah diakses semua orang. Ruang publik ini dapat terhimpun kekuatan solidaritas warga masyarakat untuk melawan mesin-mesin pasar atau kapitalis dan mesin-mesin politik. Dengan mengembangkan paradigma etis komunikatif, secara tidak langsung Habermas juga membuka sebuah ruang diskusi tentang peranan dan posisi agama-agama dalam dinamika kehidupan masyarakat modern.

D. Teori Rekognisi Axel Honneth

Axel Honneth lahir di Essen, Jerman pada 18 Juli 1948. Ia memperoleh gelar M.A di bidang Filsafat di Universitas Bonn tahun 1974. Ia melanjutkan pendidikan doktoral di Universitas Berlin dan Munich di bawah bimbingan langsung Jurgen Habermas dengan tesis yang dituangkan dalam salah satu buku yang terkenal, yakni *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*. Dalam pengembangan teori, ia mendasarkan diri pada pemikiran filsafat dialektika dan fenomenologi Friedrich Hegel muda sekaligus sebagai kritikusnyanya. Ia juga mendapat pengaruh pemikiran psikologi sosial dari George Herbert Mead. Dalam perkembangan karier akademik, Honneth adalah seorang Guru Besar Filsafat di Universitas Frankfurt sekaligus dikenal sebagai tokoh teori kritis generasi ketiga Mazhab Frankfurt. Pada tahun 2001, ia mendapat gelar profesor filsafat dan menjabat sebagai direktur *Institute for Social Research* di Universitas Frankfurt, Jerman. Honneth juga mengajar di Free University Berlin

dan The New School sebelum pindah ke Universitas Johann Wolfgang Goethe di Frankfurt pada 1996. Sejak tahun 2011, Honneth juga mengajar dan menjadi professor di Departemen Filsafat Universitas Columbia, Amerika Serikat.

1. Filsafat Rekognisi atau Pengakuan (*Recognition of Philosophy*)

Pengakuan mengandaikan subjek pengakuan (pengaku) dan objek (yang diakui). Meski demikian, penggunaan gagasan-gagasan mengenai konsep “pengakuan” dalam dunia akademik dan politik telah pula memunculkan perdebatan. Paul Ricoeur (1981, 1987) telah mengidentifikasi sejumlah kurang lebih 23 penggunaan yang berbeda dari gagasan “untuk mengenali”. Ricoeur mengelompokkan konsep “pengakuan” ke dalam tiga kategori utama, yaitu 1) pengakuan sebagai identifikasi, 2) mengenali diri sendiri, dan 3) saling melakukan pengakuan. Banyak penulis telah menantang pandangan Ricoeur dengan mengusulkan perbedaan antara pengakuan (baik untuk diri sendiri maupun orang lain) dan “identifikasi”. Sebaliknya, penulis lain menggunakan istilah “identifikasi” dan “pengakuan” dalam makna yang sama secara bergantian. Namun, di atas itu semua, makna saling melakukan pengakuan itulah yang menjadi inti diskusi kontemporer.

Dalam diskusi kontemporer tampak konsep “mutualitas” selalu menjadi inti penjelasan dan normalisasi dari konsep pengakuan. Kebanyakan teori ini mengacu pada George Wilhelm Friedrich Hegel yang, pada gilirannya, menurut sarjana-sarjana tertentu sangat dipengaruhi oleh pemikiran Johann Gottlieb Fichte, Jean-Jacques Rousseau, dan lainnya. Menurut pemikiran ini, manusia menjadi sadar akan otonomi kita sendiri dengan ditantang—atau “dipanggil”—oleh tindakan subjek lain. Hanya dengan memahami bahwa tindakan orang lain disengaja, seseorang juga dapat memahami tindakan dan ucapan kita sendiri sebagai ekspresi diri yang disengaja. Pemikiran ini paling terkenal diungkapkan dalam Fenomenologi Roh Freidrick Hegel ketika pertemuan interpersonal ini secara logis memuncak dalam perjuangan hidup dan mati. Untuk penjelasan lebih lanjutnya, dalam fenomenologi, ide pertama dan terutamanya adalah

tesis tentang bagaimana seseorang bisa mendapatkan kesadaran diri sebagai “subjek otonom”.

Pernyataan bahwa pengakuan memiliki dimensi normatif menimbulkan perdebatan. Jika Anda mengenali orang lain sehubungan dengan sifat atau karakteristik tertentu sebagai agen otonom, misalnya, Anda tidak hanya mengakui bahwa *partner* Anda memiliki sifat tersebut, tetapi Anda bersikap positif terhadapnya karena memiliki karakteristik sifat tersebut. Pengakuan tersebut menyiratkan bahwa Anda memikul kewajiban untuk memperlakukannya dengan cara tertentu, yaitu Anda mengakui status normatif tertentu dari orang lain, misalnya, sebagai orang yang bebas dan setara. Pengakuan tidak hanya penting secara normatif, tetapi juga secara psikologis. Sebagian besar teori pengakuan berasumsi bahwa untuk mengembangkan identitas praktis, orang pada dasarnya bergantung pada umpan balik dari subjek lain dan masyarakat secara keseluruhan. Menurut pandangan ini, mereka yang gagal untuk mendapatkan pengakuan yang memadai, yaitu mereka yang digambarkan oleh orang lain di sekitarnya atau norma dan nilai masyarakat secara sepihak atau negatif, akan merasa lebih sulit untuk merangkul diri mereka sendiri sehingga cenderung sulit melihat diri mereka sebagai seseorang yang berharga. Dengan demikian, kegagalan untuk mendapat pengakuan (mendapat penghargaan terhadap hal atau keadaan yang diakui) (*misrecognition*) menghalangi atau menghancurkan hubungan sukses seseorang dengan diri mereka sendiri, bahkan menimbulkan kerugian psikologis yang mendalam. Banyak hasil studi yang menggambarkan bahwa para korban rasisme dan kolonialisme telah menderita kerugian psikologis yang parah dengan direndahkan sebagai manusia yang lebih rendah (Fanon, 1967). Dengan demikian, pengakuan merupakan kebutuhan vital manusia (Taylor, 1992b).

Dalam perdebatan teoretis dan politis, teori pengakuan dianggap sangat lengkap untuk menjelaskan mekanisme psikologis perlawanan sosial dan politik. Karena pengalaman *misrecognition* melanggar identitas subjek, orang yang terkena dampak seharusnya secara khusus termotivasi untuk melawan, yaitu terlibat dalam perjuangan

untuk mendapatkan pengakuan. Oleh karena itu, setidaknya sejak tahun 1990-an, teori-teori pengakuan mengalami perkembangan yang dinamis dalam ranah akademik maupun praksis. Dalam ranah praksis, keinginan untuk mendapatkan pengakuan mendorong berbagai gerakan sosial baru—baik itu perjuangan etnis, agama minoritas, gay dan lesbian, maupun penyandang disabilitas. Motif dari kelompok-kelompok ini hampir tidak ada yang bertujuan secara ekonomis. Sebaliknya, mereka berjuang untuk penegasan identitas khusus untuk diri mereka dan dengan demikian dianggap terlibat dalam bentuk politik baru, yang kadang-kadang diberi label “politik perbedaan” atau “politik identitas.” Namun, banyak yang juga memberi catatan bahwa perjuangan itu bermakna jauh lebih mendasar dari sekadar konsep pengakuan, tetapi mencakup moralitas hubungan manusia secara keseluruhan. Dari perspektif yang lebih umum ini, termasuk kampanye sebelumnya untuk persamaan hak—baik oleh buruh, perempuan, atau orang Afrika-Amerika—harus dipahami sebagai perjuangan untuk mendapatkan pengakuan. Untuk membongkai gerakan politik ini, khususnya dalam hal pengakuan menyoroti karakter relasional moralitas dan keadilan, secara mendasar keadilan tidak berkaitan dengan berapa banyak barang yang harus dimiliki seseorang, melainkan dengan kedudukan seperti apa yang pantas untuk orang lain.

Beberapa kontroversi seputar konsep pengakuan tersebut juga telah menimbulkan kekhawatiran karena berkonsentrasi pada masalah pengakuan dapat mengalihkan masalah sentral (re)distribusi dalam agenda politik. Oleh karena kebutuhan atas pengakuan membuat orang benar-benar bergantung pada norma-norma masyarakat yang mendominasi, hal itu dapat merusak identitas setiap kritikus. Dengan demikian, beberapa pihak khawatir bahwa perjuangan untuk pengakuan dapat mengarah pada konformisme serta penguatan formasi ideologis yang hegemonik dan dominatif.

2. Butir-butir Pemikiran Teori Rekognisi/Pengakuan Axel Honneth

Teori pengakuan atau “perjuangan untuk pengakuan” yang dikembangkan oleh Honneth terdiri atas tiga bagian utama. Bagian pertama dimulai dari penelitian perkembangan pemikiran Hegel muda, sebelum Hegel menulis mengenai Fenomenologi. Honneth berpendapat, ketika Hegel meninggalkan ide aslinya untuk membangun teori sosial atas dasar karakteristik intersubjektivis tentang “perjuangan untuk pengakuan”, ia mendukung “filosofi semangat” dari Hegel dan menganjurkan kembali pada metodologi Hegel muda lalu melanjutkan metodologi yang ditinggalkan oleh Hegel tersebut.

Pada bagian kedua, Honneth berusaha untuk secara sistematis memperbarui konsep “perjuangan untuk pengakuan” dengan dukungan empiris dari psikolog sosial pragmatis George Herbert Mead, psikoanalisis anak David Winnicott, dan lain-lain. Terdapat tiga fase perjuangan untuk pengakuan yang belum diselesaikan oleh Hegel yang diberikan landasan dalam psikologi perkembangan sosial dan pribadi melalui “cinta, hak, dan solidaritas”.

Sementara pada bagian ketiga, Honneth bergerak untuk mengeksplorasi penggunaan ide-ide pengakuan dalam teori sosial serta proses konsep ini telah dan dapat digunakan untuk menjelaskan cara norma-norma perilaku diubah melalui perjuangan moral. Perjuangan sosial dan sejarah kemudian dilihat sebagai kombinasi dari perjuangan *utilitarian* untuk kepentingan kelompok dan perjuangan *moral* untuk pengakuan yang menghasilkan kebutuhan dan norma baru untuk mengurangi masalah *patologi sosial*. Tiga fase perjuangan untuk pengakuan tersebut meliputi i) permintaan akan cinta, menegaskan keandalan indra dan kebutuhan dasar seseorang, serta menciptakan dasar untuk kepercayaan diri; ii) permintaan akan hak ketika seseorang belajar untuk mengenali orang lain sebagai manusia yang mandiri dengan hak seperti diri sendiri, menciptakan dasar untuk harga diri; dan iii) tuntutan pengakuan sebagai pribadi yang unik, dasar untuk harga diri, serta kehidupan sosial yang kompleks dan toleran.

Masalah patologi sosial berarti berkurangnya kondisi bagi kehidupan sosial yang baik ketika setiap subjek tidak dapat mengembangkan diri sesuai cita-citanya. Para pemikir teori kritis sebenarnya selalu melihat keterkaitan antara hubungan internal patologi dalam masyarakat dengan keadaan intelektual. Semua problem sosial disebabkan oleh defisitnya rasionalitas. Honneth mengidentifikasi bahwa dominasi rasio instrumental pada masyarakat modern telah membentuk relasi eksploitatif. Adapun konteks pemikiran Mazhab Frankfurt adalah studi kritis atas masyarakat kapitalis sebagaimana Horkheimer memulai. Menurut para pemikir Teori Kritis, masyarakat kapitalis modern menciptakan praktik sosial, sikap, atau struktur personalitas yang mewujud dalam perubahan bentuk dari kapasitas rasional masyarakat.

Struktur sosial masyarakat kapitalis bersifat feodal dan diskriminatif seperti tampak dalam pembagian kelas masyarakat, sebagaimana yang digambarkan Marx. Menurut para pemikir kritis, hal inilah yang merupakan akar masalah sosial, yaitu berupa perjuangan sosial melalui pemberontakan. Struktur yang tidak memberi ruang bagi aktualisasi diri inilah yang memicu perjuangan sosial kelas bawah. Bagi Honneth, motif perjuangan sosial ini pada akhirnya adalah moral, yaitu usaha untuk memperoleh pengakuan. Oleh karena itu, patologi sosial harus diatasi dengan rekognisi, yaitu dengan memberi ruang atau pengakuan terhadap subjek.

Bertentangan dengan Habermas, dalam teori tindakan komunikatifnya, ia membatasi manusia hanya pada dimensi rasionalitasnya, tetapi Honneth memberi perhatian pada dimensi lain dari diri manusia, yaitu aspek pengakuan. Untuk itu, Honneth mengambil arah yang berbeda, yang oleh Nikolas Kompridis disebut sebagai suatu “pembelokan etis” dalam teori kritis. Menurut Honneth, realisasi diri subjek dalam masyarakat hanya akan berhasil apabila komunitas politis tempat subjek itu terlibat menyediakan ruang yang memadai. Oleh karena itu, perbaikan terhadap struktur sosial menjadi suatu lingkungan yang mendukung aktualisasi setiap individu merupakan kebutuhan mendesak. Untuk mencapai itu, perlu ada pengakuan

(*recognition*) sebagai sebuah prakondisi atau sebagai *social grammar*, yaitu basis struktural bagi kemajuan masyarakat. Gramatika sosial berarti secara sosial manusia memiliki kapasitas bawaan untuk terarah kepada orang lain. Artinya, ada tata aturan tertentu yang mendahului sehingga menjadi potensi bagi manusia untuk hidup dengan orang lain. Untuk itu, peran komunitas dalam perkembangan subjek menjadi penting.

Dengan mengambil alur baru dalam pemikiran kritis, Honneth telah mengambil jarak dengan pemikir sebelumnya terutama Habermas. Honneth tidak menolak sepenuhnya pemikiran Habermas mengenai tindakan komunikasi, hanya saja menurutnya teori tindakan komunikatif Habermas belum cukup mengatasi konflik sosial dalam masyarakat modern. Dengan mengatasi laju rasio instrumental pada masyarakat modern, Habermas mengembangkan kapasitas rasio komunikatif. Sebaliknya, Honneth lebih memperhatikan dimensi prakognitif dan sisi afektif manusia sebagai prakondisi bagi komunikasi antarsubjek. Menurut Honneth, teori tindakan komunikatif Habermas membatasi diri pada aspek kognitif saja, tidak mempertimbangkan pada aspek yang lain. Honneth lalu menawarkan konsep rekognisi (*recognition*). Teori ini memiliki basis psikologis bahwa setiap manusia perlu mendapat pengakuan bagi aktualisasi diri yang baik dan butuh sebuah lingkungan yang mendukung perkembangannya.

Rekognisi merujuk pada kata aslinya dalam bahasa Jerman, *anerkennung* (Inggris: *recognition*; Indonesia: pengakuan). Kata *anerkennung* dalam bahasa Inggris didefinisikan menjadi *to know* atau *to be acquainted with* yang berarti mengetahui atau mengenal. Jadi, kata *recognition* menekankan unsur pengetahuan. Hal ini penting sebab mengantar kita masuk ke dalam pemahaman mengenai maksud Honneth mengenai pengakuan, yaitu bahwa pengakuan timbal balik mengandaikan pengetahuan, bukan sentimen moral tertentu. Sebagai alasan, hidup manusia pada dasarnya senantiasa berada dalam relasi dialogis bersama orang lain dan hubungan timbal balik dengan orang lain atau komunitas tersebut membentuk identitasnya. Oleh karena itu, pengakuan terhadap subjek menjadi kondisi yang diperlukan. Dengan kata lain, pengakuan menjadi landasan normatif bagi

pembentukan subjek sebagai agen moral dan bagi terciptanya relasi manusia yang positif.

Meski demikian, relasi itu bersifat ganda. Kegagalan dalam relasi tersebut akan menimbulkan ketidakhormatan (*disrespect*) dalam bentuk kekerasan, eksklusi sosial, penghinaan terhadap kemampuan, dan lain-lain yang berpotensi menghancurkan kepercayaan diri dan harga diri seseorang. Kerusakan terhadap rasa kepercayaan diri akan menimbulkan perjuangan sosial untuk mendapat pengakuan atau pemulihan martabat. Oleh sebab itu, Honneth menawarkan suatu bentuk relasi intersubjektif berdasarkan pengakuan atau rekognisi.

3. Filsafat Roh Hegel

Sebagaimana yang telah dibahas sekilas pada bagian-bagian sebelumnya bahwa dalam pengembangan teori rekognisi, secara garis besar, Honneth menggunakan teori Hegel sebagai titik pijak untuk menerangkan teorinya. Konsep dasar pengakuan yang dimaksud Honneth mengelaborasi konsep Hegel mengenai relasi tuan dan budak (*master and slave*). Hegel menulis:

“The Lord achieves his recognition through another consciousness, for in them, the other consciousness is expressing something unessential, both by its working on the thing, and by its dependence on a specific existence. In neither case can it be lord over the being of the thing and achieve absolute negation of it. Here therefore is present this moment of recognition, viz. that the other consciousness sets aside its own being-for-self, and in so doing itself does for the first time what it does to the other. —But for recognition proper the moment is lacking, that what the lord does to the other he also does to himself, and what the bondsman does to himself he should also do to the other. The outcome is a recognition that is one-sided and unequal (Honneth, 1995).

“Tuhan mencapai pengenalan-Nya melalui kesadaran lain, karena di dalamnya, kesadaran lain itu mengekspresikan sesuatu yang tidak esensial, baik dengan bekerja pada benda itu, maupun dengan ketergantungannya pada keberadaan tertentu. Dalam

kedua kasus itu, ia tidak dapat menguasai keberadaan benda dan mencapai negasi mutlak darinya. Oleh karena itu, di sini hadir momen pengakuan ini, yaitu bahwa kesadaran yang lain mengesampingkan keberadaan-untuk-dirinya sendiri, dan dengan melakukan hal itu dirinya melakukan untuk yang pertama terhadapnya.”—Akan tetapi untuk pengakuan yang tepat waktunya kurang, bahwa apa yang tuan lakukan kepada orang lain, ia juga lakukan pada dirinya sendiri, dan apa yang dilakukan budak itu pada dirinya sendiri, ia juga harus lakukan pada orang lain. Hasilnya adalah pengakuan yang sepihak dan tidak setara (Honneth, 1995).

Hegel melihat kodrat atau asal-usul intersubjektivitas dari pembentukan identitas muncul dalam konteks relasi atau dari cara seseorang menemukan diri. Relasi individu dengan orang lain terutama terjadi dalam keluarga, masyarakat, dan negara. Menurut Hegel, moralitas bukan diperoleh atas pewahyuan yang transenden, melainkan dalam konteks *feedback* positif atau negatif yang diperoleh seseorang dalam relasi. Oleh karena itu, pengakuan (*recognition*) ialah kebutuhan dasar manusia (*a vital human needs*).

Konsep pengakuan (*recognition*) Honneth ini merupakan turunan dari Filsafat Roh Hegel (*Geist*). Dalam filsafat Hegel, roh dimengerti sebagai kemampuan untuk menjadi diri sendiri sekaligus juga menjadikan yang lain sebagai dirinya. Karakter roh ialah perbedaan diri (*self-differentiation*), dalam arti bahwa roh dapat membuat diri dan yang lain menjadi seorang diri untuk kemudian kembali pada diri sendiri. Hegel pada hal ini menekankan relasi dialektis dari proses menemukan diri. Menurut Hegel, roh yang serba-imaterial dan *invisible* mendeterminasi (atau dalam bahasa Hegel mengekster-nalisasi) diri ke dalam bentuk material, yaitu alam. Dari sana, ia menemukan dirinya tidak hanya sebagai unsur nonfisik, melainkan juga memiliki unsur fisik. Sintesis yang diperoleh ialah bahwa roh adalah sekaligus imaterial dan material. Dalam konteks pemikiran roh ini, Hegel mengatakan bahwa struktur realitas itu adalah keseluruhan, yaitu sintesis dari sebuah relasi dialektis.

Pada penjelasan lebih jauh, Honneth mendalami gagasan Hegel bahwa perkembangan manusia secara utuh tergantung pada adanya relasi etis yang terbangun dengan baik, secara khusus relasi cinta, hukum, dan kehidupan etis (*sittichkeit*). Relasi tersebut hanya bisa dibangun melalui proses perkembangan yang sarat konflik, secara spesifik melalui perjuangan akan pengakuan. Akan tetapi, untuk menghindari spekulasi metafisika Hegel, Honneth mengambil gagasan pragmatisme naturalistik dan karya empiris Herbert Mead dalam bidang psikologi, sosiologi, dan sejarah untuk mengidentifikasi kondisi-kondisi intersubjektivitas bagi realisasi diri individu. Dengan itu, Honneth menemukan bahwa kemungkinan untuk merasakan, menginterpretasi, serta merealisasi kebutuhan-kebutuhan dan hasrat-hasrat seseorang sebagai individu yang otonom bergantung secara krusial pada perkembangan kepercayaan diri (*self-confidence*), rasa hormat (*self-respect*), dan harga diri (*self-esteem*). Dengan ungkapan lain, kondisi untuk aktualisasi diri bergantung pada penciptaan relasi pengakuan timbal balik (*mutual recognition*).

4. Tiga Wilayah Rekognisi/Pengakuan

Ketiga wilayah pengakuan Honneth ialah *self-confidence*, *self-respect*, dan *self-esteem*. Ketiga hal tersebut menurut Honneth merupakan bentuk relasi praktis terhadap diri (*practical relation-to-self*). Ketiga hal tersebut bukanlah murni sebagai kepercayaan terhadap suatu pribadi atau wilayah emosional, melainkan proses dinamis yang mana di dalamnya individu-individu hanya memiliki status tertentu. Ketiga hal tersebut meliputi hal berikut:

- 1) hidup afektif yang terlindungi dalam ruang intim, yaitu cinta,
- 2) subjek bisa melihat dirinya sama dengan semua orang sebagai subjek yang penuh secara hukum, dan
- 3) subjek bisa melihat bahwa kontribusinya dalam kehidupan bersama diakui dan diterima.

Tabel 14.1 Relasi terhadap Diri dan Bentuk Pengakuan Honneth

Bentuk dari hubungan terhadap diri	Bentuk dari pengakuan	Bentuk dari tidak menghargai	Komponen dari kepribadian
Cinta dan kepercayaan diri	Tindakan pengamanan orang tua, cinta, dan perhatian	Mengabaikan, menyalahgunakan, dan pengabaian emosi	Integritas fisik dan kerusakan psikologis
Hak dan penghargaan diri	Hak hukum	Pelanggaran hak hukum, sipil dan hak asasi manusia, serta hak kerja	Integritas sosial dan diperlakukan sebagai objek
Solidaritas dan harga diri	Praktik dari komunitas, menghormati, dan solidaritas	Penindasan, pengabaian, mengeluarkan, umpan balik negatif konstan	Kehormatan, martabat

Sumber: Flemming dan Finnegan (2011)

Secara ringkas, Honneth menggambarkan relasi terhadap diri dan bentuk pengakuan beserta bentuk hubungannya yang tampak pada Tabel 14.1. Adapun ketiga bentuk dari hubungan terhadap diri tersebut dapat diuraikan sebagai berikut.

a. Cinta dan Kepercayaan diri (*Love and Self-confidence*)

Sebagaimana telah dijelaskan pada sub-bagian sebelumnya, Honneth menekankan rekognisi sebagai prakondisi bagi aktualisasi diri. Untuk dapat mengaktualisasi diri, seseorang pertama-tama perlu memiliki kepercayaan diri. Menurut Honneth, kepercayaan diri dapat dibangun dalam relasi cinta. Honneth menggambarkan relasi cinta antara ibu dan anak. Relasi cinta dan persahabatan menurut Honneth merupakan basis atau dasar bagi kepercayaan diri (*selbstvertrauen = trust in one-self*). Dalam relasi cinta antara ibu dan anak, seorang ibu berusaha membaca dan mengartikan sinyal-sinyal tak terartikulasi dari si bayi. Dalam hal ini, ibu mesti memiliki intuisi dan kepekaan untuk menangkap apa yang dibutuhkan si bayi sebisa mungkin, bukan apa yang menurutnya baik. Jika segala hal pada relasi awal berlangsung baik, seorang bayi secara perlahan akan memperoleh kepercayaan mendasar pada lingkungan mereka dan, secara bersamaan, rasa percaya akan tumbuh pada tubuh mereka sendiri sebagai sumber yang nyata dari

sinyal-sinyal kebutuhan mereka. Hubungan timbal balik antara ibu dan anak menghasilkan suatu kesadaran akan kesalingtergantungan antara keduanya. Bayi memperoleh kasih sayang dari ibunya, dan ibu memperoleh ruang untuk mengungkapkan kasih sayangnya. Relasi ini memberi kesadaran akan peran orang lain dalam pembentukan diri.

b. Hak dan Penghargaan Diri (*Right and Self-respect*)

Apa yang dimaksud Honneth sebagai *self-respect* adalah sebuah rasa memiliki terhadap martabat universal manusia. Hal ini memiliki relasi cukup erat dengan konsep Kantian bahwa apa yang dimiliki untuk orang lain ialah pengakuan dan rasa hormat terhadap statusnya sebagai agen yang mampu bertindak berdasarkan akal budi. Selain itu, agen dianggap sebagai pengarang otonom dari hukum moral dan politik, yang di dalamnya, ia berposisi sebagai subjek. Dengan demikian, memiliki *self-respect* berarti mempunyai rasa sebagai pribadi (*person*), yakni sebagai agen yang bertanggung jawab secara moral atau sebagai seseorang yang mampu terlibat dalam jenis pertimbangan publik.

Dalam memperlihatkan bahwa hak terkait dengan rasa hormat (*self-respect*), Honneth memberi sebuah argumen mengenai dampak dari apa yang disebut sebagai 'martabat manusia' (*human dignity*). Objek dari rasa hormat adalah kapasitas agen untuk bangkit atau bertahan pada klaim-klaim yang secara diskursif atau secara lebih umum mengenai status agen sebagai yang bertanggung jawab (*zurechnungsfahigkeit*). Secara sederhana, dapat dikatakan bahwa sebagai agen rasional dan otonom, seseorang berhak untuk dengan bebas mengekspresikan diri karena ia bisa menuntut sekaligus bisa dituntut untuk pertanggungjawabannya sebagai subjek.

c. Solidaritas dan Harga diri (*Solidarity and Self-esteem*)

Self-respect berbicara tentang martabat, yaitu bahwa semua orang dipandang sama sebagai manusia, tetapi sebaliknya, *self-esteem* berbicara mengenai apa yang membuat seseorang unik, yang dalam bahasa Hegel disebut "partikular". Lebih jauh, apa yang membuat orang spesial dan tak tergantikan (*irreplaceable*) bukan berdasarkan pada karakteristik yang negatif atau sepele, melainkan pada sesuatu

yang bernilai. Jika seseorang tidak mempunyai hal khusus yang hendak ditawarkan, ia kekurangan basis bagi pembentukan identitasnya.

Dalam menjelaskan persoalan ini, Honneth mengambil gagasan Mead mengenai identitas personal bahwa membedakan seseorang dari yang lain sebagai pribadi adalah persoalan mengenai “apa yang seseorang buat lebih baik dari orang lain”. Ada kesan bahwa Mead menghendaki agar setiap orang berusaha melampaui yang lain. Akan tetapi, kesan superioritas ini difokuskan pada persoalan pembagian kerja dalam komunitas industri modern, yaitu dengan membiarkan setiap individu menemukan peran fungsional mereka masing-masing bukan demi kepentingan orang lain, tetapi demi keuntungan semua orang.

Dengan mengondisikan kepercayaan diri bukan pada pembagian kerja, melainkan pada horizon nilai budaya partikular, Honneth membuka kemungkinan untuk memahami kondisi bagi *self-esteem* sebagai ranah kontestasi dan perjuangan budaya bagi pengakuan terhadap mereka yang sebelumnya ditolak bagi kebaikan bersama. Honneth menggunakan *term* “solidaritas” yang menunjukkan suatu iklim kultural bagi kemungkinan pengakuan terhadap *self-esteem*. Oleh karena itu, menurut Honneth, masyarakat yang baik adalah masyarakat yang di dalamnya terdapat setiap individu untuk memiliki kesempatan yang nyata bagi realisasi diri yang utuh. Selain itu, masyarakat yang baik merupakan komunitas yang di dalamnya memegang nilai-nilai umum yang cocok dengan keprihatinan setiap individu. Artinya, tidak ada seorang anggota pun yang menolak kesempatan untuk memperoleh penghargaan bagi kontribusinya untuk kebaikan bersama.

Honneth membangun suatu teori kritis yang berusaha memberi landasan normatif bagi terciptanya kehidupan sosial yang positif bagi perkembangan individu. Kunci bagi semua itu menurut Honneth adalah pengakuan atau rekognisi. Menurutnya, rekognisi merupakan prakondisi bagi aktualisasi diri. Honneth membedakan tiga wilayah pengakuan: *self-confidence*, *self-respect*, dan *self-esteem*. Ketiga hal ini merupakan hal pokok yang mesti berkembang dengan baik agar seseorang dalam pembentukan identitasnya sebagai individu berkembang.

Perhatian utama Honneth dalam menggagas teori rekognisi adalah segala macam bentuk penindasan terhadap subjek dalam relasi.

Teori Honneth memiliki sejumlah keistimewaan dan juga kelemahan tertentu. Sebagaimana Hegel, Honneth melihat individu tidak secara anatomis saling terkait atau tidak berdiri sendiri. Individu selalu berada dalam relasi dialektis dengan lingkungan sosial tempat ia hidup, bahkan menurut Honneth, lingkungan sosial turut berpengaruh terhadap pembentukan identitas individu. Dengan begitu, setiap individu merasa membutuhkan orang lain dan oleh karena itu juga perlu menghargai orang lain sebagai rekan. Selain itu, Honneth juga merupakan filsuf yang menekankan unsur moralitas dalam bangunan filsafatnya. Ia menekankan soal penghargaan terhadap manusia, baik pada tingkat kognitif, afektif, maupun sosial-relasional.

Teori pengakuan dari Honneth juga menuai kritik yang dinilai terlalu menekankan aspek positif dan afirmatif dari manusia, dan mengabaikan aspek negativitasnya yang oleh pengkritiknya disebut sebagai sebuah “*optimism anthropologies*” Honneth. Menurutnya, Honneth mengabaikan aspek-aspek, seperti agresivitas, destruksi, dan kematian sebagai dorongan hidup manusia. Sejumlah ahli juga meragukan posisi rekognisi di jantung Teori Kritis Honneth, apakah benar bahwa rekognisi merupakan masalah bagi semuanya? Apakah rekognisi sepenting yang dipikirkan Honneth? Namun, terlepas dari berbagai kritik tersebut, Honneth telah menawarkan solusi bagi berbagai persoalan sekitar *disrespect* terhadap individu. Honneth memberikan dasar teorinya pada syarat-syarat psikologis manusia bahwa aktualisasi dan pengakuan merupakan tuntutan psikologis yang rasional. Persoalan dalam *disrespect* terhadap individu adalah pengabaian terhadap tuntutan-tuntutan tersebut. Oleh karena itu, menurut Honneth, jalan keluar bagi pembentukan lingkungan sosial yang mendukung pembentukan identitas individu adalah rekognisi.

E. Teori Kritis Antonio Gramsci

Gramsci adalah intelektual kritis Italia yang sekaligus hidup dalam pemerintahan fasis di Italia. Ia lahir pada 22 Januari 1891, di Ales, Sardinia dari kelas bawah. Ia terlibat aktif dalam perjuangan politik radikal untuk menentang pemerintahan Mussolini dan kaum fasis Italia hampir di sebagian hidupnya. Ia dipenjara sejak tahun 1926 sampai menjelang akhir hidupnya pada 1937. Gramsci dilahirkan dan dibesarkan dalam keluarga miskin di provinsi relatif tertinggal di Pulau Sardinia. Ia lahir dengan kondisi fisik dua bungkuk, yakni di belakang dan di depan, yang memberi cacat penampilan dan membuat ia cenderung ke arah politik revolusioner dalam kualitas tertentu. Ia masuk universitas di Turin, kawasan industri yang sedang berkembang di bagian utara Italia, aktif terlibat dalam politik, bergabung dengan Partai Sosialis Italia (PSI). Meski mengalami kesulitan keuangan dan kesehatan, Gramsci tetap mempelajari linguistik, filsafat, sejarah, dan sastra. Dalam pemikiran teoretisnya, ia mencerminkan ketertarikan berkelanjutan pada hubungan antara aktivitas budaya dan agen politik bagi para pekerja.

Pemikiran utama Gramsci merupakan varian dari Marxisme, tetapi bersifat nondeterminisme (Rupert, 1995, 238). Gramsci adalah eksponen neo-Marxis yang kritis terhadap pemikiran Marxian ortodoks yang dianggap sebagai determinisme ekonomi. Gramsci, selain melampaui Marx dalam pemikiran tentang perubahan sosial, juga mengembangkan konsep hegemoni dalam konteks kekuasaan dan politik masyarakat kapitalis. Bagi Gramsci, *hegemoni* adalah jenis hubungan kekuatan sosial, khususnya kelompok-kelompok dominan yang mengamankan posisi mereka atas hak-hak istimewa dengan cara sebagian besar (jika tidak bisa disebut secara eksklusif) melalui cara-cara konsensus. Cara-cara konsensus ini dilakukan dengan pendekatan konstruksi budaya terhadap faksi-faksi kelompok yang ada dalam masyarakat. Artinya, kelompok dominan ini "memaksakan" persetujuan dari kelompok-kelompok yang didominasi dengan cara mengartikulasikan suatu visi politik dan suatu ideologi yang tersamarakan. Mereka mengklaim bisa berbicara untuk semua dan bergaung

dengan keyakinan yang secara luas dipegang dalam budaya politik populer (Gramsci, 1971; Rupert, 1995, 234).

Stuart Hall (Simon, 2000) menjelaskan bahwa hegemoni adalah dominasi dan subordinasi pada bidang hubungan yang distrukturisasi oleh kekuasaan. Ideologi merupakan *makna yang melayani kekuasaan* sebagai pengonstruksian makna yang memberikan kontribusi terhadap produksi, reproduksi, dan transformasi hubungan-hubungan dominasi (Fairclough, 1992; Thompson, 1990, 2015). Namun, hakikat hegemoni sesungguhnya lebih dari sekadar kekuasaan itu sendiri, ia merupakan proses negosiasi yang melahirkan konsensus tentang makna (Gramsci, 1971). Hegemoni adalah metode untuk mendapatkan dan mempertahankan kekuasaan. Hegemoni juga diartikan sebagai suatu situasi *blok historis* fraksi kelas berkuasa untuk menjalankan otoritas dan kepemimpinan terhadap kelas-kelas subordinat melalui kombinasi antarkekuasaan, terlebih lagi melalui konsensus.

Lebih lanjut, Gramsci (1971) dalam bahasa yang lain menegaskan, hegemoni adalah kekuasaan yang terjadi sebagai rantai kemenangan yang didapat melalui mekanisme konsensus sosial, bertujuan untuk menyamarkan kepentingan-kepentingan sesungguhnya dari masyarakat daripada melalui kekerasan atau penindasan terhadap kelas sosial lain. Hegemoni sejatinya adalah upaya untuk menggiring orang agar menilai dan memandang problematika sosial dalam kerangka yang ditentukan oleh pemegang kekuasaan. Cara yang dipakai untuk memenangkan konsensus adalah menentukan secara langsung atau tidak langsung struktur-struktur kognitif masyarakat melalui produk-produk hegemoni yang dipandang benar secara moral maupun intelektual sehingga dominasi ide kompromis itu tidak dipertanyakan lagi (Simon, 2000; Crehan, 2002; Storey, 2007).

Dalam karya terpentingnya, *Prison Notebooks*, Gramsci (1971) mematahkan tesis utama Marxisme bahwa dominasi kekuasaan tidak berakar pada kepentingan ekonomi atau akar materialisme kesejarahan belaka, tetapi juga karena akar-akar kebudayaan, ideologis, dan politik (Simon, 2000; Crehan, 2002). Teori ini dibangun di atas premis pentingnya ide (superstruktur) di samping kekuatan fisik

(infrastruktur/ekonomi) dalam kontrol sosial politik. Gramsci menolak Marxisme ortodoks yang positivistik dan determinisme ekonomi, lalu mengembangkan neo-Marxisme bahwa dominasi dan hegemoni kelompok sosial terhadap kelompok sosial lain tidak dibangun atas basis ekonomi semata. Akan tetapi, terbentuk dari saling ketergantungan asimetris dalam hubungan politik, ekonomi, dan budaya. Proses hegemoni tersebut terjadi pada superstruktur dan merupakan bagian dari bidang politik. Hasilnya tidak langsung ditentukan oleh ekonomi dan dengan demikian, proses superstruktur memiliki derajat otonomi dan kemungkinan untuk muncul kembali ke struktur dasar.

Gramsci merupakan salah satu tokoh intelektual kritis Italia yang masuk dalam eksponen neo-Marxisme abad ke-20. Ia merupakan salah satu pemikir kritis terhadap pemikiran Marx dan Marxisme ortodoks yang mengajukan doktrin umum bahwa problem kebudayaan bukan berasal dari dalam dirinya sendiri, melainkan bias material akibat hubungan produksi dalam kegiatan ekonomi kapitalis belaka, yaitu basis infrastruktur dalam analisis materialisme historis Marx. Dengan melakukan kritik terhadap klaim Marxisme ortodoks, Gramsci mengajukan suatu pandangan kebudayaan dengan ciri profetik yang sama dengan tujuan Marxisme, tetapi dia merumuskan gagasan-gagasannya ke dalam pemikiran alternatif dan sifatnya lebih kompleks. Kesamaan pemikiran ini dapat dilihat dalam upaya-upaya berikut: 1) memahami penjelasan kebudayaan dalam sebuah kerangka kerja Marxian; 2) menjelaskan tidak kunjung tibanya ramalan keniscayaan revolusi dari Marx dengan cara yang lebih canggih; serta 3) menunjukkan bahwa dalam tradisi Marxian itu pun terdapat suatu kekuatan-kekuatan humanistik, seperti kesadaran, kebebasan, pengalaman-pengalaman manusia, hak berserikat kolektif, keterasingan, kreativitas, dan kesejahteraan subjektif.

Dalam karya terpentingnya, *Prison Notebooks* (1929–1933) yang kemudian diterbitkan tahun 1971, gagasan Gramsci, di samping mematahkan tesis utama Marxisme, bahkan melampaui Marxisme itu sendiri juga dalam analisis kebudayaan, memiliki konsepsi yang

lebih menekankan pada budaya perlawanan (*counter culture*) dari kelompok-kelompok terpinggirkan (*subaltern*) daripada menentukan isi kebudayaan itu sendiri. Konsepsi dan analisis kebudayaan dari Gramsci ini merupakan kritik terhadap kecenderungan positivistik dan mekanistik para pengikut Marxisme ortodoks, terutama teori mereka mengenai perubahan sosial dan revolusi.

Tendensi positivisme dalam pemikiran Marxis mengenai formasi perubahan sosial adalah bahwa masyarakat berkembang dan berubah secara linier dari formasi sosial primitif ke feodal. Setelah itu, bergeser menjadi masyarakat yang kapitalistis kemudian mekanisme eksploitatif yang mencapai taraf menekan hingga memunculkan revolusi kaum buruh. Pada akhirnya, terwujudlah masyarakat dengan formasi sosial sosialis. Dalam tafsiran yang strukturalistik dan positivistik itu, faktor manusia, kesadaran kritis, ideologi, dan keyakinan dianggap tidak fundamental, bahkan sebaliknya, justru banyak ditentukan oleh basis ekonomi yang objektif.

Realitas sosial yang dianalisis Gramsci menunjukkan bahwa formasi sosial kapitalis yang eksploitatif dan penindasan politik rezim fasisme Mussolini ternyata tidak otomatis melahirkan revolusi sosial. Namun, memunculkan gejala penguatan 'deproletarisasi' ketika para buruh rela dan '*concern*' menerima penderitaan, bahkan mendukung keberadaan rezim Mussolini. Pengalaman penyerahan ideologi dan budaya kaum tertindas terhadap golongan yang menindas ini menjadi antitesis teori hegemoni Gramsci terhadap model perubahan sosial yang positivistik dalam teori Marxisme saat itu.

Pengaruh dan sumbangan pemikiran Gramsci yang lain adalah kritik terhadap pendidikan politik indoktrinasi, pendidikan sebagai penindasan, pendidikan untuk penyadaran kritis, *participatory*, *civil society*, *counter-hegemony*, *war of position*, dan *war of maneuver*. Pemikiran ini telah memberikan inspirasi bagi pencetus pendidikan populer sebagai gerakan tandingan terhadap hegemoni dominan melalui aksi-aksi kultural untuk membangkitkan kesadaran kritis rakyat melawan struktur dominan yang menindas, seperti struktur kelas, gender, dan rasisme.

Menurut Gramsci, penguasaan dan dominasi suatu rezim terhadap golongan subordinasi dapat dilakukan dengan menggunakan dua strategi penguasaan. Strategi pertama adalah penguasaan kesadaran melalui jalan pemaksaan dan kekerasan (*coercive*). Jalan kedua adalah penguasaan lewat jalan hegemoni, yaitu kepatuhan dan kesadaran para elemen masyarakat. Keberhasilan rezim menyebarkan kekuasaan pengaruh yang hegemonik karena didukung oleh organisasi infrastruktur terkait, yaitu diandaikan di dalamnya terjadi kepatuhan para intelektual karena faktor ideologis dan politis. Para intelektual menyerahkan diri, membiarkan, dan patuh terhadap kekuasaan yang merajalela dari rezim sehingga rezim ini memperoleh dukungan dan legitimasi politis secara menyeluruh. Dalam kondisi demikian, tidak mungkin menciptakan prakondisi bagi revolusi pembebasan menuju masyarakat tanpa kelas seperti yang dibayangkan oleh para Marxian ortodoks.

Menurut Gramsci, dalam sistem kekuasaan fasis, terdapat dua corak intelektual, yakni intelektual tradisional dan intelektual organis. Intelektual tradisional, khususnya para buruh dan teknisi, adalah intelektual yang tunduk dan patuh terhadap kepentingan rezim kekuasaan. Intelektual organik adalah para intelektual (filsuf, budayawan, akademisi, pendidik, jaksa, dan hakim) yang bergabung dengan masyarakat untuk menjalankan tugas profetiknya dan membangkitkan kesadaran kritis masyarakat. Hal tersebut bertujuan untuk menggalang blok solidaritas yang berkesadaran kritis terhadap kondisi sosial, politis, dan kultural serta melakukan perjuangan untuk mendelegitimasi kekuasaan hegemonik tersebut. Blok solidaritas ini diarahkan untuk mengimbangi daya hegemoni dan membentuk budaya tandingan (*counter culture*) dengan melakukan perang posisi (*the war of position*) untuk merebut posisi-posisi vital yang dikuasai oleh rezim, tanpa harus terjebak pada perlawanan terbuka seperti revolusi. Jadi, dalam konsepsi ini, Gramsci lebih menekankan pembentukan budaya perlawanan daripada menentukan isi kebudayaan itu sendiri.

Dalam hubungan dengan peran cendekiawan atau intelektual dalam membangun kesadaran kritis yang melampaui kepentingan-

kepentingan kelas, Karl Mannheim dalam Ritzer dan Goodman (2004) berpandangan bahwa terdapat tiga peran yang dapat diambil oleh seorang cendekiawan atau intelektual, yakni pertama, seorang cendekiawan dapat memilih peran sebagai perumus “ideologi” dan pembela kepentingan-kepentingan kelompok atau kelas penguasa dominan dari tertib sosial yang ada. Kedua, ia juga dapat mengambil posisi dan peran sebagai perumus “utopia” dan pejuang kepentingan-kepentingan kelompok atau kelas yang tersisih. Mannheim menyebut *state of mind* yang demikian sebagai “utopia”. Ketiga, cendekiawan yang dapat memilih posisi dan memiliki kemampuan untuk memilih posisi berdiri di atas kepentingan-kepentingan kelas dan, oleh karena hal tersebut, dapat disebut memilih posisi sebagai *a free-floating intelligentsia*.

Seturut dengan hal itu, Friedrich menyatakan, seseorang dapat dikatakan sebagai cendekiawan manakala ia tidak hanya mampu mengambil peran kependetaan (*priestly roles*), tetapi juga mampu memikul peranan-peranan “profetik atau kenabian” untuk melakukan transformasi peran genetik mereka sebagai juru bicara, pembela kepentingan kelas tertentu, dan pembela kepentingan kemanusiaan. Semua hal ini pada gilirannya dapat diwujudkan manakala mereka memiliki komitmen yang kuat pada nilai-nilai dan pengembangan pengetahuan yang bersifat universal di atas keterikatan-keterikatan kesejarahan demi tercapainya suatu kehidupan bersama yang lebih adil, bebas, demokratis, dan manusiawi.

F. Kritik Teori Kritis

Teori kritis mempunyai kritik atas beberapa pandangan/gagasan, kritik tersebut ditujukan pada berbagai kalangan berikut.

1) Kritik terhadap Marxian

Teori kritis mengambil kritik terhadap Marxian sebagai titik tolak yang merasa terganggu oleh pemikiran Marxis penganut determinisme ekonomi yang mekanistik. Para teoretikus kritis tidak menyatakan bahwa determinisme ekonomi keliru ketika memusatkan perhatian

pada bidang ekonomi, tetapi mereka seharusnya juga memusatkan perhatian pada aspek kehidupan sosial yang lain. Aliran kritis mencoba melihat ketidakseimbangan ini dengan memusatkan perhatian pada bidang kultural. Selain menyerang teori Marxian, aliran kritis mengkritik masyarakat, seperti bekas Uni Soviet yang pura-pura dibangun berdasarkan teori Marxian.

2) Kritik terhadap Positivisme

Kritik terhadap positivisme sekurang-kurangnya dan sebagian berkaitan dengan kritik terhadap determinisme ekonomi karena beberapa pemikiran determinisme ekonomi menerima sebagian atau seluruh teori positivisme tentang pengetahuan. Positivisme dilukiskan sebagai perwakilan metode ilmiah tunggal yang dapat diterapkan pada seluruh bidang studi. Positivisme mengambil ilmu fisika sebagai standar kepastian dan ketepatan untuk semua disiplin ilmu. Penganut positivisme yakin bahwa pengetahuan bersifat netral. Mereka merasa bahwa mereka dapat mencegah nilai-nilai kemanusiaan masuk ke dalam pemikiran mereka. Keyakinan ini selanjutnya menimbulkan pandangan bahwa ilmu tidak berada dalam posisi mendukung bentuk tindakan sosial khusus apa pun.

Aliran kritis menentang positivisme karena berbagai alasan. Pertama, positivisme cenderung melihat kehidupan sosial sebagai proses alamiah. Teoretikus kritis lebih menyukai memusatkan perhatian pada aktivitas manusia dan pada cara-cara aktivitas tersebut memengaruhi struktur sosial yang lebih luas. Dalam penjelasan singkat, positivisme dianggap mengabaikan aktor (Habermas, 1981, 2004) karena menu-runkan aktor ke derajat pasif yang ditentukan oleh kekuatan alamiah. Karena mereka yakin atas kekhasan sifat aktor, teoretikus kritis tidak dapat menerima gagasan bahwa hukum umum sains dapat diterapkan terhadap tindakan manusia begitu saja. Positivisme diserang karena berpuas diri hanya dengan menilai alat untuk mencapai tujuan tertentu dan tidak membuat penilaian serupa terhadap tujuan. Kritik ini mengarah ke pandangan bahwa positivisme berwatak konservatif atau tidak mampu menentang sistem yang ada, sebagai akibatnya adalah

mengabsolutkan "fakta" dan reifikasi tatanan yang ada. Positivisme menyebabkan aktor dan ilmuwan sosial menjadi pasif.

3) Kritik terhadap Sosiologi

Sosiologi diserang karena memiliki sisi "keilmiahan", yakni menjadikan metode ilmiah sebagai tujuan di dalam prosesnya. Selain itu, sosiologi dituduh menerima *status quo*. Aliran kritis berpandangan bahwa sosiologi tidak serius mengkritik masyarakat karena tidak berupaya merombak struktur sosial masa kini. Menurut aliran kritis, sosiologi telah melepaskan kewajiban untuk membantu rakyat yang ditindas oleh masyarakat masa kini. Menurut aliran ini, sosiologi lebih memperhatikan masyarakat sebagai satu kesatuan daripada memperhatikan individu dalam masyarakat, maka mereka mengabaikan interaksi individu dan masyarakat. Karena mengabaikan individu, sosiologi dianggap tidak mampu menyampaikan suatu gagasan dan praktik yang bermakna tentang perubahan politik yang dapat mengarah ke sebuah masyarakat manusia yang adil. Sosiologi justru menjadi "bagian integral *status quo*" masyarakat yang ada alih-alih menjadi alat untuk mengkritik dan menjadi strategi untuk pembaruan.

4) Kritik terhadap Masyarakat Modern

Aliran kritis juga mengkritik masyarakat modern dan berbagai jenis komponennya. Kebanyakan teori Marxian awal secara tegas tertuju ke bidang ekonomi, sedangkan aliran kritis menggeser orientasi ke tingkat kultural mengingat kultur dianggap sebagai realitas masyarakat kapitalis modern. Artinya, tempat dominasi dalam masyarakat modern telah bergeser dari bidang ekonomi ke bidang kultural. Aliran kritis masih tetap memperhatikan masalah dominasi meskipun masyarakat modern mungkin lebih didominasi oleh elemen kultural daripada elemen ekonomi. Oleh karena itulah, aliran kritis mencoba memusatkan perhatian pada penindasan kultural atas individu dalam masyarakat. Pemikiran kritis telah dibentuk tidak hanya oleh teori Marxian, tetapi juga teori rasionalitas Weberian sebagai perkembangan dominan dalam dunia modern.

Aliran kritis memandang bahwa pada masyarakat modern, penindasan dihasilkan oleh rasionalitas yang menggantikan eksploitasi ekonomi sebagai masalah sosial dominan. Masalah rasionalitas ini diadopsi dari pandangan Weber tentang rasionalitas formal dan rasionalitas subjektif atau apa yang dipandang oleh aliran teoretis radikal Kellner sebagai alasan (*reason*). Menurut teoretis kritis, rasionalitas formal tidak mencerminkan perhatian mengenai cara yang paling efektif untuk mencapai tujuan tertentu. Hal inilah yang dipandang sebagai *cara berpikir teknokratis* untuk membantu kekuatan yang mendominasi, bukan untuk memerdekakan individu dari dominasi. Selain itu, hal ini bertujuan semata-mata untuk menemukan cara yang paling efisien untuk mencapai tujuan apa pun yang dianggap penting oleh pemegang kekuasaan.

Cara berpikir teknokrat berbeda dari cara berpikir nalar (*reason*) yang dalam pikiran teoretikus kritis menjadi tumpuan harapan masyarakat. Nalar meliputi penelitian tentang cara, dilihat dari sudut nilai manusia tertinggi yang berkenaan dengan keadilan, perdamaian, dan kebahagiaan. Teoretikus kritis memandang Nazisme pada umumnya, dan kamp konsentrasi Nazi pada khususnya, sebagai contoh rasionalitas formal yang bertempur mati-matian dengan nalar sehat. Dengan ungkapan lain, bahwa sesuatu itu adalah rasional, tetapi tidak masuk akal (*reasonable*).

Meskipun kehidupan modern kelihatan rasional, aliran kritis memandang masyarakat modern penuh dengan ketidakrasionalan. Gagasan ini diberi nama *irasionalitas dari rasionalitas formal*. Menurut pandangan Marcuse, meskipun tampaknya rasionalitas diwujudkan, masyarakat ini secara keseluruhan adalah tidak rasional. Masyarakat tidak rasional karena dunia rasional merusak individu serta kebutuhan dan kemampuan mereka, selain itu, perdamaian dipertahankan melalui ancaman perang terus-menerus dan meskipun sarana yang ada sudah cukup, rakyat tetap miskin, tertindas, tereksploitasi, dan tidak mampu memenuhi kebutuhan hidup mereka sendiri. Marcuse menolak bahwa teknologi adalah netral dalam dunia modern, bahkan sebaliknya, memandang teknologi sebagai alat untuk menguasai rakyat.

Teknologi modern dipandang efektif karena walaupun ketika diciptakan tampak netral, sebenarnya ia memperbudak. Teknologi membantu penindasan individu sehingga kebebasan batin aktor dilanggar dan dikurangi oleh teknologi modern, atau oleh Marcuse (1984) disebut sebagai masyarakat berdimensi tunggal. Pada dimensi tersebut, individu kehilangan kemampuan untuk berpikir secara kritis dan secara negatif tentang masyarakat. Teknologi, betapa pun murni, dia mempertahankan dan memperlancar kelangsungan dominasi. Hubungan fatal ini hanya dapat diputuskan dengan revolusi yang menyebabkan teknologi dan teknik menjadi tunduk kepada kebutuhan dan sarana manusia bebas. Marcuse berpandangan bahwa teknologi bukanlah sebuah masalah bawaan dan oleh karena itu, dapat digunakan untuk membangun masyarakat yang lebih baik.

5) Kritik terhadap Kultur

Aliran kritis dan pascamodern melontarkan kritik pedas terhadap apa yang mereka sebut *industri kultur*, yakni struktur yang dirasionalkan dan birokrasikan. Sebagai misal, jaringan televisi yang mengendalikan kultur modern sehingga menghasilkan kultur massa, yakni kultur yang diatur, tidak spontan, dimaterialkan, dan bersifat palsu bukan sesuatu yang nyata. Teoretikus kritis mengkhawatirkan dua hal, yakni pertama, kepalsuan yang direproduksi melalui media; dan yang kedua, pengaruh yang bersifat menenteramkan, menindas, dan membius dari industri kultur terhadap rakyat, melalui praktik dominasi dan hegemoni.

G. Ikhtisar Teori Kritis

Teori kritis, seperti namanya, lahir dari berbagai kritik (kritik teori atas teori) terhadap pemikiran klasik sosiolog Karl Marx. Teori tersebut juga lahir dari ramalan Marx terkait revolusi sosialis yang tak kunjung terjadi serta proses memosisikan faktor ekonomi sebagai penentu jalannya dunia sosial. Teori kritis, secara umum, diasosiasikan dengan *Institute for Social Research* di Universitas Frankfurt, Jerman, tempat teori ini lahir dan berkembang. Teori kritis diklasifikasikan sebagai teori sosial, artinya, teori kritis bersifat multidisiplin, dan bukan merupakan bagian dari tradisi keilmuan tertentu.

Teori kritis menolak skeptisisme dengan tetap mengaitkan antara nalar dan kehidupan sosial. Teori kritis menghubungkan ilmu-ilmu sosial yang bersifat empiris dan interpretatif dengan klaim-klaim normatif tentang kebenaran, moralitas, dan keadilan yang secara tradisional merupakan bahasan filsafat. Teori kritis mendasarkan cara bacanya dalam konteks jenis penelitian sosial empiris tertentu yang digunakan untuk memahami norma dalam konteks kekinian. Teori kritis juga mampu membongkar kedok rasionalitas Pencerahan yang disebut rasionalitas instrumental dan telah gagal mencapai tujuan emansipatifnya, yaitu membebaskan manusia dari perbudakan dan membangun kehidupan masyarakat independen yang bebas untuk mengatur kehidupan sosialnya sendiri.

Berdasarkan gambaran karakteristik inti dari berbagai pemikiran teoretis teori sosial, tampak ada kesamaan dan perbedaan, di antara mereka, misalnya dalam penggunaan terminologi *struktur*, *diskursus*, *hegemoni*, *kekuasaan*, dan *posisi subjek*. Namun, dalam pemikiran sosiologis tidak semua teori sosial dapat dikelompokkan sebagai teori sosial kritis. Menurut Agger (2016), Ritzer (2003), Ritzer dan Goodman (2004), teori sosial dapat dikelompokkan sebagai teori sosial kritis apabila ia memiliki beberapa ciri-ciri berikut.

- 1) Teori sosial kritis berlawanan dengan positivisme. Ia beranggapan bahwa pengetahuan bukan semata-mata refleksi atas dunia statis *di luar sana*. Namun, ia merupakan konstruksi aktif dari ilmuwan dan teori yang membuat asumsi tertentu tentang dunia yang mereka pelajari sehingga tidak secara penuh bebas nilai. Lebih jauh, teori sosial kritis berlawanan dengan pandangan positivisme yang menyatakan *terus mengalami perubahan*.
- 2) Teori sosial kritis membedakan masa lalu dengan masa kini, yang secara umum, ditandai oleh dominasi, eksploitasi, dan penindasan. Suatu masa depan akan meluruhkan fenomena ini. Ia menghubungkan masa lalu, masa kini, dan masa depan, dengan berpendapat bahwa potensi bagi masa depan yang lebih baik telah ada di masa lalu dan masa kini. Dalam hal ini, teori sosial kritis mendorong kemungkinan-kemungkinan kemajuan. Masyarakat

masa depan ini dapat diciptakan dengan aksi sosial dan politis yang dilakukan secara intensif. Peran teori sosial kritis bersifat politis karena dia berpartisipasi dalam mendorong perubahan sosial. Namun, dia juga bukan semata-mata, atau secara mekanis, bersifat agitatif. Keputusan dalam menilai dan menawarkan pandangan serta menganalisis diserahkan kepada masyarakat itu sendiri dan kelompok yang terlibat dalam pergerakan sosial.

- 3) Teori sosial kritis berpandangan bahwa dominasi bersifat struktural, yakni kehidupan masyarakat sehari-hari dipengaruhi oleh institusi sosial yang lebih besar, seperti politik, ekonomi, budaya, diskursus, gender, dan ras. Teori sosial kritis mengungkap struktur ini untuk membantu masyarakat dalam memahami akar global dan rasional penindasan yang mereka alami.
- 4) Pada level ini, teori sosial kritis berkeyakinan bahwa struktur dominasi direproduksi melalui kesadaran palsu manusia, dilanggengkan oleh ideologi (Marx), reifikasi (George Lukcas), hegemoni (Antonio Gramsci), pemikiran satu dimensi (Marcuse), dan metafisika keberadaan (Derrida). Kini, kesadaran palsu dipelihara oleh ilmu sosial positivisme, seperti ekonomi dan sosiologi yang menggambarkan masyarakat sebagai entitas yang dikendalikan oleh hukum kaku. Sebagai akibatnya, orang diajak untuk berpikir bahwa hal ini adalah satu-satunya perilaku yang beralasan berkaitan dengan penyesuaian pada pola-pola keajaiban ini. Teori kritis mematahkan kesadaran palsu dengan meyakini adanya kuasa manusia, baik secara pribadi maupun secara kolektif untuk mengubah masyarakat.
- 5) Teori sosial kritis berkeyakinan bahwa perubahan sosial dimulai dari rumah pada kehidupan sehari-hari manusia, misalnya seksualitas, peran keluarga, dan tempat kerja. Dalam hal ini, teori sosial kritis menghindari determinisme dan mendukung voluntarisme.
- 6) Mengikuti pemikiran Marx, teori sosial kritis menggambarkan hubungan antara struktur dan manusia secara dialektis. Meskipun struktur mengondisikan pengalaman sehari-hari, pengalaman tentang struktur dapat membantu masyarakat mengubah kondisi

sosialnya. Teori sosial kritis membangun jembatan dialektis ini dengan menolak determinisme ekonomi.

- 7) Dengan mengaitkan kehidupan sehari-hari masyarakat dengan struktur sosial skala besar, teori sosial kritis berlawanan dengan pernyataan bahwa kemajuan akhir terletak pada ujung jalan panjang yang hanya dapat dilewati dengan mengorbankan kebebasan dan hidup manusia. Dengan terfokus pada hubungan dialektis antara kehidupan sehari-hari dengan struktur, teori sosial kritis berkeyakinan bahwa manusia bertanggung jawab sepenuhnya atas kebebasan mereka sendiri dan mencegah mereka agar tidak menindas sesamanya atas nama masa depan kebebasan jangka panjang. Teori sosial kritis menolak pragmatisme revolusioner dengan menyatakan bahwa *dictator proletary* atau kelompok garis depan elitis lain akan dengan cepat menjadi diktaktor atas kaum proletar. Kebebasan tidak dapat diraih melalui pengorbanan “pragmatis” dari pengorbanan kebebasan dan pengorbanan kehidupan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB XV

TEORI PASCAMODERNISME

Pada titik tertentu selama dua puluh tahun terakhir, kita secara tidak sadar bergerak keluar dari era Modern dan menuju sebuah masa baru yang merupakan era tanpa nama (*nameless era*). Drucker, 1957 (Best & Kellner, 1991, v).

“Kita berada di ujung dari apa yang disebut Era Modern. Seperti halnya Kekunoan (*Antiquity*) yang diikuti beberapa abad Oriental yang oleh orang-orang Barat disebut Era Kegelapan, saat Era Modern diikuti periode *postmodern*”. C. Wright Mills, 1959 (Best & Kelner, 1991, v).

Teori sosial pascamodern (*postmodern theory*) lahir dari para pemikir aliran pascamodernisme. Pascamodernisme merupakan kritik atas masyarakat modern dan kegagalan memenuhi janji-janjinya. Pemikir pascamodern cenderung menolak apa yang biasanya dikenal dengan pandangan dunia, metanarasi, totalitas, dan sebagainya. Pascamodernisme cenderung menggembar-gemborkan fenomena besar pramodern, seperti emosi, perasaan, intuisi, refleksi, spekulasi, pengalaman pribadi, kebiasaan, kekerasan, metafisika, tradisi, kosmologi, magis, mitos, sentimen keagamaan, dan pengalaman mistik (Ritzer & Goodman, 2004, 19).

Herrnstein dan Murray dalam buku *The Bell Curve* (Best & Kellner, 2003) menyebutkan bahwa teori pascamodern pada dasarnya mengkritisi ilmu pengetahuan modern yang dianggap tidak memadai lagi. Teoretikus pascamodern cenderung menolak perspektif teoretis modern, termasuk *grand narasi* yang dianut sebagian besar ilmuwan sejak Renaisans. Menurut teoretikus pascamodern, dunia sekarang sudah berubah dengan sedemikian berbeda sehingga memerlukan paradigma atau cara berpikir yang sama sekali baru (Best & Kellner, 2003; Agger, 2003). Teori sosial pascamodern mengacu pada cara berpikir yang berbeda dari teori sosial modern. Dengan demikian, pascamodern meliputi periode historis baru, produk kultural baru, dan tipe baru dalam penyusunan teori tentang kehidupan sosial. Semua hal ini merupakan sebuah perspektif baru dan berbeda mengenai peristiwa yang di tahun-tahun belakangan ini tidak lagi dapat dilukiskan dengan istilah “modern”, dan perspektif mengenai perkembangan baru yang menggantikan realitas modern.

A. Wacana Pascamodern

Menurut Kohler (1977) dan Hassan (1985) (dalam Best & Kellner, 2003; Ritzer, 2003), istilah “pascamodernisme” pertama kali digunakan oleh Federico de Onis pada tahun 1930-an dalam karyanya yang berjudul *Antologia de La Espanole a Hispano Americana* (1934) untuk menunjukkan reaksi minor terhadap modernisme. Selanjutnya, Best dan Kellner (2003), Arnold Toybee dalam karyanya *A Study of History* (1947) memakai istilah pascamodern yang menunjukkan bahwa ada siklus baru dalam sejarah yang dimulai sejak tahun 1875, khususnya ditandai dengan berakhirnya dominasi Barat, individualisme, kapitalisme dan kristianitas serta kebangkitan budaya non-barat.

Leslie Fiedler dalam tulisannya yang berjudul *The New Mutants* (1965) (Best & Kellner, 2003) menggunakan kata/frasa *post* untuk menyebutkan berbagai istilah seperti *post-humanist*, *post-mall*, dan *post-white*. Kebudayaan pascamodern juga ditandai oleh kebudayaan yang anarkis dan kreatif dalam melepaskan diri dari ortodoksi, bahkan represi puritan. Istilah *pascamodern* dalam bidang seni telah populer

di New York pada tahun 1960-an. Pada saat itu, istilah ini digunakan oleh para seniman, penulis, dan kritikus muda, yaitu antara lain Rauscherberg, Cage, Burroughs, Barthelme, Fielder, Hassan, dan Sontag. Mereka menggunakan istilah tersebut untuk menunjuk pada suatu gerakan di atas modernisme tinggi yang “telah kehabisan napas, yang ditolak karena institusionalisasinya dalam museum dan lingkup akademik” (Featherstone, 2008, 16–17).

Menurut Featherstone (2008), dalam tahun 1970-an dan 1980-an, istilah pascamodern ini dipakai secara lebih luas dalam bidang arsitektur, seni visual dan pertunjukan, serta musik. Kemudian, istilah ini disebarakan secara berulang-ulang dari Eropa hingga Amerika Serikat sebagai pencarian akan penjelasan dan pembenaran teoretis seni pascamodernisme. Pada tahun 1990-an, pembahasan tentang pascamodernisme makin luas dan menarik perhatian serta membangkitkan minat para teoretikus Bell, Kristeva, Lyotard, Vattimo, Derrida, Foucault, Habermas, Baudrillard, dan Jameson.

Berbagai ciri yang berasosiasi dengan pascamodernisme, khususnya dalam bidang seni, adalah penghapusan batas antara seni dengan kehidupan sehari-hari, runtuhnya perbedaan hierarkis antara budaya tinggi dengan budaya umum, suatu percampuran stilistika yang mementingkan eklektisisme, menurunnya keaslian/bakat produser seni, asumsi bahwa seni hanya merupakan pengulangan, dan percampuran berbagai aturan. Secara lebih detail, percampuran tersebut dapat berupa parodi, *pasthive* (karya seni yang dimaksudkan untuk menyindir seniman lain), ironi, lelucon, dan pertunjukan tentang “kedangkalan” permukaan budaya. Dalam dinamika teori ini, selama dua dekade terakhir, perdebatan wacana pascamodern mendominasi ruang diskusi kebudayaan dan intelektual di beberapa bidang ilmu, khususnya ilmu sosial dan humaniora di seluruh dunia.

Dalam teori estetika, filsafat dan kebudayaan, polemik yang muncul terkait dengan apakah modernisme dalam seni telah mati atau belum? Dan apa saja jenis seni pascamodern yang berhasil muncul? Dalam bidang filsafat, perdebatan yang muncul banyak terkait dengan apakah tradisi filsafat modern telah berakhir atau belum? Beberapa

orang mulai menyelenggarakan filsafat pascamodern baru yang terkait dengan Nietzsche, Heidegger, Derrida, Rorty, Lyotard, dan yang lain. Pada akhirnya, pascamodern telah menghasilkan teori sosial dan politik baru, serta usaha-usaha teoretis dalam menentukan aspek-aspek multisisi fenomena pascamodern itu sendiri (Best & Kellner, 2003, 1).

Dalam pembahasan mengenai pascamodern, Best dan Kellner (2003), memulai dengan membedakan antara “modernitas” yang dikonseptualisasikan sebagai masa modern dengan “pascamodernitas” sebagai sebuah istilah monumental dalam menjelaskan periode yang muncul setelah modernitas. Terdapat beberapa wacana modernitas, demikian pula dengan wacana pascamodernitas, serta frasa tersebut mengacu pada berbagai transformasi ekonomi, politik, sosial, dan kebudayaan.

Modernitas, diteorikan oleh Marx, Weber, dan filsuf lain, merupakan sebuah frasa periodisasi historis yang mengacu pada suatu masa yang mengikuti Era Pertengahan (*Middle Age*) atau feodalisme. Bagi beberapa orang, modernitas bertentangan dengan masyarakat tradisional dan ditandai oleh inovasi, pembaruan, dan dinamisme (Taylor, 1992b). Wacana teoretis modernitas Descartes melalui “peristiwa Pencerahan” dan alasan-alasan barunya merupakan sumber perkembangan ilmu pengetahuan dan masyarakat, bahkan merupakan inti kebenaran dan fondasi pengetahuan sistematis. Rasio dianggap mampu menemukan norma-norma teoretis dan praktis ketika sistem pemikiran dan tindakan dapat dibangun dan masyarakat dapat direstrukturasi (Best & Kellner, 2003, 3). Proyek Pencerahan tersebut muncul di Amerika, Prancis, dan di wilayah revolusi-revolusi demokratik lain yang berusaha untuk mengubah dunia feodal. Selain itu, mereka bertujuan untuk menghasilkan tatanan sosial adil dan egaliter yang bermaterikan perkembangan rasio dan perkembangan sosial.

Modernitas estetik muncul dalam gerakan modernis sebagai pelopor baru dan subkultur bohemian (berkehidupan bebas) yang bertentangan dengan aspek-aspek asing industrialisasi dan rasionalisasi. Lebih jauh lagi, kemunculannya merupakan usaha untuk mentrans-

formasi budaya dan menemukan realisasi diri kreatif dalam seni. Modernitas memasuki kehidupan sehari-hari melalui penyebaran seni modern, produk masyarakat konsumen, teknologi-teknologi baru, model-model transportasi, dan komunikasi baru. Suatu dinamika ketika modernitas telah menghasilkan dunia industrial dan kolonial baru yang dapat digambarkan sebagai *modernisasi*—sebuah term yang menunjukkan proses individualisasi, sekularisasi, industrialisasi, deferensiasi kultural, komodifikasi, urbanisasi, birokrasi, dan rasionalisasi yang bersama-sama membentuk dunia modern sebagai kesatuan homogen yang tersorot dari the Occident (Barat).

Meski demikian, konstruksi modernitas menghasilkan suatu perihai yang luas dan mendalam bagi para korbannya, mulai dari petani, proletariat, dan seniman yang ditekan industri kapitalis sampai pada pengabaian wanita dari kancah politik hingga berujung pada penghancuran kolonisasi imperialis. Modernitas juga menghasilkan serangkaian institusi-institusi disipliner, praktik, serta wacana yang melegitimasi model dominasi dan kontrolnya (Foucault, 1976). Sebagai akibatnya, *Dialektika Pencerahan (The Dialectic of Enlightenment)* (Horkeimer & Adorno, 1972) digambarkan sebagai sebuah proses ketika rasio terbalik melawannya dan janji-janji modernitas liberasi justru melindungi bentuk-bentuk penekanan dan dominasi.

Para pakar pascamodern menyatakan bahwa dalam masyarakat kontemporer dengan media teknologi canggih (*high tech*), proses-proses perubahan dan transformasi yang terjadi menghasilkan sebuah masyarakat pascamodern baru. Selanjutnya, para pendukung pascamodern menyatakan bahwa era pascamodern telah menghadirkan tahap sejarah baru dan bentukan sosiokultural baru yang memerlukan konsep sekaligus teori baru. Para pakar modernitas (seperti, Baudrillard, Lyotard, dan Harvey) menyatakan bahwa teknologi, seperti komputer dan media, bentuk-bentuk baru pengetahuan, serta perubahan sistem sosio-ekonomi menghasilkan perwujudan masyarakat pascamodern.

Baudrillard dan Lyotard menginterpretasikan perkembangan ini dalam term tipe-tipe informasi baru, pengetahuan, dan teknologi,

sedangkan para pakar neo-Marxisme, seperti Jameson dan Hervey, menafsirkan pascamodern dalam term perkembangan tahap kapitalisme lebih tinggi yang ditandai tingkat penetrasi modal lebih tinggi dan homogenisasi di penjuru dunia. Proses-proses ini juga menghasilkan peningkatan perpecahan budaya, perubahan pengalaman ruang dan waktu, model pengalaman baru, subjektivitas serta budaya. Kondisi-kondisi ini memunculkan basis sosio-ekonomi dan kebudayaan sehingga analisis teori pascamodern memunculkan perspektif bahwa teori pascamodern dapat disebut berada di ujung perpotongan perkembangan kontemporer.

Selain perbedaan antara modernitas dengan pascamodernitas dalam bidang teori sosial, wacana pascamodern memegang peran penting dalam bidang estetika dan teori kebudayaan. Pada tahap ini, perdebatan yang muncul berkenaan dengan perbedaan antara modernisme dan pascamodernisme dalam seni (Best & Kellner, 2003, 4). Wacana-wacana pascamodern juga muncul dalam bidang teori serta memfokuskan pada kritik terhadap teori modern dan argumen mengenai kehancuran pascamodern. Teori modern—mulai dari rancangan filsafat Pencerahan Descartes sampai teori sosial Comte, Durkheim, Marx, Weber, dan filsuf lain—mendapat kritikan dalam pencarian terhadap dasar pengetahuan, tuntutan universalisasi dan totalisasi, arogansi dalam memunculkan kebenaran *apodictic*, serta kekeliruan rasionalisme. Sebaliknya, para penganut teori modern menyerang relativisme, irrasionalisme, dan nihilisme pascamodern. Tipe karya pascamodern tersebut, khususnya sastra, budaya, dan teori sosial pascamodern, meneorikan pascamodernitas dalam hal ketidaksempurnaan dan kemungkinan (Agger, 2003, 71).

David Harvey (Agger, 2003) dalam karyanya yang berjudul *Condition of Postmodernity* (1989) mengonsepan pascamodernitas sebagai satu tahap lain dalam perkembangan modernitas. Awalan *post-* pada kata *postmodern* mengandung makna ide bahwa manusia tengah berada di era peradaban di luar kondisi modernitas yang diteorikan oleh sebagian teoretikus Barat termasuk Comte, Durkheim, Weber, dan Marx. Sebagai penjelasan lebih, awalan *post-* berarti bahwa

pemahaman modernitas sebelumnya gagal menjelaskan perkembangan luar biasa dalam tahap peradaban manusia saat ini. Dalam hal ini, teori sosial pascamodern menggunakan teori modernitas dan menciptakan pemahaman baru.

Jean-Francois Lyotard dalam bukunya *La Condition Post-Moderne: Report on Knowledge* (1979) menegaskan bahwa pascamodern merupakan bentuk ketidakpercayaan terhadap metanarasi dan positivisme. Pascamodernisme adalah intensifikasi dinamisme, suatu upaya yang tidak berhenti untuk mencapai sesuatu yang baru, eksperimen, dan revolusi kehidupan yang tiada henti. Pascamodernisme bukanlah suatu epos sejarah baru, melainkan merupakan fase sejarah yang berulang yang terdapat di dalam modernisme. Dalam pemikiran Lyotard, kata *post-* dalam *postmodernism* berarti 'sebuah prosedur analisis, anamnesis, anagogis, dan anamorfosis yang menguraikan suatu kealpaan inisial'. Lyotard mengidentifikasi dua narasi besar legitimasi. Narasi pertama adalah spekulatif, kognitif-teoretis, dan bersifat keilmuan. Narasi kedua adalah emansipasi, praktis, dan humanistik. Sains pascamodern dalam pandangan Lyotard adalah sebuah sains yang tidak hanya berfokus pada performativitas dan determinisme karena kunci sains pascamodern adalah menciptakan ide-ide baru sehingga tidak ada perbedaan signifikan pada metode saintifik atau narasi saintifik.

B. Ciri-ciri Pascamodernisme

Menurut teoretikus pascamodern (Agger, 2003, 72–74), masa pascamodernisme ditandai dengan 12 hal berikut.

- 1) Globalisasi: bangsa dan wilayah makin terhubung satu sama lain sehingga mengaburkan perbedaan antara bangsa dan wilayah maju (Dunia Pertama) dengan bangsa dan wilayah terbelakang (Dunia Ketiga).
- 2) Lokalitas: kecenderungan global berdampak langsung terhadap lingkungan lokal sehingga memungkinkan seseorang untuk memahami dinamika global dengan mempelajari manifestasi lokal.
- 3) Akhir dari "akhir sejarah": modernitas sebagaimana yang diteorikan oleh pendukung Pencerahan, bukan tahap akhir sejarah.

Adapun yang muncul di masa post-industrial ketika kebutuhan dasar material semua orang terpenuhi sehingga konflik kelompok dan persaingan ideologi menghilang. Namun, pascamodernisme adalah satu tahap sejarah yang terputus dengan garis halus perkembangan evolusioner kapitalis sebagaimana yang dirancang oleh para pendukung Pencerahan dan oleh pendiri teori sosiologi dan ekonomi borjuis.

- 4) “Kematian” individu: konsep borjuis tentang subjektivitas tunggal dan tetap yang secara jelas dibedakan dari dunia luar tidak lagi masuk akal dalam kaca mata pascamodernisme. Kini, diri atau subjek telah menjadi lahan pertarungan tanpa batas antara diri dengan dunia luar. Mengikuti psikoanalisis Jacques Lacan, teoretikus pascamodernisme mengonsepsikan masyarakat sebagai subjek tunggal dan tetap sekaligus subjek yang tengah berubah.
- 5) Mode informasi: cara produksi, dalam terminologi Marxis, kini tidak lagi relevan dibandingkan dengan apa yang disebut Max Poster (1990) sebagai “mode informasi”, yaitu cara masyarakat pascamodern mengorganisasi dan menyebarkan informasi dan hiburan.
- 6) Simulasi: Baudrillard (1983) berpandangan bahwa yang disebut realitas tidak lagi stabil dan tidak dapat dilacak dengan konsep saintifik tradisional, termasuk dengan Marxisme. Namun, masyarakat makin “tersimulasi”, tertipu dalam citra dan wacana yang secara cepat dan keras, menggantikan pengalaman manusia atas realitas. Iklan adalah salah satu kendaraan utama simulasi ini. Simulasi juga cenderung memikirkan hidup untuk mereka sendiri, melebih-lebihkan “kenyataan” atas sesuatu yang mereka ingin jabarkan. Foucault (dalam Agger, 2003) telah mengkaji wacana kriminologi dan seksualitas sebagai sumber kontrol sosial dan dominasi.
- 7) Perbedaan dan Penundaan dalam Bahasa: dalam pascamodernitas menurut Derrida (1976, 1978, 1981) bahasa tidak lagi berada pada hubungan representasional pasif atas “kenyataan” sehingga kita dapat secara jelas dan jernih menjabarkan realitas dunia. Namun,

bahasa, termasuk tulisan, bersifat licin. Satu media yang ambigu dapat mengaburkan pemahaman yang jelas menjadi tidak pasti. Dalam hal ini, pembacaan teks (melalui dekonstruksi) adalah aktivitas kreatif yang memberikan makna yang hilang atau ambigu. Penguatan pembacaan dekonstruktif ini mengubah hierarki antara penulisan (tidak lagi dipandang sebagai kegiatan primer) dan pembacaan atau kritik (tidak lagi dilihat sebagai kegiatan sekunder atau derivatif).

- 8) Polivokalitas: Bakhtin menyatakan bahwa segala hal dapat dikatakan secara berbeda dalam berbagai cara yang secara inheren tidak superior ataupun inferior satu sama lain. Oleh karena itu, sains menjadi satu dari sejumlah "narasi" yang melengkapi, menyaingi, mengontraskan, dan tidak memiliki status epistemologis yang istimewa, seperti status superior sebagai teori pengetahuan.
- 9) Kematian polaritas analisis: polaritas tradisional (misalnya kelas proletar/kapitalis; perempuan/laki-laki; Dunia Ketiga/Dunia Pertama) tidak lagi layak karena pluralitas posisi subjek manusia.
- 10) Gerakan sosial baru: terdapat berbagai gerakan akar rumput bagi perubahan sosial progresif, tetapi tidak termasuk dan dibatasi oleh gerakan masyarakat kulit berwarna, pembelaan lingkungan hidup, perempuan, gay, dan lesbian. Dalam pascamodernisme, gerakan-gerakan ini tidak serta-merta tepat dengan jaringan analisis bipolar Marx tentang konflik sosial. Justru, ia menghendaki teori perubahan sosial baru.
- 11) Kritik atas narasi besar: Lyotard berpandangan bahwa narasi besar atau cerita agung tentang sejarah dan masyarakat yang diungkapkan oleh Marxis dan ahli lain yang menerjemahkan Pencerahan harus diabaikan di dunia yang pascamodern, majemuk, dan polivokal ini. Ia menyatakan bahwa cerita besar ini tidak meliputi perbedaan dan variasi lokal ataupun interpersonal. Bahkan, mereka cenderung mengemukakan hasil akhir berupa politik otoritarian yang konsisten dengan konsepsi milenial tentang sejarah. Lyotard lebih menyukai cerita kecil tentang masalah sosial yang dikatakan

oleh manusia sendiri pada level kehidupan dan perjuangan mereka di tingkat lokal.

- 12) Ke-liyan-an (*otherness*): pendirian teoretikus pascamodern berlawanan dengan marginalisasi dan subordinasi kelompok. Masyarakat dan sebagian besar teoretikus modernitas menyebut "liyan" untuk perempuan dan orang kulit berwarna.

Mungkin satu pernyataan terpenting dari teori pascamodern adalah bahwa kemajuan merupakan satu mitos. Hal ini meminjam dari kecaman Nietzsche atas mitos kemajuan Barat yang berkembang secara linear dari tahap sederhana menuju kompleks—rendah ke tinggi, praindustri ke pascaindustri, Timur ke Barat, selatan ke utara, dan desa kota. Pascamodernis tidak menampik prestasi kemajuan modernis, seperti kesehatan, produksi industrial, transportasi, dan pendidikan universal. Mereka hanya menganggap bahwa kemajuan bukan sebagai hukum sosial, melainkan sebagai hasil yang tergantung pada kesatuan sosial yang saling berkait dan berinteraksi, bahkan tidak selalu berkembang secara halus menuju masa depan. Hal menarik dari pascamodernisme adalah pengabaian nilai-nilai Barat, seperti kebebasan, keadilan, dan penghapusan kelangkaan materi. Terkait dengan pemikiran-pemikiran para tokoh teori pascamodern, berikut akan dijabarkan pemikiran mereka.

C. Pascamodernisme Michel Foucault

Foucault lahir di Poitiers pada 15 Oktober 1926 dari keluarga kelas menengah yang punya sejarah praktik medis. Rute perjalanan ke bidang akademisi mencerminkan banyak kawan sezamannya dari Prancis. Ia unggul dalam pelajaran akademik di sekolah sebelum akhirnya masuk Ecole Normale Supérieure di Paris pada 1946. Pada tahun-tahun berikutnya, ia belajar di bawah bimbingan filsuf terkemuka Maurice Merleau-Ponty, Louis Althusser, dan kemudian filsuf sains Georges Canguilhem. Ia tidak hanya lulus dalam filsafat, tetapi juga dalam psikologi dan psikopatologi pada masa yang berbarengan. Pada tahun 1950-an, Foucault mendapatkan pekerjaan sebagai psikolog, lalu mendapat posisi mengajar di Uppsala, Hamburg, dan Warsawa.

Pada tahun 1959, ia menerima gelar doktor dengan disertasi berjudul *Kegilaan dan Ketidaknalaran: Sejarah Kegilaan di Era Klasik*, atau diterbitkan dalam bahasa Inggris sebagai *Madness and Civilization*.

Pada 1960-an, ia mendapat jabatan di Clermont-Ferrand, Tunis, dan akhirnya menjabat sebagai kepala departemen filsafat di sebuah universitas “eksperimental” baru di Vincennes, Paris. Hal ini terjadi bersamaan dengan pemberontakan mahasiswa 1968 yang memengaruhi arah politik dan karier Foucault. Pada awal 1950-an, ia bergabung dengan Partai Komunis Prancis yang kuat. Tidak lama kemudian, ia meninggalkannya karena kecewa. Pada tahun 1968, terjadi lautan perubahan dalam kehidupan intelektual Prancis yang menandai berakhirnya dominasi Marxis. Hal ini pertama terjadi setelah 1968, Marxisme sebagai kerangka dogmatis telah mulai menurun. “Kepentingan politik baru, budaya, dan terakhir dengan kehidupan pribadi, mulai muncul” (Neal, 2010, 214).

Foucault sudah mendapatkan kesuksesan intelektual besar dengan buku-bukunya pada tahun 1960-an, *Madness and Civilization* (1961), *The Birth of the Clinic* (1963), dan menjadi tonggak sejarah ide-ide *The Order of Things* (1966), serta karya minimalisnya tentang wacana dan metode, *The Archeology of Knowledge* (1968). Pada tahun 1969, ia masuk ke lembaga akademis tertinggi di Prancis, *Collège de France*, di Paris, tempat ia mendapatkan jabatan *Chair* pada bidang Sejarah “Sistem Pemikiran”—gelar yang diciptakannya. Pada tahun 1970-an dan awal 1980-an, namanya makin terkenal secara internasional dan menjadi guru besar tamu dan mengajar di berbagai penjuru dunia, terutama di Iran dan di Berkeley. Karya-karya kunci Foucault pada periode ini antara lain buku yang paling berpengaruh *Discipline and Punish* (1975), dan tiga jilid *History of Sexuality*: vol. 1, *The Will of Knowledge* (1976), vol. 2, *The Use of Pleasure* (1984), dan vol. 3, *The Care of the Self* (1984)¹. Foucault meninggal akibat penyakit AIDS pada 25 Juni 1984 (Neal, 2010, 214–215).

1 Buku yang sama diterbitkan pada awal 1984, diterbitkan juga di tempat lain pada 1985 oleh penerbit lain. Kemudian buku tersebut terbit lagi pada 1990 (Foucault, 1990a, 1990b).

1. Arkeologi Ilmu Pengetahuan

Karya Michel Foucault telah berpengaruh di hampir setiap wilayah ilmu sosial dan humaniora. Dari semua pemikir abad kedua puluh, warisan Foucault mungkin yang paling banyak dikutip, khususnya menyangkut bidang studi dan praktik, dari sastra, filsafat, politik, hubungan internasional, feminisme, hingga psikiatri dan kesehatan. *Madness and Civilization* (kegilaan dan peradaban, Foucault, 1973a), adalah karya besar pertama Foucault yang berusaha menulis “arkeologi kebisuan”, ketika kegilaan secara historis dibentuk sebagai sisi lain dari rasio.

Foucault (1973a) kembali pada konsep diskontinuitas yang mencuat pada tahun 1950-an ketika rasio modern mendobrak komunikasi dengan kegilaan dan berusaha “melawan” bahaya laten ketiadaan rasio melalui wacana eksklusif dan institusi kelahiran (Storey, 2007). Wacana klasik dan modern membentuk oposisi antara sadar dan tidak sadar atau normal dan abnormal yang digunakan untuk menguatkan norma-norma rasio dan kebenaran. Dalam buku selanjutnya, *The Birth of the Clinic* (kelahiran klinik)—yang awalnya diterbitkan pada 1963 dengan subjudul *An Archeology of Medical Perception* (arkeologi persepsi medis)—Foucault menganalisis perubahan dari pengobatan berbasis spekulatif pramodern menjadi pengobatan berbasis empiris-modern yang berakar dari rasionalitas penelitian ilmiah. Dengan menolak sejarah yang didasarkan pada “kesadaran dokter” (*consciousness of clinicians*), ia memunculkan kajian struktural wacana yang berusaha menentukan kondisi kemungkinan pengalaman medis modern dan kondisi historis dari wacana ilmiah individu dapat muncul terlebih dahulu.

Kemudian, dalam *The Order of Things* (tatanan segala sesuatu) (Foucault, 1973b; sebenarnya terbit pada 1966) dengan subjudul *An Archeology of the Human Science* (arkeologi ilmu pengetahuan manusia), Foucault mendeskripsikan kemunculan sains manusia. Ia memberikan analisis paling detail dari aturan-aturan, asumsi-asumsi dasar, dan prosedur *Renaissance* tertata pada era klasik dan modern yang berfokus pada perubahan dalam sains, hidup, kerja, dan bahasa.

Dalam analisis ini, Foucault membuka kelahiran “manusia” sebagai sebuah bentuk diskursif. “Manusia” sebagai objek filsafat dan sebagai sains manusia (psikologi, sosiologi, dan sastra) muncul ketika bidang representasi klasik hancur dan manusia untuk pertama kali tidak hanya menjadi suatu pemisah yang tidak hanya mewakili subjek, tetapi juga objek investigasi ilmiah modern—sebuah keberadaan pasti dan sejarah yang dipelajari dalam kehidupan, pekerjaan, dan kapasitas pembicaraannya.

Foucault mendeskripsikan proses filsafat modern membentuk “manusia”—baik sebagai objek maupun subjek pengetahuan—dalam serangkaian “pasangan kembar” (*binary opposition*) yang tidak stabil, yaitu pasangan kembar *cogito* (berpikir) dan tidak berpikir. Pada kondisi tersebut, manusia ditentukan oleh kekuatan-kekuatan eksternal, tetapi sadar akan determinasi ini dan mampu membebaskan diri dari hal tersebut. Fondasi pengetahuan terbentuk dengan cara mundur dan kembali ke asal pasangan kembar (berpikir/tak berpikir) ketika sejarah manusia membentuk dan dibentuk oleh dunia eksternal. Penemuan fondasi kokoh pengetahuan ini melalui kategori-kategori apriori (Kant) atau melalui prosedur-prosedur “reduksi” yang memunculkan kesadaran dalam memurnikan diri dari dunia empiris (Husserl). Dalam setiap pasangan kembar ini, pemikiran humanis berusaha meningkatkan keutamaan dan otonomi subjek pemikiran serta berusaha untuk menguasai semua selain hal tersebut.

Pada akhirnya, dalam *The Archeology of Knowledge* (1972, aslinya diterbitkan pada 1971), Foucault memunculkan sebuah refleksi metateoretis dalam proyek dan metodologi dalam rangka menjelaskan ide dan kritik terhadap kesalahan-kesalahan masa lalu (Best & Kellner, 2003, 46; Storey, 2007, 134–35). Dari ruang konseptual refleksi (metodologi baru) ini, tema-tema kontinuitas, teleologi, genesis, dan totalitas dari subjek modern diabaikan karena tidak lagi terbukti serta dibentuk ulang atau bahkan dibuang. Tidak seperti historiografi modern, diskontinuitas tidak lagi dilihat sebagai sebuah kehancuran narasi historis dan stigmatisasi dasar. Namun, Foucault melihat diskontinuitas sebagai konsep aktivitas positif. Ia menentang konsep

pascamodernisme mengenai sebuah sejarah umum terhadap konsep modern sejarah total yang ia alamatkan kepada figur-figur seperti Hegel dan Marx. Tipe-tipe totalitas yang ditolak Foucault, meliputi totalitas *vertical massive*, seperti sejarah, peradaban dan era; totalitas horizontal, seperti masyarakat atau periode; dan konsepsi antropologis atau humanis subjek terpusat. Potensi hasil gerakan detotalisasi tersebut adalah bahwa “sebuah bidang utuh”–bidang pembentukan diskursif dan sistem penyebaran kompleks–telah dibebaskan. Oleh karena itu, sebagai sebuah historiografi pascamodern, “arkeologi” tidak memiliki efek gabungan, melainkan efek diverifikasi yang membuat sejarawan dapat menemukan keragaman wacana dalam suatu bidang pengetahuan (Foucault, 1973b, 160; Best & Kellner, 1991, 47).

Menurut Best dan Kellner (1991), pendekatan arkeologi Foucault berbeda dengan para teoretikus pascamodern, seperti Baudrillard, Lyotard, atau Derrida dalam dua hal berikut. Pertama, Foucault tidak membongkar semua bentuk struktur, koherensi, dan daya pikir ke dalam sebuah aliran signifikansi tanpa akhir. Setelah membersihkan bagian dasarnya, ia berusaha menangkap bentuk-bentuk keteraturan, hubungan, kontinuitas dan totalitas apa yang benar-benar ada. Tugas arkeologi tidak hanya mendapatkan sebuah pluralitas sejarah yang saling berdekatan dan independen satu sama lain, tetapi juga menentukan bentuk hubungan apa yang dapat dideskripsikan secara sah pada rangkaian-rangkaian yang berbeda. Kedua, karya Foucault memberikan sebuah kritik modernitas yang inovatif dan komprehensif. Menurut beberapa pakar modernitas, dari suatu era historis yang tidak terbedakan (homogen) yang muncul mulai dari zaman Renaisans sampai saat ini, Foucault justru membuat perbedaan antara dua era *post-Renaissance* era klasik (1660–1800) dan era modern (1800–1950). Selain itu, ia juga mengikuti posisi Nietzsche yang mengabaikan ideologi Pencerahan dalam perkembangan historis.

Foucault melihat era klasik sebagai sebuah kemunculan dominasi kuat manusia yang mencapai puncak pada zaman modern. Ia percaya bahwa era modern merupakan satu jenis perkembangan—dalam penyebaran dan perbaikan teknik-teknik dominasi (Foucault, 1976,

151). Dalam hal ini, posisi awalnya sama dengan Adorno yang berbicara tentang kontinuitas bencana “yang muncul dari senapan sampai bom megaton” dan tidak seperti Marx, Weber, dan Habermas yang berusaha mengidentifikasi, baik aspek emansipatoris maupun represif dari modernitas (Best & Kellner, 1991, 41).

Seperti Horkheimer dan Adorno (1972), Foucault percaya bahwa rasionalitas modern merupakan sebuah kekuatan kekuasaan, tetapi dengan memfokuskan pada kolonisasi alam dan represi lanjutan dari eksistensi sosial dan psikis. Bagaikan raksasa di dunia klasik yang terbangun dari tidur, rasio menemui kerusuhan, ketidakteraturan, dan memunculkan tatanan rasional dari dunia sosial. Rasio berusaha mengklasifikasikan dan mengatur sebuah bentuk pengalaman melalui konstruksi pengetahuan dan wacana secara sistematis—yang dipahami Foucault sebagai sistem bahasa terkait dengan sistem sosial. Berbagai pengalaman manusia, seperti kegilaan dan seksualitas, menjadi objek analisis dan penyelidikan luas. Mereka secara diskursif terbentuk kembali dalam kerangka referensi rasionalis dan ilmiah dalam wacana pengetahuan modern dari kekuasaan atau pengetahuan. Tugas Pencerahan, menurut Foucault, adalah memperbanyak kekuasaan politis rasio (*reason's political power*) dan menyebarkannya ke seluruh bidang sosial dan pada akhirnya melingkupi seluruh ruang kehidupan (Best & Kellner, 1991, 41).

Dengan mengikuti Nietzsche, Foucault menolak anggapan filsafat dalam mendapatkan semua realitas secara sistematis dalam sebuah filsafat atau dari satu sudut pandang sentral. Foucault percaya bahwa wacana merupakan sebuah realitas sangat kompleks yang seseorang tidak hanya dapat, tetapi juga harus mendekatinya pada level-level berbeda dengan metode berbeda pula. Dengan demikian, tidak ada teori atau metode interpretasi tunggal yang dapat menangkap pluralitas wacana, institusi, dan model-model kekuasaan yang membentuk masyarakat modern. Oleh karena itu, meskipun Foucault sangat dipengaruhi oleh posisi-posisi teoretis, seperti strukturalisme dan Marxisme, ia menolak (melampaui) segala kerangka analisis modernitas dengan analisis tunggal dari perspektif psikiatri, pengobatan, krimi-

nologi, dan seksualitas. Semua saling tumpang tindih dalam cara yang kompleks, bahkan dapat memberikan optik-optik berbeda terhadap masyarakat modern dan pembentukan subjek modern.

Dalam arkeologi ilmu pengetahuan, Foucault, yang reflektif pada strukturalis mengenai bahasa, tertarik pada penyelidikan peristiwa-peristiwa diskursif serta pernyataan-pernyataan yang dibicarakan dan dituliskan, khususnya pernyataan-pernyataan di bidang sejarah. Ia ingin menemukan kondisi-kondisi dasar yang menyebabkan sebuah diskursus tercipta. Kesatuan pernyataan semacam itu bukan berasal dari subjek manusia atau pengarah, tetapi berasal dari aturan-aturan diskursif dasar dan praktik-praktik yang masih ada pada situasi dan kondisi saat itu (Ritzer, 2003, 67; Storey, 2007, 133). Tegasnya, Foucault tertarik pada praktik-praktik diskursif dasar yang membentuk dasar diskursif sains, khususnya dalam ilmu-ilmu manusia.

Bagi Foucault, arkeologi dititikberatkan pada objek sesuatu yang tanpa konteks, artikel-artikel yang tersisa pada masa lalu, yaitu berupa monumen diam, pembahasan tentang objek, dan menolak pembahasan pada objek yang mana model ini sejalan dengan pemikiran Baudrillard (Ritzer, 2003, 68). Dalam mengupas objek, ia ingin bergerak jauh dari kekuasaan tertinggi subjek yang telah berkuasa semenjak abad ke-19. Dalam arti lain, kekuasaan subjek memiliki batas-batas yang sama dengan kekuasaan subjek modernitas. Hal ini termanifestasi terutama dalam dominasi subjek manusia dalam antropologi dan humanisme. Jadi, Foucault (1976, 16) bermaksud menciptakan metode analisis yang bersih dari semua “antropologisme dan antihumanisme”. Dengan kata lain, ia membebaskan peristiwa diskursif (sebagai objek) dari manusia (subjek) yang terlibat di dalamnya. Foucault menggambarkan lima tahap proses untuk menganalisis ranah peristiwa diskursif sebagai berikut:

- 1) memahami pernyataan menurut kejadian yang sangat khas;
- 2) menentukan kondisi keberadaannya;
- 3) menentukan sekurang-kurangnya limit;

- 4) membuat korelasi dengan pernyataan lain yang mungkin terkait dengannya; dan
- 5) menunjukkan apa bentuk lain pernyataan yang ia keluarkan (Foucault, 1976, 28; Ritzer, 2003, 69).

Arkeologi Foucault menyelidiki seperangkat aturan-aturan formasi yang menentukan semua kemungkinan kondisi-kondisi yang dapat diucapkan dalam diskursus tertentu pada kondisi-kondisi apa pun. Foucault mengakui hal itu adalah suatu ruang kosong, tidak berkarakter, tidak berbeda, bahkan ia bersedia membahas tentang hal demikian daripada titik api pendahuluannya—*author, oeuvre* (kandungan-kandungan kajian), asal-usul ide-ide, pengaruh-pengaruh, tradisi-tradisi, dan terutama sejarah ide-ide. Artinya, ia tertarik dalam penyebaran konsep yang tidak diketahui asalnya melalui buku-buku dan *oeuvre*, yaitu teks-teks yang meliputi banyak hal. Aturan-aturan formasi konsep ini beroperasi tidak hanya dalam pikiran atau kesadaran individu, tetapi dalam diskursus itu sendiri, ia beroperasi dalam semua individu yang berusaha berbicara dalam ranah diskursif.

Dalam membahas pernyataan, Foucault berbeda dengan struktural linguistik, yaitu tidak berusaha untuk mengganti pendekatan linguistik, tetapi hanya melengkapinya. Penolakan Foucault terhadap konsepsi totalitas dalam modernitas juga merupakan kesamaan pemikiran dengan pascamodernis mutakhir (Ritzer, 2003, 71). Dalam konteks ini, Foucault mengartikulasikan empat prinsip yang membedakan arkeologi pengetahuan dengan sejarah ide sebagai berikut.

- 1) Arkeologi tidak mengupas tentang “pemikiran, representasi, pencitraan, tema, dan preokupasi yang tersembunyi atau ditampakkan dalam diskursus. Arkeologi lebih membahas tentang diskursus-diskursus itu sendiri—sebagai praktik-praktik yang menuruti aturan-aturan yang pasti”. Dalam penjelasan lain, arkeologi tidak memperlakukan diskursus “sebagai sebuah dokumen, sebagai sebuah tanda sesuatu yang lain, bahkan sebuah monumen”. Arkeologi bukan disiplin *interpretative* karena arkeologi tidak me-

mandang disiplin *interpretative* yang lain, yaitu sebagai diskursus yang lebih baik disembunyikan (Foucault, 1976, 139).

- 2) Arkeologi tidak berusaha menemukan kembali kecenderungan linear dan gradual yang mengarakterisasikan diskursus. Selain itu, arkeologi juga tidak berusaha menghubungkannya terhadap diskursus lain yang mendahului, mengelilingi, dan menggantikannya. Tujuannya lebih “mendefinisikan diskursus dalam kekhasannya—suatu analisis yang berbeda tentang modalitas-modalitas diskursus.”
- 3) Arkeologi tidak membahas tentang kajian individual atau *oeuvre*. Arkeologi lebih menitikberatkan pada “tipe aturan-aturan praktik diskursif yang berkaitan langsung dengan *oeuvre-oeuvre* individu”, yaitu aturan-aturan yang mengaturnya secara keseluruhan atau sebagian. Oleh sebab itu, arkeologi menolak membahas tentang *oeuvre-oeuvre author* dan tidak memandang *author* sebagai kesatuan kajian (Foucault, 1966/1976, 139; Ritzer, 2003, 71–72).
- 4) Akhirnya, arkeologi tidak menyelidiki kelahiran diskursus, tetapi lebih pada “deskripsi sistematis sebuah objek diskursus”.

Sebagaimana yang telah digambarkan sebelumnya, Foucault sangat tertarik pada kontradiksi-kontradiksi yang terdapat dalam formasi diskursus sembari berusaha menghilangkan kontradiksi-kontradiksi untuk menggambarkan ide yang koheren dan memiliki kontinuitas. Bagi Foucault, suatu kontradiksi merupakan fitrah eksistensi (diskursus) “ia berada pada dasar diskursus lahir—kontradiksi terus-menerus lahir kembali melalui diskursus dan sebagai prinsip kebenaran sejarahnya (*historicity*)”.

Foucault tidak bertujuan untuk “membongkar” kontradiksi, tetapi untuk mendeskripsikannya dalam diri sendiri karena ia adalah objek yang dideskripsikan melalui analisis arkeologis. Daripada berusaha mengeliminasi kontradiksi yang terjadi dalam sejarah ide, arkeologi lebih baik mendeskripsikan perbedaan ruang-ruang perselisihan. Dalam memeriksa kontradiksi, tugas arkeologi adalah menyelidiki tipe-tipe yang tidak sama karena memiliki tingkat yang berbeda.

Ketika kontradiksi terjadi, ia bisa dipetakan dan pada akhirnya pelbagai fungsi bisa ditunjukkan. Jadi, diskursus adalah sebuah *ruang multiperselisihan, serangkaian pertentangan*, dan tugas arkeologi adalah untuk memetakannya, terutama memelihara diskursus di antara semua iregularitas-iregularitasnya (Foucault, 1976, 156). Lebih jauh, tujuan arkeologi adalah untuk membandingkan kontradiksi-kontradiksi dengan cara memandang dua atau tiga diskursus secara bersamaan. Dalam penjelasan lain, arkeologi secara inheren merupakan interdiskursif karena tidak menyelidiki sesuatu, seperti *spirit sains* atau *weltanschauung* (Ritzer, 2003, 73).

Metode atau pendekatan lain yang juga dimasukkan ke dalam kelompok pascastrukturalis adalah genealogi atau kerap disebut *arkeologi pengetahuan*. Genealogi merupakan metode yang menggunakan diskursus atau analisis wacana dalam sosiologi berupa kumpulan pernyataan-pernyataan yang membentuk realitas sosial sebagai fokus. Genealogi dicari dan ditemukan dari arsip terkait bagaimana cara-cara kekuasaan beroperasi di balik kenyataan sosial. Menurut Foucault (1976), diskursus menjalankan kekuasaan dengan empat prinsip, yakni

- 1) kekuasaan merupakan relasi,
- 2) kekuasaan bersifat menyebar,
- 3) kekuasaan bersifat produktif dan pluralistik, dan
- 4) kekuasaan bekerja melalui normalisasi dan regulasi.

Sementara itu, kuasa berada di antara diskursif tersebut, dan bahwa semua kuasa memproduksi resistansi. Konsep kuasa di dalam karya Foucault, baik sebagai sesuatu yang produktif dan pluralistik, dapat dipandang mendukung bentuk-bentuk kuasa yang berbeda, sembari pada saat yang sama menghasilkan situs perlawanan, pergulatan, dan perubahan. Resistansi atau perlawanan pada kuasa dapat mengambil bentuk wacana baru yang menghasilkan “kebenaran baru”, yang mungkin berbentuk “wacana tanding” yang melawan kebenaran dominan atau “wacana yang dibalikkan”. Dalam hal ini Foucault mengakui “homoseksualitas” sebagai wacana “yang dibalikkan”.

Kesimpulan terhadap pemikiran metode arkeologi Foucault berbeda dengan *episteme* atau sejarah pemikiran ilmu pengetahuan pada zaman tertentu. Dalam buku *The Archeology of Knowledge* (1966/1976), Foucault menolak model pemikiran evolusionis, kontinuitas, dan totalisasi model strukturalis. Terdapat empat prinsip metode arkeologi yang membedakannya dari sejarah pemikiran (*episteme*) sebelumnya sebagai berikut.

- 1) Sejarah pemikiran mendekati suatu wacana dengan berpegang pada dua kategori, yaitu lama dan baru, tradisional dan orisinal, biasa dan luar biasa. Hal tersebut bertujuan untuk menemukan pemikiran baru, sejauh mana sudah ada pendahulu bagi suatu penemuan, dan sejauh mana penemuan baru sebagai kelanjutan penemuan lama. Sementara itu, metode arkeologi Foucault tidak berkaitan dengan pencarian sejarah penemuan, tetapi memperlihatkan regularitas suatu praktik diskursif. Regularitas adalah keseluruhan kondisi yang memainkan peran dalam suatu wacana, ikut menjamin, dan menentukan bagaimana wacana itu diproduksi dan dioperasikan.
- 2) Sejarah pemikiran mengenal dua jenis kontradiksi, yaitu kontradiksi yang tampak di permukaan dan kontradiksi yang menyangkut fundamental suatu wacana. Kontradiksi jenis pertama akan hilang jika digali pada kesatuan tersembunyi dalam wacana (teks) kebudayaan. Kontradiksi jenis kedua berperan penting dalam pengembangan wacana sehingga kontradiksi itu harus dilukiskan apa adanya melalui analisis arkeologis pengetahuan.
- 3) Analisis arkeologis juga menyangkut perbandingan antara satu praktik diskursif dengan praktik nondiskursif (lembaga sosial, peristiwa politik, ekonomi, dan sosial). Arkeologi pengetahuan bertujuan untuk memperlihatkan relasi-relasi antara sejumlah diskursif tertentu.
- 4) Analisis arkeologis juga melukiskan perubahan, tetapi tidak menjelaskan sebagai penemuan baru (yang bersifat teologis, estetis, psikologis, atau evolutif). Analisis arkeologis hanya menganalisis perubahan (*discontinue*) sebagai suatu transformasi, seperti:

“Archeology analyzes the several types of transformation included by an undifferentiated conception of change, that is an archeological analysis attempts to establish the system of transformations that constitute change” (Foucault, 1973b, 173).

“Arkeologi menganalisis beberapa jenis transformasi yang termasuk dalam konsepsi perubahan yang tidak terdiferensiasi, yaitu analisis arkeologis yang mencoba membangun sistem transformasi yang merupakan perubahan” (Foucault, 1973b, 173).

2. Genealogi Kekuasaan

Analisis “genealogi” Michel Foucault—yang diadopsi dari Nietzsche—membahas hubungan antara kekuasaan dan pengetahuan serta cara hubungan ini terjalin dalam apa yang ia sebut sebagai formasi diskursif, sebuah kerangka kerja konseptual yang memungkinkan untuk diterima dalam beberapa mode pemikiran dan ditolak mode pemikiran lain (Storey, 2007, 132). Dalam analisis diskursus arkeologis, Foucault menggunakan pendekatan pascastrukturalis sehingga belakangan pemikiran ini ditinggalkan. Dalam pendekatan ini, Foucault melihat bagaimana bahasa digunakan dan bagaimana penggunaan bahasa diartikulasikan dalam suatu praktik budaya dan praktik sosial, serta sistem lain yang analog dengan bahasa. Namun, belakangan ia menyadari bahwa arkeologinya bungkam terhadap persoalan kekuasaan dan juga terhadap keterkaitan antara ilmu pengetahuan dan kekuasaan sehingga kerangka kerja ini ditinggalkan (Ritzer, 2003, 78).

Bermula pada akhir 1950-an, Marxisme Barat yang mendominasi bidang teori kritis dan perlawanan di Eropa Barat terhadap Marxisme tidak bisa lagi memberikan analisis kritis yang memadai tentang negara-negara industri maju. Pada satu sisi, konseptualisasi politik Marxis berdasarkan politik kelas dan reduksi ranah politik ke tingkat aliansi kelas dan perjuangan kelas tidak cocok dengan kajian tentang bentuk-bentuk penindasan dan gerakan perlawanan yang bermacam-macam, terutama gerakan yang makin mencirikan negara-negara Barat. Sebagai contoh, fenomena diskriminasi terhadap kaum minoritas seksual, subordinasi kaum perempuan, kekuasaan birokrasi yang sangat dominan dan selalu hadir, perlakuan terhadap

tahanan, dan orang-orang yang sakit mental tidak bisa direduksi menjadi proyek kaum borjuis sehingga membutuhkan sebuah kerangka konseptual yang berbeda. Pada sisi lain, resistansi atau perlawanan terhadap bentuk-bentuk penindasan tersebut juga tidak dilancarkan oleh kaum proletar saja, tetapi juga oleh sekian banyak gerakan sosial yang berbeda-beda, yaitu gerakan perempuan, gerakan mahasiswa, gerakan pembebasan kaum gay, gerakan menuju reformasi penjara, gerakan antipsikiatri, dan gerakan lain.

Kelemahan-kelemahan Marxisme sebagai sebuah metode analisis dan teori praksis yang mengejauwantiakan diri secara paling tajam, dalam protes-protes sosial yang dipelopori oleh kaum mahasiswa, kemudian dilanjutkan oleh pekerja profesional dan teknis sepanjang bulan Mei 1968. Di samping itu, secara umum, muncul ketidakpuasan terhadap Marxisme sebagai proyek politik negara Soviet yang sangat opresif dan intervensi-intervensi militer barbar di luar negeri yang dijustifikasi sebagai langkah wajib untuk melanggengkan sosialisme (di Jerman Timur pada 1953, di Hungaria pada 1956, dan di Cekoslowakia pada 1968) (Kiersey & Stokes, 2014a, 156–157).

Dimulai pada tahun 1970-an, Foucault berusaha memikirkan kembali sifat kekhasan modern dalam sebuah skema totalisasi, non-representasional, dan antihumanis. Ia menolak semua teori modern yang melihat kekuasaan sebagai suatu hal yang ditancapkan dalam makrostruktur atau kelas-kelas pengusaha yang memiliki sifat represif. Ia mengembangkan perspektif pascamodern yang menginterpretasikan kekuasaan sebagai sesuatu yang tidak pasti, *heteromorphous*, tidak bersubjek, dan produktif; artinya sesuatu yang membentuk tubuh dan individual. Ia juga menyatakan bahwa dua model domain dalam teoretisasi kekuasaan modern, model-model yuridis, dan ekonomis dihancurkan oleh asumsi-asumsi kuno dan keliru (Best dan Kellner, 2003, 52). Model ekonomis, seperti yang dimunculkan oleh Marxisme, ditolak sebagai sebuah subordinasi reduksionis kekuasaan yang menjadi dominasi kelas dan tekanan-tekanan ekonomi. Model yuridis dengan target utama menganalisis kekuasaan dalam hukum, legal dan hak moral, serta dominasi politik masih menginformasikan pemikiran modern.

Ketidakpuasan terhadap Marxisme dan metode materialisme historis merupakan inti dari proyek ilmiah Foucault. Karya ilmiahnya bisa dilukiskan sebagai upaya untuk memahami pola-pola dominasi atau “teknologi kekuasaan” yang luput dari perhatian Marxisme. Agar bisa mewujudkan pemahaman tersebut, perlu dikembangkan sebuah bentuk historiografi yang berbeda dan perangkat konseptual alternatif. Secara khusus, Foucault menaruh perhatian pada kinerja diskursus-diskursus yang didominasi oleh sains yang berhubungan dengan praktik sosial dan bentuk-bentuk penindasan akibat konfigurasi-konfigurasi tersebut (Storey, 1996, 2007, 133). Dalam pandangan Foucault, materialisme historis tidaklah memadai, dalam artian, bahwa teori ini memisahkan wacana dengan praktik dan kemudian menundukkan diskursus kepada praktik sehingga berkonsekuensi untuk memperkenalkan sebuah divisi dalam teori kritis antara perkataan manusia dengan perbuatan mereka, yaitu sebuah divisi yang tidak bisa lagi dibiarkan tanpa dikritik (Kiersey & Stokes, 2014a, 158). Pada saat yang bersamaan, dengan menyebut dirinya “sains”, Marxisme menyematkan legitimasi palsu kepada diri yang memungkinkan para teoretikus Marxis untuk menempatkan diri mereka di atas khalayak umum sebagai pembawa (pesan/ajaran) universal.

Namun sebaliknya, metode analisis historis yang diadopsi oleh Foucault adalah metode genealogi Friedrich Nietzsche. Genealogi Nietzsche merupakan sebuah upaya untuk mendeligitimasi masa kini dengan memisahkannya dengan masa lalu. Bertentangan dengan kajian-kajian historis “tradisional” yang mempelajari peristiwa-peristiwa partikular di dalam sistem dan proses eksplanatoris besar yang dipandang sebagai evolusi linier, genealogi Nietzsche berupaya menggambarkan masa kini sebagai sesuatu yang tertentu, terbatas, bahkan “menjijikkan” semata-mata dengan menempatkan perbedaan pada masa lalu. Sejarahwan Nietzschean mengawali kajiannya dengan masa kini dan berjalan mundur secara kronologis sehingga perbedaan diketemukan (pada masa lalu). Kemudian ia bergerak maju kembali dengan melacak transformasi dan berupaya melanggengkan diskontinuitas sekaligus koneksi di dalam garis historis.

Sejalan dengan itu, genealogi Foucault adalah sebuah upaya untuk mempelajari aneka diskontinuitas dan jeda historis, bukan untuk menuturkan secara kronologis peristiwa yang terjadi pada masa lalu. Hal tersebut bertujuan untuk membangun dan melanggengkan keunikan peristiwa, mengarahkan pandangan dari spektakuler kepada yang tidak dianggap, diabaikan, dan serangkaian fenomena yang terbukti ditolak sejarahnya, misalnya akal, hukuman, dan seksualitas. Oleh karena itu, Foucault tidak mencurahkan perhatian pada evolusi masa lalu, pada kisah bagaimana peristiwa-peristiwa historis pada akhirnya menjurus pada masa kini, tetapi berupaya memperlihatkan bagaimana masa lalu itu berbeda, aneh, dan kadang-kadang mengancam (Kiersey & Stokes, 2014a, 159).

Hal yang patut dicatat adalah bahwa pemikiran-pemikiran kritis Foucault tentang analisis genealogis berkelindan dengan penemuan bentuk-bentuk penindasan dan kekuasaan serta cara-cara individu menjadi subjek dan objek teknologi kekuasaan. Dalam pandangan Foucault, ilmu pengetahuan itu politis, dalam pengertian, bahwa kondisi-kondisi eksistensial ilmu meliputi relasi-relasi kekuasaan. Meminjam kata-katanya dalam genealogi seksualitas, berikut kutipannya.

“Dengan genealogi saya tidak bermaksud menyuguhkan sebuah sejarah konsepsi-konsepsi tentang keinginan, nafsu atau libido yang beruntun, namun menganalisis aneka praktik yang menjadi sasaran pendorong bagi individu-individu untuk menyelidiki diri mereka sendiri, untuk menguak misteri dari mereka sendiri, menggali dan mengakui diri mereka sebagai objek keinginan/budak nafsu—Singkat kata, tujuannya adalah dalam genealogi ini, untuk mencari cara-cara individu terdorong untuk menerapkan hermeneutika keinginan (*hermeneutics of desire*) atas diri mereka sendiri dan atas orang-orang lain”.

Dalam konteks konsep kekuasaan, Foucault dalam pengamatannya membedakan dua kategori kekuasaan. Kategori pertama, teknik-teknik dominasi yang memungkinkan mendefinisikan perilaku individu, memberlakukan finalitas, atau tujuan tertentu. Kategori kedua, teknik-

teknik diri yang memungkinkan individu untuk menjalankan, oleh diri mereka sendiri, serangkaian tindakan atas tubuh, jiwa, pemikiran, perilaku formasi, modifikasi di dalam diri mereka sendiri, serta meraih kondisi tertentu yang dalam pemerintahan dimainkan oleh sains. Seperti yang ditegaskan oleh Foucault, sejak abad XVIII hingga kini, ilmu-ilmu kemanusiaan telah meleburkan kembali teknik-teknik verbalisasi ke dalam konteks yang berbeda dengan menjadikan—instrumen positif penciptaan subjek baru sebagai bagian dari ilmu-ilmu kemanusiaan tersebut.

Sebagai kesimpulan, konsepsi kekuasaan Foucault memiliki dua karakteristik utama. Pada satu sisi, kekuasaan tidak bisa direduksi menjadi agen-agen yang menjalankannya karena kekuasaan bukanlah milik mereka. Ketika kekuasaan dijalankan, kekuasaan melakukan mediasi pandangan yang dominan terhadap elemen-elemen penyusun agensi yang normal dan bisa diterima serta bentuk-bentuk perilaku yang dipandang menyimpang atau tidak bisa diterima. Sementara itu, bentuk yang disandang berdasarkan pada konvensi-konvensi yang sedang berlaku untuk menentukan cara ideal menghadapi penyimpangannya. Foucault menegaskan bahwa individu-individu tidak memiliki kekuasaan, tetapi menjadi bagian dari efeknya, yaitu “elemen-elemen artikulasi—wahananya”. Menurut pandangan ini, subjek dan objek kekuasaan bisa saling dipertukarkan; keduanya bekerja di dalam “diskursus dengan fungsi kebenaran, diskursus yang menyampaikan kebenaran” sehingga “membentuk serangkaian struktur yang beragensis terdiri atas semua orang sekaligus tidak seorang pun” (Foucault, 1980a, 98).

Titik sentral dari pemikiran ini adalah bahwa diskursus itu berbahaya dan kekuasaan berusaha menggunakan kontrol atas bentuk-bentuk diskursus yang dianggap potensial melemahkannya. Foucault mengidentifikasi empat domain, yaitu dalam hal ini diskursus terutama sekali dianggap membahayakan politik (kekuasaan), seksualitas (hasrat), kegilaan, dan secara umum apa yang dianggap benar atau palsu. Foucault, sebagaimana ia mengikuti Nietzsche, mengidentifikasi domain yang terakhir sebagai “kehendak untuk kebenaran” atau

'kehendak untuk berkuasa'. Foucault (sama halnya dengan Nietzsche) mengaitkan ilmu pengetahuan yang dikejar demi kepentingan sendiri, bukan untuk kepentingan kekuasaan/pengetahuan.

Sains adalah contoh ranah yang terlibat untuk membedakan kebenaran dari yang palsu. Dalam membuat perbedaan semacam itu, ranah keilmuan secara implisit menyingkirkan kandungan ilmu pengetahuan alternatif sehingga tampak seperti 'palsu'. Dalam hal ini, kehendak untuk kebenaran diasosiasikan dengan kehendak untuk berkuasa; ranah keilmuan yang satu berusaha mencapai hegemoni atas ranah-ranah lain. Atas semuanya, ada kecenderungan sejarah mengarahkan antara kehendak untuk kebenaran, kehendak untuk berkuasa sebagai sentral persoalan, dan menentang diskursus yang terdapat dalam masyarakat, yang "setiap hari tumbuh dengan dahsyat dan tidak dapat didamaikan" (Foucault, 1976, 219, 1980a, 1980b; Ritzer, 2003, 78–79, Best dan Kellner, 2003, 54–55). Diskursus tentang politik, seksualitas, dan kegilaan dipahami selama diarahkan pada pencapaian kekuasaan dan berbeda dengan pencapaian dengan, atau dalam, kekuasaan. Walaupun tumbuh untuk kepentingan kehendak berkuasa dan menyatakan kebenaran, tidak terlihat di antara masyarakat secara keseluruhan; hal ini telah sedikit disinggung sebelumnya.

Dengan demikian, Foucault acapkali (tidak selalu) memandang dirinya melakukan dua tugas yang saling berhubungan. Pertama adalah tugas kritik yang berkaitan dengan *bentuk-bentuk pengecualian*, imitasi, dan penyelewengan, yaitu cara semua itu terbentuk dalam menjawab kebutuhan, cara hal tersebut dimodifikasi dan diganti, membatasi secara efektif yang digunakan, dan seluas apa semua itu diterapkan (Foucault, 1976, 231). Tugas kedua, genealogis, adalah untuk memeriksa cara rangkaian diskursus dibentuk meskipun hal tersebut melalui atau dengan tujuan pembatasan sistem yang menjadi norma tertentu bagi masing-masing, proses sebuah kondisi muncul, dan tumbuh dengan variasinya. Jadi, genealogi adalah analisis hubungan historis antara kekuasaan dan wacana meskipun kritisisme diarahkan pada proses yang terdapat pada kontrol diskursus (Ritzer, 2003, 80).

3. Ikhtisar Diskursus dan Genealogi Kekuasaan Foucault

Dalam perbincangan mengenai diskursus dan genealogi Foucault bahwa diskursus (wacana) dipahami sebagai penjelasan, pendefinisian, pengklasifikasian, serta pemikiran tentang orang, pengetahuan, dan sistem-sistem abstrak pemikiran—yang menurutnya semua itu tidak terlepas dari relasi kekuasaan. Berwacana berarti berbicara tentang aturan-aturan dan praktik-praktik yang menghasilkan pernyataan-pernyataan bermakna pada satu rentang historis tertentu. Diskursus atau wacana juga berarti sebuah mekanisme pengaturan yang berkerja sangat rapi, disiplin, institusi, dan profesionalisme. Wacana adalah sarana melalui suatu institusi untuk memperoleh kekuasaannya melalui proses definisi dan eksklusi. Maksudnya adalah bahwa wacana atau formasi diskursif memiliki otoritas untuk mendefinisikan apa yang dapat (boleh dan tidak boleh) untuk dikatakan orang untuk suatu topik.

Wacana merupakan sebuah undang-undang sosial untuk menetapkan aturan tentang cara-cara yang dapat diterima dalam memperbincangkan, mendefinisikan, menulis, dan bertindak seputar topik tertentu yang melibatkan subjek sekaligus dalam diri sendiri. Maka, diskursus atau wacana adalah sebuah “negasi” ketika modus perbincangan, pendefinisian, penulisan, dan praktik diproduksi serta direproduksi dalam kerangka pemikiran (*episteme*) dominan. Sementara itu, yang berada di luar wilayah cakupan wacana dominan dimaknai sebagai tindakan praktik pengkhianatan. Dalam frasa ini, sebuah diskursus (atau formasi diskursif) dapat didefinisikan sebagai 'kelompok pernyataan yang memiliki sistem formasi tunggal' (Foucault, 1976, 107; Ritzer, 2003, 71; Best & Kellner, 2003, 55).

Foucault dalam *Dicipline and Punish* mengonsentrasikan kajian pada periode 1775 dan 1830-an, yaitu suatu periode saat penyiksaan tahanan diganti dengan kontrol atas melalui aturan-aturan penjara. Pada sekitar tahun 1775, hukuman penjara dilakukan dengan cara mengerikan, yaitu tahanan dieksekusi di depan publik dengan merobek, membakar, dan memotong tubuh. Tubuh tahanan menjadi objek apparatus. Penghukuman dan penyiksaan dilakukan melalui

ritual yudisial dan politik yang mempertontonkan bahwa kejahatan telah terjadi dan tahanan tertuduh adalah bersalah sekaligus kekuasaan berusaha mengontrolnya. Eksekusi dan penyiksaan tidak hanya menggambarkan operasi kekuasaan, tetapi juga penampakan akan *kebenaran* kekuasaan.

Kurang dari satu abad kemudian (1830-an), sistem hukuman baru diberlakukan. Penyiksaan sebagai tontonan rakyat banyak lenyap dari permukaan. Penghukuman tidak banyak lagi mengarah pada fisik, tetapi lebih halus. Tubuh tidak lagi menjadi target umum penghukuman yang bersifat "sensasi yang tertahankan" karena tergantikan dengan mencabut hak-hak mereka. Penghukuman dirasionalisasikan dan birokratisasikan. Pengendalian birokrasi tergambar dalam kenyataan bahwa "seluruh teknisi tentara mengambil alih peran algojo dan orang melakukan penyiksaan secara langsung oleh sipir, dokter, pendeta, psikiater, psikolog, dan guru (Foucault, 1976, 1980b, 11; Ritzer & Goodman, 2004, 95). Secara analogi dijelaskan bahwa penjara sudah mengganti panggung kematian (*scaffold*) dan hal ini menandai bahwa kekuasaan ditorehkan di setiap relung hati karena sistem penal telah hilang darinya.

Pada kondisi ini, Foucault menghubungkan hal ini dengan garis batas perkembangan dengan apa yang ia namai dengan *dicipline*. Pada abad ke-17 dan ke-18, disiplin menjadi mekanisme umum untuk menerapkan dominasi. Disiplin-disiplin memberlakukan serangkaian kerja yang dirancang untuk melakukan kontrol ketat atas tubuh; "disiplin melahirkan tubuh-tubuh yang dijadikan sasaran, dijadikan praktik, dan tubuh-tubuh yang patuh" (Foucault, 1976, 138; Ritzer, 2003, 97). Disiplin tidak hanya terjadi di penjara, tetapi juga di pendidikan umum (seperti sekolah, rumah sakit, tempat kerja) dan lembaga militer. Disiplin mendistribusikan individu-individu ke dalam ruang, termasuk pengurungan dan penyekatan individu, serta pengembangan fungsi tempat-tempat dan tingkat-tingkat. Dalam mengorganisasi *sel-sel*, *tempat-tempat*, dan *tingkat-tingkat*, disiplin menciptakan ruang-ruang kompleks yang arsitekturis, fungsional, dan hierarkis.

Teknologi baru ini, yaitu teknologi kekuasaan disiplin, didasarkan pada model-model militer seperti yang ada pada kutipan berikut.

Sejarah ide biasanya berasal dari mimpi sebuah masyarakat sempurna dengan filsuf-filsuf dan ahli-ahli hukum abad ke-18; bahkan ada juga sebuah mimpi masyarakat militer, rujukan pokoknya bukanlah pada kondisi sifat dasar, tetapi pada roda penggerak mesin yang disubordinasikan secara cermat, tidak pada kontrak sosial utama, tetapi pada bentuk-bentuk progresif latihan yang tidak jelas, tidak pada kehendak umum, tetapi pada kepatuhan otomatis (Foucault, 1976, 169).

Menurut Foucault, terdapat tiga instrumen kekuasaan disipliner yang sebagian besar diambil dari model militer. Instrumen pertama adalah observasi hierarkis (*hierarchical observation*) atau kemampuan aparat untuk mengawasi semua yang mereka kontrol dengan sebuah pandangan tunggal (*panopticon*) yang menggunakan sesuatu, seperti garis-garis penglihatan dan kontrol atas berbagai ruang. Instrumen kedua adalah kemampuan untuk menormalisasikan penilaian (*normalizing judgement*) dan menghukum orang yang melanggar norma-norma. Seseorang barangkali dihukum karena melanggar atau bertindak berlawanan dengan norma umum atau pelanggaran hukum-hukum mikro (seperti terlambat datang kerja, tidak konsentrasi, perilaku tidak sopan, dan tubuh melakukan perilaku yang tidak normal atau dianggap tidak benar oleh rezim kebenaran). Normalisasi penilaian seperti itu menunjukkan perbandingan, perbedaan hierarkisasi, homogenisasi, dan—jika perlu—menyingkirkan masyarakat. Instrumen ketiga adalah pemeriksaan (*examination*) untuk menyelidiki subjek dan normalisasi penilaian tentang mereka. Instrumen disiplin yang terakhir ini menggunakan dua hal lain. Artinya, pemeriksaan menggunakan hierarki dan normalisasi penilaian. Dalam penjelasan lain, pemeriksaan memerlukan *sebuah normalisasi pandangan*. Suatu pemeriksaan membuktikan pada individu sebuah pandangan, lalu melalui pandangan itu seseorang membedakan dan menilainya. Sebuah pemeriksaan merupakan sebuah contoh keterkaitan kekuasaan ilmu pengetahuan yang sangat bagus, dalam hal

ini, siapa yang memiliki kekuasaan untuk melakukan pemeriksaan, memperoleh ilmu pengetahuan tambahan, dan memiliki kekuasaan lebih melalui penetapan (*imposisi*) pemeriksaan atas subjek.

Foucault, dalam *The History of Sexuality* (1980), memostulatkan bahwa kekuasaan merupakan dimensi hidup sosial yang fundamental dan tidak dapat dielakkan. Kekuasaan adalah wilayah strategis karena sebagai tempat hubungan yang tidak setara antara si kuat dan si lemah yang mana di sana terdapat kekuasaan sekaligus perlawanan. Lebih jauh, Foucault menegaskan bahwa kekuasaan tidak melulu (dan tidak boleh) dianggap sebagai sarana negatif, penolakan, menekan, dan menegasikan. Kekuasaan di mata Foucault adalah sesuatu yang produktif dan pluralistik, dapat dipandang mendukung bentuk-bentuk kuasa yang berbeda, sembari pada saat yang sama menghasilkan situs resistansi atau perlawanan, pergulatan dan perubahan (Foucault, 1980; 2007, 134). Kekuasaan bukanlah milik, melainkan strategi. Kekuasaan adalah soal praktik yang terjadi dalam suatu ruang lingkup tertentu—di dalam ruang lingkup tersebut ada banyak posisi strategis yang berkaitan satu sama lain dan senantiasa mengalami pergeseran. Strategi berlangsung di berbagai posisi atau tempat. Kekuasaan bukan datang dari luar (*external*), melainkan menentukan susunan, aturan-aturan, dan hubungan-hubungan dari dalam, serta memungkinkan semua itu terjadi. Kekuasaan selalu bertautan dengan pengetahuan karena saling menyatakan antara satu dengan yang lain. Tidak ada relasi kekuasaan tanpa dinyatakan dalam hubungan wilayah pengetahuan-subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Meminjam istilah Francis Bacon, *science is power*; tetapi yang dimaksudkan oleh Bacon secara filsafat Pencerahan adalah ilmu pengetahuan berhubungan dengan upaya menguasai alam, bukan menguasai manusia.

Tidak ada pengetahuan tanpa kekuasaan dan tidak ada kekuasaan tanpa pengetahuan. Pernyataan ini menunjukkan ada korelasi kuat antara pengetahuan dan kekuasaan. Kekuasaan tidak selalu bekerja melalui penindasan dan represi, tetapi melalui normalisasi pendisiplinan tubuh, regulasi, dan konsensus. Pengetahuan tidak berasal dari satu subjek yang mengenal, tetapi dari relasi-relasi

kekuasaan yang menandai subjek tersebut. Wacana dan kekuasaan datang dari orang yang memiliki kekuasaan dan dari orang yang memiliki pengetahuan. Kekuasaan dan pengetahuan merupakan dua sisi yang menyangkut proses yang sama. Kekuasaan memproduksi pengetahuan dan pengetahuan—khususnya ilmu pengetahuan—menyediakan kekuasaan. Mereka yang memiliki kekuasaan dan pengetahuan kerap membangkitkan relasi kekuasaan dan pengetahuan antara kelompok dominan dengan subordinasi atau antara orang yang mengangkat diri mereka dengan yang mengaturnya. Meski demikian, menurut Foucault, semua kekuasaan memproduksi resistansinya. Resistansi atau perlawanan pada kuasa dapat mengambil bentuk wacana baru yang menghasilkan “kebenaran baru” sebagai “wacana tanding” yang melawan kebenaran dominan atau “wacana yang dibalikkan”.

Hubungan melingkar antara kekuasaan dan pengetahuan dimunculkan Foucault dalam kritik genealoginya mengenai sains manusia. Inti atau jantung dari kritik Foucault ini ditujukan terhadap kuasa “diri subjek” (yang dalam hal ini adalah Pencerahan dan positivisme) atas klaim universalitas, netralitas nilai, totalitas dan objektivitas pengetahuan atau kebenaran. Foucault terus menunjukkan bagaimana kekuasaan dikendalikan oleh wacana dan bagaimana wacana itu selalu berakar dalam kekuasaan lalu kekuasaan menghasilkan pengetahuan. Dengan demikian, kekuasaan dan pengetahuan secara langsung dapat saling memengaruhi karena tidak ada hubungan kekuasaan tanpa ada konstitusi dari bidang pengetahuannya.

Foucault menjelaskan, melalui praktik teknologi, pengabaian, ketergantungan, dominasi, dan objektivasi, disiplin-disiplin ilmu (seperti psikiatri, sosiologi dan kriminologi) memberikan kontribusi dalam pengembangan, perbaikan, dan pemunculan teknik-teknik baru kekuasaan. Institusi, seperti rumah sakit jiwa atau penjara, berfungsi sebagai laboratorium observasi individual, eksperimen teknik-teknik tepat guna, dan bertujuan untuk memperoleh pengetahuan sekaligus kontrol sosial. Individu modern menjadi objek dan subjek pengetahuan yang tidak “tertekan”, tetapi secara positif

terbentuk di dalam matriks-matriks mekanisme “disipliner ilmiah”. Sebuah moral, hukum, psikologis, medis, atau seksualitas (secara cermat dibuat sebagai bentuk kesadaran moral) merupakan sebuah strategi dan efek kekuasaan karena seseorang menginternalisasikan kontrol sosial tersebut (Foucault, 1980, 217; Best & Kellner, 2003, 54; Storey, 2007).

Bagi para pakar, seperti Baudrillard, sebuah kekuasaan pascamodern melibatkan media elektronik, teknologi informasi, dan sistem semiotika yang memperlemah perbedaan antara realitas dengan nonrealitas. Lebih lanjut, ia meyakini bahwa era kekuasaan pascamodern melahirkan sebuah lingkungan citra abstrak dan penanda yang termanipulasi untuk kontrol sosial. Menurut Foucault, kekuasaan tidak mengacu pada suatu sistem umum dominan oleh suatu kelompok terhadap kelompok lain, tetapi ada beragam hubungan kekuasaan. Oleh karena itu, kekuasaan itu tersebar atau ada di mana-mana, bukan berarti bahwa kekuasaan adalah mencakup semua hal, melainkan kekuasaan datang dari mana-mana. Dengan demikian, pemikiran Foucault berbeda dengan pemikiran Marxis yang melihat dan memahami kekuasaan hanya ada pada negara. Lebih dari itu, pemikirannya melampaui ide tentang “kepalsuan dan kebenaran” yang menjadi pokok ideologi Marxisme.

D. Pascamodern Moderat: Fredric Jameson

Fredric Jameson adalah seorang filsuf asal Amerika Serikat yang lahir 14 April 1934 di Cleveland, Ohio, Amerika Serikat. Ia kuliah di Haverford College pada tahun 1954. Ia belajar perkembangan filsafat dan strukturalisme di tahun 1950-an langsung dari Eropa ketika memutuskan pergi ke Aix-en-Provence, Munich, dan Berlin. Fredric Jameson adalah salah satu kritikus literatur berhaluan Marxis terkemuka di zaman itu. Ia banyak dipengaruhi oleh pemikiran Marx, Foucault, dan Adorno. Ia juga pernah menjabat sebagai Professor of Comparative Literature di Duke University, sekaligus kepala The Center for Cultural Theory.

1. Pemikiran Teoretis

Jameson menolak klaim yang dibuat oleh kebanyakan pemikir pascamodern (misalnya Lyotard, Baudrillard) yang menyatakan bahwa teori Marxian adalah narasi besar *par excellence* dan tidak relevan dengan pascamodernisme. Jameson tidak hanya menyelamatkan teori Marxian, tetapi juga berusaha keras untuk menunjukkan bahwa teori itu menawarkan penjelasan teoretis terbaik tentang pascamodernisme. Menurut Jameson (1984a) dan Featherstone (2008, 8), pascamodernisme adalah suatu periodisasi dari modern ke arah pascamodern, tetapi tidak menganggapnya sebagai suatu perubahan yang *epochal*. Namun sebaliknya, ia menganggap pascamodernisme sebagai logika dominan atau logika budaya dari tahap perubahan besar ketiga kapitalisme, yaitu kapitalisme terbaru yang muncul dalam era pasca-Perang Dunia II. Tiga tahap perkembangan kapitalisme, meliputi kapitalisme pasar, kapitalisme monopoli, dan kapitalisme mutakhir atau multinasional.

Menurut Jameson, pascamodernisme adalah “budaya dominan” dari kapitalisme mutakhir atau multinasional itu sendiri. Dua ciri budaya pascamodern lain yang diidentifikasi oleh Jameson adalah transformasi realitas menjadi *image* dan fragmentasi waktu menjadi serangkaian kejadian yang berjalan terus-menerus. Dengan demikian, dapat diambil sebuah contoh yang mencakup kedua ciri itu, yaitu media, yang cenderung diutamakan dalam berbagai diskusi mengenai sensibilitas pascamodern. Hal ini merujuk pada simulasi dari Baudrillard bahwa “TV adalah dunia”. Meski demikian, untuk semua yang dikatakan orang sebagai pluralisme sensitivitas terhadap hal lain yang dibicarakan oleh beberapa teoretikus, dapat ditemukan ada sedikit pembahasan tentang pengalaman dan praktik aktual dalam menonton televisi oleh berbagai kelompok yang berada dalam *setting* yang berbeda.

Fredric Jameson mengawali usahanya untuk menggabungkan kesusastraan Marxisme dan kritik-kritik budaya dengan wacana pascamodern. Ia adalah seorang profesor di bidang kesusastraan dan kemanusiaan yang secara gigih menjadi pendukung tidak hanya

dalam menghadapi aliran pascastrukturalisme dan pascamodernisme secara kritis, melainkan juga menanamkan ide tersebut ke dalam teori budaya Marxisme yang luas. Tulisan Jameson yang paling berpengaruh dan sistematis, yaitu *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Pascamodernisme atau Logika Budaya Kapitalisme Lanjut) (Jameson, 1984a). Buku tersebut merupakan gambaran budaya pascamodern yang luas dan usaha provokatif untuk menyejajarkan pascamodernisme sebagai sebuah tahapan dalam pengembangan kapitalisme dan cara tersebut berarti memaksakan teori Marxisme tegak di tengah persaingan lain (Best & Kellner, 2003, 195).

Di antara para ahli pascamodern utama, Jameson adalah salah satu dari beberapa ahli yang mendefinisikan pascamodern sebagai logika budaya yang luas dan yang menghubungkan dengan sistem ekonomi kapitalis baru. Ia memandang secara global, tetapi budaya pascamodern Amerika adalah (sebagai) ekspresi internal dan suprastruktur dari gerakan baru yang mendominasi bidang ekonomi dan militer secara menyeluruh di seluruh dunia. Aliran pascamodernisme dalam budaya dan pendirian politik, baik secara implisit maupun eksplisit, dapat berupa modal multinasional. Melanjutkan analisis Marx tentang modernitas, sebagai pemikir pascamodernisme, Jameson ingin membahas aliran pascamodernisme dan kapitalisme lanjut secara dialektis sebagai bentuk bencana dan kemajuan (Jameson, 1984a, 57, 86).

Jameson setuju dengan pendapat Baudrillard, Lyotard, dan Kroker bahwa ada keretakan mendasar dalam organisasi sosial dan budaya masyarakat kontemporer bahwa seseorang berada di tengah-tengah kondisi pascamodernisme. Kendati demikian, Jameson juga berbeda pendapat dengan para ahli tersebut, ia berpendapat, bahwa pascamodernisme adalah kesimpulan akhir yang terbaik dalam lingkup teori neo-Marxisme. Pascamodern bukanlah bentuk estetika yang baru, tetapi lebih sebagai tahapan baru dari perkembangan budaya logika masyarakat kapitalis baru yang mengesampingkan bentuk-bentuk modern dalam berbagai karya seni dan membentuk kesadaran baru serta pengalaman yang mendominasi bentuk modern baru.

Menurut Jameson, aliran pascamodernisme menandakan jumlah tingkat kebudayaan yang meliputi hal-hal berikut:

- 1) keretakan pengelompokan perusahaan antara yang memiliki budaya yang tinggi dan rendah,
- 2) pengunggulan dan pemilikan kerja kaum modernis sehingga mereka kehilangan citra subversif dan kritis mereka,
- 3) perubahan budaya, hampir menyeluruh, yang mengarah pada penghapusan jarak cukup lebar, tempat seseorang bisa bermain dengan kapitalisme,
- 4) akhir dari rasa keingintahuan, persaingan, dan sifat individualisme kaum borjuis dalam penyelesaian masalah secara radikal, serta
- 5) kemunculan ruang yang luas untuk pascamodernisme yang tidak berorientasi (Ritzer, 2003, 196). Hal ini menandai gambaran pascamodernisme yang lebih jelas sebagai keruntuhan sejarah dan keretakan antara bentuk-bentuk budaya yang dominan yang sering muncul.

Dalam tulisannya, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Jameson (1991) menyebutkan bahwa perpecahan radikal antarperiode tidak secara umum mengakibatkan perubahan dalam muatan, tetapi merupakan restrukturisasi beberapa elemen budaya, diskontinuitas dengan bentuk, dan model-model baru. Lain hal dengan Baudrillard yang memandang pascamodernisasi sebagai kehancuran sejarah, Jameson justru memandangnya sebagai tahapan dalam perkembangan masyarakat kapitalis. Ia menyatakan bahwa pernyataan berikut adalah kelahiran dari pascamodernisme.

Perubahan dari posisi klasik oposisional menjadi posisi hegemonik modernisme yang telah merasuki universitas, museum, jaringan galeri seni, yayasan asimilasi—berbagai modernisme tinggi dalam suatu "aturan" dan juga pengecilan semua yang ada di dalamnya yang dirasakan oleh moyang kita sebagai goncangan, kasar, memalukan, tak bermoral, dan antisosial (Jameson, 1991; Storey, 2007, 235–236).

Meski Jameson dipuji karena pemahaman yang mendalam mengenai kultur pascamodernisme, ia juga sering dikritik terutama oleh teoretikus Marxis karena menawarkan analisis yang tidak memadai tentang basis ekonomi dari dunia kultural baru ini (Ritzer, 2003; Best & Kellner, 2003). Jameson membagi tiga tahap kapitalisme sebagai berikut.

- 1) Kapitalisme pasar, sebagaimana dianalisis oleh Marx, merupakan kemunculan pasar nasional yang dipersatukan.
- 2) Tahap imperialis dengan kemunculan jaringan kapitalis global.
- 3) Kapitalisme akhir. Pada fase ini, kapitalisme melebarkan sayap luar biasa melalui ekspansi kapital dan juga merentangkan komoditasnya sehingga estetika pun menyatu dengan komoditas sebagaimana telah disinggung sebelumnya. Dapat dikatakan, perubahan struktur ekonomi tecermin dalam perubahan kultural.

Dalam pembahasan tentang pascamodernisme, Jameson bersikeras, Marx masih sangat relevan dalam konteks ini karena dapat menghubungkan kultur realis dengan kapitalisme pasar. Jameson mengakui bahwa pascamodernisme biasanya berkaitan dengan perubahan radikal, tetapi kemudian setelah membahas beberapa hal yang biasanya berkaitan dengan pascamodernisme, ia mulai mempertanyakan mengenai perubahan gaya sebagai implikasi perubahan fundamental.

2. Ciri Masyarakat Pascamodern

Merujuk Ritzer (2003), inti pokok pemikiran Jameson mengenai masyarakat pascamodern ditandai dengan lima elemen utama berikut.

- 1) Masyarakat pascamodern ditandai oleh supervisialitas dan kedangkalan. Karena lelah dengan “pencarian” yang dikaitkan dengan dunia modern, orang-orang di dunia pascamodern ingin hidup di permukaan untuk sementara. Lebih lanjut, produk-produk budaya pascamodernisme sebagian besar adalah *image* pada permukaan yang tidak menyelidiki secara mendalam makna-makna yang mendasarinya. Sebagai contoh, karya-karya seni asli dibuat

tiruannya dari bahan kaleng-kaleng menjadi sebuah *simulacrum* yang tidak dapat dibedakan antara yang asli dan tiruannya. Sebuah *simulacrum* juga dapat dilihat sebagai sebuah tiruan dari sebuah tiruan. Maka, sebuah *simulacrum* adalah (didefinisikan sebagai) superfisial–ketiadakedalaman.

- 2) Pascamodernisme dikarakterisasikan dengan kepura-puraan, penyusutan emosi ataupun pengaruh. Di dunia pascamodern, alienasi telah digantikan oleh fragmentasi (psikis) ketika perasaan-perasaan yang sering kali memberi seseorang petunjuk dan memberi akan suatu makna dunia telah digantikan dengan intensitas-intensitas. Sejak dunia dan manusia di dalamnya menjadi terpecah-belah, efek yang tertinggal adalah “kebebasan yang mengambang dan tidak personal” (Jameson, 1984a, 64; 1991).
- 3) Pascamodern ditandai dengan historisitas yang hilang. Dalam dunia pascamodern, disadari bahwa seseorang tidak dapat mengetahui masa lalu. Segala akses yang dimiliki hanyalah melalui teks mengenai masa lalu dan semua yang bisa dilakukan hanyalah menghasilkan teks-teks lain mengenai topik tersebut. Karena ketiadaan kelanjutan historis, seseorang bebas mengalienasi masa lalu sebagaimana yang diharapkan, mengambil potongan-potongan dari sana-sini, dan menyatukannya dalam berbagai cara yang agak sembarangan.

Kondisi tersebut, menurut Jameson, kemudian menggiring kemunculan istilah kunci dalam pascamodern, yakni *pastiche*, artinya, karena tidak mungkin lagi para ahli sejarah menemukan kebenaran mengenai masa lalu atau, bahkan, untuk mengumpulkan cerita yang masuk akal mengenainya karena mereka puas dengan menciptakan *pastiche*, atau ide-ide yang campur aduk, yang terkadang bertentangan dan membingungkan masa lalu. Lebih jauh, tidak ada kejelasan mengenai perkembangan historis seiring berjalannya waktu. Masa lalu dan masa kini bagaikan benang kusut, sebagai contoh, dalam cerita film-film Indonesia, seperti *Prabu Siliwangi*, *Saur Sepuh*, *Angling Dharma*, dan *Nenek Lampir*. Kehilangan temporalitas ini—ketidakmampuan untuk memisahkan antara masa

lalu, masa kini, dan masa depan—merujuk pada nomenklatur kesehatan psikis, dikategorikan sebagai individu skizofrenia dalam segala jenisnya.

- 4) Terdapat sejenis teknologi baru yang berkaitan erat dengan masyarakat pascamodern. Selain berbagai teknologi yang produktif, seperti perakitan alat transportasi (mobil atau pesawat), seseorang memiliki kekuasaan dari teknologi-teknologi reproduktif, khususnya media elektronik, seperti televisi dan komputer. Kehadiran teknologi televisi tidak memperjelas apa pun, kecuali ledakan ke dalam dan membawa permukaan *image* yang rata ke dalam diri sendiri sehingga melahirkan perluasan produk-produk budaya yang sangat berbeda dengan keadaan pada era modern.
- 5) Pascamodern ditandai dengan perkembangan sistem kapitalis multinasional pascamodern yang berada di dasar atau di balik teknologi dan representasi budaya ini. Namun, menurut Jameson, kapitalisme bukan sebuah komponen dari pascamodernisme, melainkan merupakan dasar bagi masyarakat pascamodern.

E. Pascamodern Ekstrem: Jean Baudrillard

Jean Baudrillard adalah filsuf dan sosiolog Prancis, lahir di Reims, Prancis, pada 1929. Ia belajar Sastra Jerman di Universitas La Sorbone, dan pekerjaan pertamanya adalah guru SMA untuk pelajaran bahasa Jerman. Kemudian dengan bantuan Henri Lefebvre dan Roland Barthes, Baudrillard mulai bergeser ke sosiologi. Sebagai seorang profesor di bidang sosiologi, ia mengajar sosiologi di University of Nanterre, dekat Paris dari tahun 1960-an hingga 1987. Baudrillard memberikan analisis provokatif suatu objek tanda, media, dan kode pada masyarakat konsumen. Tulisannya berusaha mempersatukan kritik Marx atas ekonomi politik dengan semiologi. Beberapa tulisan atau buku yang terkenal, antara lain *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (1981), *Simulations* (1983), dan *America* (1988).

1. Pemikiran Teoretis: Masyarakat Konsumen

Karya awal Baudrillard adalah *The System of Objects* (1966/1968), *The Consumer Society* (1970/1998), dan *For a Critique of the Political*

Economy of the Sign (1970/1981) yang didorong oleh hasrat untuk melampaui teori Marxis konvensional. Niat awalnya adalah menyediakan analisis kritis berkelanjutan atas budaya kontemporer yang akan melepaskan penekanan kepentingan konseptual atas nilai guna dan produksi, serta tidak menyoroiti peran representasi, sistem isyarat (*sign system*), dan signifikansi objektif. Dalam *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Baudrillard menjauh dari analisis Marxis dengan mengembangkan teori signifikansi, daya guna, dan representasi yang menggabungkan kritik politik ekonomi dengan salah satu syarat *sign* (tanda) sebagai transmudasi nilai ekonomi menjadi nilai tukar *sign* (Baudrillard, 1981, 113).

Kendati demikian, implikasi dari teori Baudrillard adalah masyarakat dan budaya modern telah diambil alih oleh logika nilai (dari daya guna ke *sign*) dan logika pertukaran (bukan hanya barang dan produk, tetapi juga makna dan pengetahuan). Logika nilai dan logika pertukaran adalah tentang subjek, menciptakan subjek, menjaga subjek, dan mempertahankan subjek. Objeknya tidak dipastikan sebagai sesuatu yang harus dimiliki, dikumpulkan, atau ditentukan oleh subjek. Dalam *Simulacra and Simulation* (1981/1983), Baudrillard mengembangkan argumen mengenai *hyperreality* dan kekuatan *simulacrum* (tiruan atau hasil simulasi) yang mengarahkan dari kritik terhadap nilai ke kritik terhadap kekerasan global.

Menurut Baudrillard, “realitas masyarakat itu tidak ada”. Jika ada, ia sepenuhnya tersusun dari tanda-tanda atau simulasi (juga diistilahkan dengan *simulacra*) karena hidup dalam jenis masyarakat pascaindustri. Hal ini dapat dibuktikan bahwa komunikasi televisual dan tanda-tandanya telah begitu mendominasi realitas global sehingga orang-orang sangat kesulitan untuk memutuskan mana kenyataan sebenarnya. Baudrillard berpandangan bahwa realitas tidak lagi stabil dan tidak dapat dilacak dengan konsep saintifik tradisional, termasuk dengan Marxisme. Namun, masyarakat makin tersimulasi karena tertipu dalam citra dan wacana yang secara cepat dan keras menggantikan pengalaman manusia dan realitas.

Iklan adalah salah satu kendaraan utama simulasi yang tergambar pada penjelasan sebelumnya. Simulasi juga cenderung memikirkan hidup untuk mereka sendiri dan melebih-lebihkan kenyataan atas sesuatu. Baudrillard melihat masyarakat kontemporer atau masyarakat saat ini tidak lagi didominasi oleh produksi. Akan tetapi, kini masyarakat didominasi oleh media, model sibernetika, sistem pengendali informasi hiburan, dan industri pengetahuan lanjut. Dengan penjelasan lain, masyarakat telah bergeser dari dominasi mode produksi menuju masyarakat konsumsi yang dikontrol oleh kode produksi. Tujuannya telah beralih dari eksploitasi dan laba ke arah dominasi oleh tanda dan sistem yang menghasilkannya (Ritzer, 2003; Best & Kellner, 2003; Agger, 2016).

2. Konsumsi Objek Kode

Menurut Baudrillard, sistem objek konsumen dan sistem komunikasi pada dasar periklanan adalah pembentukan “sebuah kode signifikan” yang mengontrol objek dan individu di tengah masyarakat. Klaim sentral Baudrillard adalah bahwa objek menjadi tanda (*sign*) dan nilainya ditentukan oleh sebuah aturan kode. Genesko mendefinisikan kode sebagai sistem kontrol tanda yang dalam hal ini, “kode” dalam pengertian umum merupakan sistem aturan-aturan guna menggabungkan seperangkat frasa yang stabil dalam pesan (Ritzer, 2004, 137). Objek, dalam masalah objek konsumsi ini, adalah bagian dari sistem tanda, maka dapat dipahami dalam frasa “wacana objek” dan, alhasil, setiap orang mampu *membaca*, bahkan memahami komunikasi semacam itu (Baudrillard, 1972/1981, 37; Ritzer & Goodman, 2004, 137).

Ketika mengonsumsi objek, sejatinya seseorang mengonsumsi tanda, dan sedang dalam proses mendefinisikan dirinya. Oleh sebab itu, kategori objek dipahami sebagai produksi kategori pesona. Melalui objek, setiap individu dan setiap kelompok menemukan tempat masing-masing pada sebuah tatanan, semuanya berusaha mendorong tatanan ini berdasarkan garis pribadi. Melalui objek, masyarakat terstratifikasi agar setiap orang terus berada pada posisi tertentu. Dalam ungkapan lain, apa yang mereka konsumsi dan berbeda dari tipe masyarakat lain berdasarkan atas objek konsumsi. Apa yang dikon-

sumsi bukan banyaknya objek, melainkan berupa tanda. Konsumsi merupakan sebuah sistem aksi dari manipulasi tanda. Supaya menjadi objek konsumsi, objek harus menjadi tanda. Mengonsumsi objek tertentu menandakan (bahkan secara tidak sadar) bahwa seseorang sama dengan orang yang mengonsumsi objek tersebut dan berbeda dari siapa yang mengonsumsi objek lain. Hal ini adalah makna kode, yang kemudian mengontrol apa yang dikonsumsi dan apa yang tidak dikonsumsi.

Menurut Baudrillard, bagi orang awam, dunia konsumsi hanya tampak pada permukaan, benar-benar sebuah kebebasan. Bagaimanapun, jika seseorang memiliki uang atau era kini kartu kredit, seseorang lebih bebas membeli apa pun yang diinginkan. Namun, tidak dapat dimungkiri mereka akan terbebas mengonsumsi sebagian kecil objek dan tanda yang berbeda. Hal parah dalam konsumsi, seseorang merasa sangat unik, kenyataannya malah ia sangat menyerupai orang lain dalam kelompok sosial yang sesungguhnya ia miliki; anggota dari kelompok yang mengonsumsi sesuatu yang persis sama. Maka teranglah, seseorang bukanlah sebeb apa yang dipikirkannya.

Dalam konsep kebutuhan, Baudrillard menjelaskan bahwa dalam sebuah dunia yang dikontrol oleh kode, persoalan-persoalan konsumsi memiliki sesuatu yang berkenaan dengan kepuasan atas apa yang secara umum dikenal sebagai “kebutuhan”. Ide kebutuhan berasal dari subjek dan objek palsu, ia diciptakan untuk menghubungkan mereka. Hasilnya adalah pengulangan-pengulangan (*tautology*) berdasarkan penegasan satu sama lain (subjek butuh objek, objek adalah apa yang dibutuhkan subjek). Baudrillard berusaha mendekonstruksi dikotomi subjek-objek dan, lebih umum lagi, konsep kebutuhan. Ditegaskan lagi, seseorang tidak membeli apa yang dibutuhkan, tetapi membeli apa yang kode sampaikan pada calon konsumen tentang apa yang seharusnya dibeli. Lebih jauh, kebutuhan diri sendiri ditentukan oleh kode sehingga seseorang menentukan “kebutuhan” atas apa yang disampaikan kode tentang apa yang dibutuhkan; yang ada hanya karena sistem yang memerlukannya (Baudrillard, 1972/1981, 82; Ritzer & Goodman, 2004, 139).

Konsumsi juga tidak berkaitan atas apa yang secara umum dipahami sebagai “realitas”. Namun, konsumsi justru berkaitan dengan kepemilikan yang sistematis dan tidak terbatas pada tanda-tanda konsumsi. Tanda objek dan kode ketika ia berperan tidaklah nyata. Dari sudut pandang ini, jika seseorang masuk ke rumah makan vegetarian, ia akan memperoleh makanan tanpa daging dan apa yang ditandakan oleh rumah makan itu (bahwa konsumennya adalah penganut aliran spiritual tertentu, yaitu diet daging untuk kesehatan).

Dalam masyarakat konsumen yang dikontrol oleh kode, hubungan manusia ditransformasikan dalam hubungan dengan objek, terutama konsumsi objek (Baudrillard dalam Poster, 1988, 29) menerangkan bahwa “seseorang hidup pada periode objek-objek”. Objek-objek tersebut tidak lagi memiliki makna karena kegunaan dan keperluannya (atau “nilai gunanya,” dalam frasa Marx); bahkan juga tidak memiliki makna dari hubungan yang nyata antarmasyarakat. Namun, agaknya, makna kebanyakan objek berasal dari perbedaan hubungan dengan, dan/atau objek lain. Kumpulan atau jaringan objek ini memiliki makna dan logika sendiri. Objek adalah tanda, ia adalah nilai tanda atau *sign value* dari nilai guna atau nilai tukar (*exchanger value*), dan konsumsi tanda-tanda ini menggunakan bahasa yang dipahami. Komoditas dibeli sebagai “gaya ekspresi dan tanda” (Kellner, 1994, Best & Kellner, 2003; Ritzer & Goodman, 2004, 139). Sebagai misal, mayoritas orang tahu “kode” bahwa BMW lebih baik dari Toyota Avanza bukan karena dia lebih berguna, tetapi sistem objek mobil BMW memiliki status yang lebih tinggi dari Toyota Avanza, maka masyarakat telah menjadi komunitas yang disifati oleh *konsumsi dan kekayaan yang berlebihan*.

Konsumsi dalam masyarakat kapitalisme modern, bukan mencari kenikmatan, bahkan bukan kenikmatan untuk memperoleh dan menggunakan objek yang dicari, tetapi lebih pada memiliki perbedaan (stratifikasi). Hal ini juga menggiring pada suatu pemahaman bahwa ketika mereka dipahami dengan cara ini, kebutuhan tidak dapat dipuaskan; seseorang terus, selama hidup, butuh membedakan diri dari orang lain yang menempati posisi lain dalam masyarakat.

Baudrillard (dalam Poster, 1988/1990, 46) menyimpulkan bahwa konsumsi merupakan sistem yang menjamin regulasi tanda dan integrasi kelompok. Secara terus-menerus, ia merupakan sebuah moralitas (sebuah sistem nilai ideologis), sistem komunikasi, pertukaran struktur, dan organisasi struktural melampaui batas individu. Artinya, ketika mengonsumsi sesuatu, seseorang mengomunikasikan banyak hal pada orang lain, termasuk kelompok mana seseorang tersebut ada dan berbeda dengan orang lain. Orang lain tahu maksud (bahasa) ketika seseorang tersebut membeli BMW daripada Toyota Avanza.

Dalam pemikiran mengenai konsumsi tersebut, Baudrillard berkaitan dengan strukturalisme bahwa konsumsi merupakan sistem makna, seperti bahasa (Saussure) atau seperti pertalian keluarga (*kinship*) pada masyarakat primitif (Lévi-Strauss). Keterkaitan Baudrillard dengan strukturalisme dalam konteks konsumsi tampak jelas dari artikulasinya.

“Pemasaran, pembelian, penjualan, akuisisi komoditas yang berbeda dan objek atau tanda–semua menunjukkan susunan bahasa kita, sebuah kode yang seluruh masyarakat kita mengomunikasikan dan membicarakan dirinya. Hal semacam itu merupakan struktur komunikasi yang ada saat ini: berseberangan dengan bahasa (*langue*) yang di dalamnya kebutuhan individu dan kenikmatan hanya merupakan efek pembicaraan (*parole*)” (Poster, 1988/1990, 48; Ritzer & Goodman, 2004, 141).

Selain keterikatan dengan strukturalisme (Marx), penelitian Baudrillard juga berbeda dengan Marx sehingga memunculkan perbedaan mendasar antara masyarakat pramodern yang terstruktur oleh pertukaran simbolis dan masyarakat modern yang terstruktur oleh produksi. Dalam buku *Simulation* (1983), dan *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (1981) Baudrillard mengklaim bahwa ekonomi politik Marxian tidak dapat diaplikasikan dalam masyarakat tradisional dan tidak memberikan perspektif yang memadai dalam masyarakat kontemporer. Pada masyarakat pramodern, pertukaran diadakan melalui serangkaian transaksi-transaksi simbolis kompleks yang belum dikodekan sebagai “nilai”.

Nilai hanya muncul dalam kapitalisme untuk membedakan antara nilai guna dan nilai tukar dalam sistem ekonomi politiknya. Dalam ekonomi politik, nilai diartikulasikan sebagai nilai guna (pengganti objek-objek), nilai tukar (harga moneter, nilai komersial), dan nilai undang-undang—disebut Baudrillard sebagai nilai tanda (*sign value*). Dalam pembedaan antara nilai guna dan nilai tukar dengan penambahan nilai tanda, komoditas dinilai dari cara mereka memberi gengsi serta menandai status sosial dan kekuasaan pemilik komoditas itu. Sebagai akibat, ekonomi politik bukanlah semata-mata suatu kode organisasi ekonomi dalam masyarakat apa pun, melainkan mendeskripsikan tatanan khusus ekonomi kapitalis dari sebuah ekonomi yang terorganisasi di seputar produksi. Kemudian, tatanan tersebut disamakan dengan modernitas itu sendiri dengan mengacu pada Marx (produksi) dan Weber (rasionalisasi).

Cara lain yang ditempuh Baudrillard menggambarkan bahwa dunia pascamodern ini ditandai oleh simulasi. Hal tersebut terjadi ketika pemisahan antara tanda dengan realitas mengalami implosi sehingga sulit memperkirakan hal-hal yang nyata dari hal-hal yang menyimulasikan hal-hal nyata. Baudrillard menggambarkan dunia ini sebagai hiperrealitas. Sebagai contoh, media mulai tidak lagi menjadi cermin realitas, melainkan menjadi realitas atau bahkan lebih riil dari realitas (Ritzer, 2003; Ritzer & Goodman, 2004, 678). Hiperrealitas adalah efek, keadaan atau pengalaman kebendaan dan/atau ruang yang dihasilkan dari proses tersebut (Piliang, 2003). Baudrillard mengungkapkan bahwa apa yang direproduksi dalam dunia hiperrealitas tidak hanya realitas yang hilang, tetapi juga dunia tidak nyata, fantasi, mimpi, ilusi, halusinasi, atau *science fiction*.

Hiperrealitas adalah duplikat atau kopi dari realitas yang didekodifikasikan. Sebagai analogi, di tengah padang pasir seseorang dapat menyaksikan citra—sebuah citra fatamorgana citra-citra yang segera menghilang tatkala seseorang mendatangnya secara lebih dekat. Hal yang sama dapat dijumpai tatkala seseorang berada di depan televisi, film 3D, video, *video game*, dan kini *virtual reality* lewat komputer. Totalitas hidup seseorang (kegembiraan, kesedihan, kesukaan,

keberanian, dan sebagainya) secara tidak sadar terperangkap di dalam dunia hiperrealisme media. Akan tetapi, apabila seseorang tersebut mencoba melihat media dengan kesadaran, ia akan menyadari bahwa apa yang ia saksikan tidak lebih dari sebuah fantasi, fiksi, fatamorgana, atau sebuah kesemuan (Piliang, 2003, 152–153).

Dapat dikatakan bahwa media menjadikan manusia tenggelam dalam hiperrealitas. Manusia mengalami sesuatu yang melebihi realitas dan makin lama kehilangan realitas atau kehidupan sebenarnya yang riil. Bagi Baudrillard, sebuah kekuasaan pascamodern melibatkan media elektronik, teknologi informasi, dan sistem semiotika yang memperlemah perbedaaan antara realitas dan nonrealitas serta melahirkan sebuah lingkungan citra abstrak dan penanda yang termanipulasi.

F. Pascamodern Ekstrem: Jean-Francois Lyotard

Jean-Francois Lyotard dilahirkan di Versailles pada 1924. Dalam kariernya, ia mempelajari fenomenologi dari Marleu-Ponty dan tulisan filsafat pertamanya, *La Phenomenologie* (1954), diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris tahun 1991, membahas pemikiran Marleu-Ponty. Ia belajar filsafat selama 10 tahun (1949–1959) termasuk mengajar di sekolah menengah (*lycée*) untuk imigran Aljazair di Constantine (sebuah kota di Prancis timur laut) dari 1950–1952. Tahun 1954–1964 menandai keterlibatan aktif politik Lyotard, yaitu ketika ia bergabung dengan kelompok Marxis radikal, *Socialisme ou Barbie*, sebuah organisasi buruh revolusioner dan menjadi anggota organisasi tersebut selama 2 tahun. Selama 20 tahun berikutnya, ia mengajar di beberapa institusi pendidikan tinggi (Sorbonne, Nanterre, CNRS, dan Vincennes). Saat mengajar di University of Nanterre, Lyotard ia memprakarsai *Le Mouvement du 22 Nars*—sebuah gerakan yang menentang reformasi Fouchet pada 1967, memperjuangkan kebebasan berbicara serta berpartisipasi demokratis mahasiswa dan staf dalam urusan-urusan universitas. Lyotard meraih gelar *docteur es letters* dengan tesis doctoral berjudul *Discours, Figure* yang memperlihatkan pergeserannya dari Marxisme. Lyotard menjadi guru besar filsafat

di University of Paris VIII (Saint-Denis) sampai pensiun pada 1989. Lyotard menjadi anggota dewan *College International de Philosophie* di Paris. Ia menjadi profesor tamu di berbagai universitas, seperti Wisconsin, Minnesota, Yale, John Hopkins, Montreal, Sao Paolo, dan Turin. Ia juga menjadi Guru Besar bahasa Prancis di University of California dan meninggal dunia di Paris pada malam hari antara 20–21 April 1998.

1. Perdebatan Modernitas-Pascamodernitas

“Jika orang harus menghitung pantai-pantai di mana perahu ini bergerak dan menjauh: perahu khusus Freud; khusus Marx; maka itu merupakan sebuah gagasan mengenai kritik—sebuah ide transgresi yang masuk ke dalam bentang kritik yang sama” (Lyotard dalam Best & Kellner, 2003, 162).

Karya Jean-Francois Lyotard merupakan kontribusi yang berpengaruh kuat bagi apa yang kemudian dikenal sebagai perdebatan modernitas—pascamodernitas, yaitu suatu perdebatan yang melibatkan pelbagai filsuf dan teoretikus sosial kontemporer terkemuka (Zembylas, 2010, 246). Perdebatan ini mengembangkan suatu interpretasi filosofis terhadap asal mula, perubahan pengetahuan, sains kontemporer, teknologi, dan pendidikan dalam masyarakat posindustrialisasi. Lyotard menandai suatu pemutusan bukan hanya dengan “era modern”, tetapi juga pelbagai cara pandang “modern” yang tradisional terhadap dunia.

Lyotard menyatakan bahwa penggunaan istilah “pascamodern” bukan sekadar menyiratkan rangkaian *temporer linear*, yaitu “modernitas” yang diikuti “pascamodernitas”. Sebaliknya, pascamodern disyaratkan oleh modern sebab “sebuah karya” hanya bisa menjadi modern jika sejak awal sudah bersifat “pascamodern”. Dengan demikian, pascamodernisme dipahami bukan sebagai ujung modernisme, melainkan kelahiran, dan kelahiran tersebut berlanjut. Ada kesejajaran dan asumsi serupa dalam ide-ide kontemporer lain, seperti pascastrukturalisme dan dekonstruksi, seperti yang dikembangkan oleh Foucault kemudian Barthes, Kristiva, Derrida, dan

Deleuze. Pendekatan interdisipliner kreatif yang dibawa Lyotard untuk proyek pemikirannya bukan hanya memengaruhi ranah filsafat, tetapi juga spektrum ilmu humaniora, termasuk pendidikan (Zembylas, 2010).

Karya-karya awal Lyotard menunjukkan sebuah jalur kompleks, bahkan rumit seperti yang ditunjukkan pada *Discourse, Figure*, dan sebagian besar teks yang dikumpulkan dalam *Derive a partir de Marx and Freud* sebagai wacana kritik, dekonstruksi, demistifikasi, pembalikan, dan transformasi revolusioner ultra-Kiri pada Mei 1968. Pada teks setelah tahun 1968–1970, ia masih konsisten menjadi simpatisan terhadap Marx serta secara positif menerapkan wacana Marxian dan strategi kritis dalam bentuk *gauchisme* atau *ultra-leftisme* (Best & Kellner, 2003, 162). Pada tahun 1984 (aslinya 1970), Lyotard menandai teorinya dalam frasa-frasa khas Marxian dengan mengatakan bahwa fungsi teori bukan hanya untuk dipahami, tetapi juga dikritik, yaitu dipertanyakan dan menggantikan realitas, hubungan sosial, hubungan manusia dengan benda dan manusia lain, yang sangat bisa dimaklumi (Lyotard, 1984, 19). Dalam wawancaranya, Lyotard mengkritik Althusser dan Marxian ortodoks, lalu mempertahankan varian kiri yang bertujuan untuk melemahkan wacana, praktik, dan institusi dominan sebagai bagian dari sebuah kritik dan transformasi sosial menyeluruh.

Dalam pendahuluan esai *Derive Driftworks* (1984), Lyotard menyerang kritik wacana revolusioner, negasi, dan dekonstruksi. Di satu pihak, Lyotard menyerang terhadap penalaran modern dan skema filsafat gabungan, tetapi di sisi lain memvalorisasikan intensitas, fragmen, pluralitas, singularitas, dan aliran. Ia mempermasalahkan unitas dan koherensi dalam wacana teoretis dengan mengatakan bahwa peperangan tersebut merupakan peperangan penalaran, untuk unitas, untuk unifikasi deversitas, dan sebuah peperangan debat yang tidak seorang pun bisa memenangkannya karena pemenangnya telah ada dan selalu masuk akal (Lyotard, 1984, 11).

Dengan menolak wacana kritik dan negasi, Lyotard menggunakan wacana penguatan Neitzschean di dalam politik dan filsafat

hasrat. Dalam *Economic Libidinale*, Lyotard melakukan pendobrakan paling ekstrem terhadap wacana modern dan kritik, penalaran, serta wacana modernitas paling keras. Seperti Deleuze dan Guattari, Lyotard menghadirkan sebuah filsafat hasrat besar yang merayakan sirkulasi, aliran, intensitas, dan energi Hasrat. Proyek ekonomi libidinal Lyotard membawa Marx melawan Freud, Freud melawan Marx, dan Nietzsche melawan keduanya. Lyotard menyatakan bahwa hasrat terikat di dalam bentuk-bentuk represif di dalam keluarga, tempat kerja, ekonomi, dan negara. Dalam pengikatan hasrat ke dalam kekuatan-kekuatan sosial yang menekan, hal ini diperlemah dengan energi dan vitalitas kehidupan yang lenyap.

Karya lain Lyotard, *Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1979/1984) merupakan satu petunjuk berguna bagi asumsi dasar teori sosial pascamodern. Lyotard bergabung dengan teoretikus pascamodern lain, seperti Derrida, Foucault, dan Baudrillard dalam mengembangkan satu teori sosial pascamodern yang mewakili salah satu dari teori kritis yang paling menarik, kontroversial, dan radikal. Dalam pemikiran teoretikus ini, Lyotard tidak percaya pada puncak perkembangan evolusioner modernitas yang ditandai dengan rasionalitas, sains, dan objektivitas, termasuk juga kritik atas Pencerahan dan atas narasi besar.

Dalam kritiknya atas narasi besar, Lyotard berpandangan bahwa narasi besar atau cerita agung tentang sejarah dan masyarakat yang diungkapkan oleh Marxis dan ahli lain yang menerjemahkan Pencerahan harus diabaikan di dunia yang pascamodern, majemuk, dan polivokal. Ia menyatakan bahwa cerita besar ini tidak meliputi perbedaan dan variasi lokal ataupun interpersonal. Lebih jauh, mereka cenderung mengemukakan hasil akhir berupa politik otoritarian sehingga konsisten dengan konsep Simmelian tentang sejarah. Lyotard lebih menyukai cerita kecil tentang masalah sosial yang diceritakan oleh manusia sendiri pada level kehidupan dan perjuangan mereka di tingkat lokal.

Dengan demikian, mungkin satu pernyataan terpenting teoretikus pascamodern adalah bahwa kemajuan merupakan satu mitos. Hal ini

terkait dengan kecaman Nietzsche atas mitos kemajuan Barat yang berkembang secara linear dari tahap sederhana menuju kompleksitas—rendah ke tinggi, industri ke posindustri, desa ke kota. Bersamaan dengan krisis keyakinan rasional dan sains Barat, konsep pascamodernitas sebagai suatu yang diskontinu dengan perkembangan kapital terdahulu konsisten dengan fenomena yang terjadi di kota saat ini. Kejahatan menjadi kronis, ekonomi bergerak dari siklus satu ke siklus yang lain, pemberontak menebarkan senjata nuklir dan terlibat dalam pertarungan berdarah, AIDS menyebar tidak terkendali, hubungan ras memburuk, gelandangan makin banyak, serta kesenjangan kelompok dan bangsa melebar. Semua itu merupakan gejala krisis modernitas yang menantang teoretikus sosial untuk membuat pemahaman baru tentang masa kini dan masa depan. Tanpa pemahaman ini, ide perkembangan yang didapat pada tahap akhir modernitas secara konyol kelihatan tidak mengakar pada perkembangan lokal, nasional, dan global (Lyotard, 1979, 1984; Agger, 2016).

2. Melawan Metanarasi, Positivisme, dan Modernisme

Filsafat analitik yang disampaikan Ludwig Wittgenstein menjadi eksemplar penting untuk memahami teori dan praktik pascastrukturalisme dalam ilmu sosial. Lyotard (1987, 1989) mendapatkan pengaruh yang cukup kuat dari pemikiran Wittgenstein terutama konsep permainan bahasa (*language games*) sebagai paradigma untuk menganalisis masyarakat industrial (Anderson, 2008, 41–50). Tiga pemikiran Lyotard dalam konteks ini adalah sebagai berikut.

Pertama, Lyotard menolak sudut pandang tradisional yang menekankan kesatuan. Proses pascamodern mengarah pada pembebasan suatu pluralitas bentuk-bentuk kehidupan, pengetahuan dan tindakan yang mandiri, heteromorf, dan nonreduktif. Lyotard, justru lebih berorientasi pada instabilitas, paralogi, dan diskontinuitas. Pluralitas merupakan pemikiran Wittgenstein Tua yang paling menonjol, yaitu keanekaragaman tata permainan bahasa.

Kedua, Lyotard juga mengarahkan perhatian pada analisis atas kehidupan sehari-hari sebagai alternatif positif terhadap teori global.

Ketiga, konsep *language game* dapat menjelaskan berbagai fenomena kehidupan dunia industrial modern. Menurut Lyotard, ada tiga hal penting yang menjadi prinsip teorema permainan bahasa, yaitu

- 1) bahwa aturan-aturan tidak melegitimasi dirinya sendiri, tetapi merupakan objek perjanjian, baik eksplisit maupun implisit antara para pemain;
- 2) bahwa jika tidak ada aturan, maka tidak ada permainan. Malahan suatu perubahan aturan tanpa batas melanggar kodrat permainan, sebuah gerak atau tuturan tidak memuaskan dan tidak termasuk ke dalam permainan yang dibatasi; dan
- 3) setiap aturan harus dipikirkan sebagai sebuah gerak dalam suatu permainan.

Lyotard telah menggunakan filsafat analitik Wittgenstein untuk memulai analisisnya terhadap masyarakat pascamodern. Dalam hal ini, tampaknya sulit memosisikan Lyotard, baik sebagai teoretikus pascamodern maupun pascastrukturalis. Pada kenyataannya memang analisis tentang pascamodernitas sebagai gejala sosial dan kebudayaan bermula dari gerakan arsitektural dan estetika. Estetika gerakan pascamodern membuat asumsi tentang masyarakat dan perubahan sosial yang menjadi dasar teori sastra dan budaya Lyotard, Derrida, Foucault, dan Baudrillard. Pemikir pascamodern tidak percaya pada puncak perkembangan evolusioner modernitas yang ditandai dengan rasionalitas, sains, dan objektivitas (Agger, 2003, 70). Dalam hal ini, modernitas yang dipandang dapat menyelesaikan semua masalah sosial dengan penjelasan monokausal, seperti dijelaskan Durkheim, Marx, dan Weber dipandang terlalu menyederhanakan kompleksitas dan keragaman kehidupan sosial.

Strukturalisme yang dikembangkan Lévi-Strauss sesungguhnya telah berusaha melepaskan antropologi dari pengaruh fisika sosial. Akan tetapi, cara kerja Lévi-Strauss yang terlalu serius dalam mencari hukum-hukum general atas fenomena sosial-budaya melalui interpretasi oposisi biner, pada akhirnya juga menghasilkan justifikasi realitas

tidak ubahnya ilmu alam. Artinya, strukturalisme gagal membangun teori sosial yang benar-benar bebas dari proposisi-proposisi logis dan cenderung terseret ke arus epistemologis. Oleh karena itu, kritik pascastrukturalisme terutama diarahkan pada seluruh epistemologi ilmu sosial yang menempatkan masyarakat sebagai objek sebagaimana kaum strukturalisme menjadikan bahasa sebagai objek. Inilah yang oleh Wittgenstein Muda disebut logosentrisme ketika analisis bahasa—termasuk seluruh analisis sosial-budaya—harus memenuhi fungsi logis, yaitu penilaian, pernyataan, dan representasi. Dari sini kemudian, Lyotard menegaskan bahwa pernyataan-pernyataan sosial yang dilontarkan kalangan strukturalis adalah narasi besar (*grand narrative dan/atau metanarrative*) yang terlalu menyederhanakan pluralitas fenomena sosial dan kebudayaan.

Kritik Lyotard atas narasi besar tidak hanya diarahkan pada sosiologi, tetapi juga ilmu pengetahuan lainnya. Menurut Lyotard (Anderson, 2008, 41–42) bahwa ilmu pengetahuan hanya menjadi satu jenis permainan bahasa di antara yang lainnya. Kredibilitas metanarasi telah dimentahkan oleh perkembangan imanen ilmu pengetahuan itu sendiri, yaitu pertama karena pemajemukan jenis-jenis argumentasi dengan perkembangbiakan paradoks dan paralogisme, dan kedua karena bukti-bukti yang dikembangkan terdiri atas pecahan-pecahan (*fragmentaris*) yang dipimpin kekuasaan—negara sehingga mengurangi “kebenaran” menjadi “performativitas”. Ilmu pengetahuan yang mengabdikan pada kekuasaan menemukan legitimasi baru—hal ini juga menjadi kritik penting Foucault. Atas dasar argumen inilah kemudian, Lyotard (1984); Anderson (2008) merumuskan pandangannya seperti berikut.

“Pragmatisme teori pascamodern tidak terletak pada pencarian bentuk, tetapi dalam produksi paralogistik—dalam dunia mikrofisika, pecahan-pecahan, kekacauan, membentuk evolusinya sendiri yang tidak berkelanjutan, katastrofik, tidak bisa diralat, dan paradoksal. Jika impian tentang konsensus adalah pecahan nostalgia demi emansipasi, narasi-narasi seperti ini tidak pernah usang, hanya menjadi lebih kecil dan lebih kompetitif. Narasi kecil

ini menjadi bentuk murni penemuan imajinatif. Analogi sosialnya bahwa kondisi akhir pascamodern adalah kecenderungan menuju kontrak sementara dalam semua wilayah keberadaan manusia: pekerjaan, seks, emosi, politik—yang mengikat lebih ekonomis, fleksibel, dan kreatif daripada ikatan-ikatan modernitas (*bonds of modernity*)” (Lyotard, 1984; Anderson, 2008, 42).

Mencermati kritik Lyotard terhadap narasi agung dan upayanya memuliakan narasi-narasi kecil tampak bahwa pengaruh Wittgenstein begitu kuat. Pemikiran Wittgenstein Muda bahwa ilmu pengetahuan (logos) mesti mengungkapkan realitas secara positif melalui penilaian, pernyataan, dan representasi adalah metanarasi yang menjadi sasaran kritik Lyotard. Sebaliknya, Lyotard mengadopsi gagasan analitik bahasa Wittgenstein Tua tentang pragmatisme bahasa sebagai *language game* yang memungkinkan hidup dan berkembangnya narasi-narasi kecil. Sebuah narasi tentang diri dan eksistensi manusia yang bebas, fleksibel, dan kreatif yang sekaligus menandai kuatnya pengaruh pemikiran filsafat Wittgenstein, Nietzsche, dan Levinas. Ketegasan ini dapat dirujuk dalam kritik Lyotard (1987) terhadap Marxis dan perhatiannya kepada Freud.

Kritik Lyotard terhadap Marx terutama diarahkan pada gagasan Marx tentang struktur kapitalisme sebagai kondisi ideal masyarakat yang melanggengkan dominasi borjuis atas proletar, sebaliknya juga Marx menawarkan sosialisme sebagai kondisi ideal masyarakat tanpa kelas. Bagi Lyotard (1987) sesungguhnya tidak ada apa pun dalam kapitalisme, juga tidak ada dialektika pemecahan masalahnya dalam sosialisme. Sosialisme sama saja dengan kapitalisme, dan semua kritik hanyalah menggabungkannya. Artinya, Lyotard menolak proposisi logis Marx dalam menyusun sintesis kapitalisme dan sosialisme sebagai kondisi akhir universal dalam sejarah material masyarakat industri. Oleh karena itu, Lyotard mengatakan bahwa yang sendirian bisa menghancurkan kapitalisme adalah “arus hasrat” generasi muda (bukan kelas pekerja) di seluruh dunia untuk bertindak, “yang membimbing tunggalnya adalah intensitas kasih sayang dan pelipatgandaan kekuatan yang bergairah” (Lyotard, 1987; Anderson, 2008).

Dalam hal ini, pemikiran Lyotard tentang masyarakat industri bergeser dari ekonomi kultural ke ekonomi libidinal sebagaimana ditulis dalam bukunya *Economic Libidinal*. Menurut Lyotard (1984), “Bahwa kapitalisme merupakan mesin penggerak gairah yang ditandai dengan euforia konsumerisme yang melanda seluruh negara pada pertengahan tahun 1970-an”. Kapitalisme memberikan kenikmatan erotis (*erotic enjoyment*), kenikmatan masokistis atau histeris (*masochistic or hysterical dellection*) yang selalu dihidupkan secara khusus, bahkan oleh para pekerja industri. Perlawanan terhadap kapitalisme akan muncul ketika kesenangan-kesenangan ini tidak dapat dipertahankan lagi sehingga perlu perubahan mendadak akan jalan keluar yang baru. Ini merupakan langkah terbesar Lyotard dari sosialisme revolusioner menuju hedonisme nihilisme.

Secara lebih tegas, Lyotard Anderson, (2008), menyatakan bahwa jika kelas pekerja diceritakan secara eksklusif dalam istilah pengasingan, eksploitasi, dan kemiskinan sama saja dengan menampilkan mereka sebagai korban yang pasrah menunggu sebuah proses terjadi sampai akhirnya memperoleh pembebasan pada saat munculnya perbaikan berikutnya (sosialisme). Akan tetapi, mereka sendiri memiliki kekuatan untuk melakukan perubahan melalui transformasi energi misalnya, seni sebagai sublimasi modernitas. Bagi Lyotard seni bukanlah objek, karena tidak ada objek. Seni hanyalah transformasi energi dan pendistribusian kembali energi. Dunia adalah fragmen-fragmen beraneka ragam yang mentransformasikan unit-unit energi ke unit-unit energi lainnya. Di sinilah, gagasan Lyotard tentang pentingnya seni menjadi bentuk perlawanan atas kapitalisme dalam teori dan praktik pascamodern.

Lebih lanjut, Lyotard (1984) memimpikan adanya “fabel pascamodern” sebagai narasi kecil yang dapat menceritakan kekuatan yang menjadikan, menghancurkan, dan mengulangi lagi realitas. Fabel bukanlah metanarasi karena ini adalah cerita tanpa historisitas atau harapan. Fabel adalah pascamodern karena tidak memiliki finalitas dalam cakrawala emansipasi mana pun. Dalam fabel terkandung energi ganda yang dapat ditransformasikan untuk menghancurkan

seluruh sistem. Setidak-tidaknya, untuk waktu yang lama narasi ini dapat bertindak secara berlawanan dengan cara meningkatkan perbedaan dalam sistem. Dengan perbedaan ini dapat dijelaskan bahwa penggerak utama kapitalisme bukanlah kehausan akan keuntungan ataupun hasrat manusiawi, tetapi perkembangan negentropi. “Perkembangan bukanlah penemuan yang dilakukan oleh manusia, tetapi perkembangan itulah yang menemukan manusia”.

Pandangan tersebut menegaskan bahwa emansipasi harus dilakukan dari dalam sistem. Emansipasi bukanlah pekerjaan menghimpun dan memaksakan kebebasan dari luar, tetapi emansipasi adalah ideologi yang diupayakan oleh sistem untuk diaktualisasikan dalam banyak wilayah cakupannya, seperti pekerjaan, perpajakan, pasar, keluarga, seks, ras, sekolah, budaya, dan komunikasi. Fabel, juga seni dan kesusasteraan lainnya—dapat dijadikan narasi-narasi kecil untuk melakukan emansipasi melalui otokritik atas kelemahan-kelemahan sistem. Untuk menegaskan posisi emansipatoris pascamodern atas modernitas, Lyotard berupaya menemukan kembali gaya oposisi revolusionernya, seperti pengutukan terhadap ketidaksetaraan global, operasi pemotongan jantung budaya, dan cemoohan atas reformasi sosial demokratis. Akan tetapi, hanya perlawanan-perlawanan pada sistem yang bertahan ternyata di dalamnya terdapat sikap diam seniman, ketidakmenentuan masa kecil, dan kebisuan jiwa yang disebutkan inhumanitas manusia. Modernisasi melalui pembangunan secara meyakinkan telah berjalan melawan desain emansipasi manusia.

Modernisasi yang menyebar luas seiring dengan kemenangan kapitalisme dalam percaturan sistem politik dunia merupakan akumulasi energi material yang begitu kuat mendominasi dan menghegemoni dunia-kehidupan. Energi ini sulit dilawan oleh kekuatan lain mana pun, bahkan telah menempatkan manusia pada kondisi dehumanisasi. Oleh karena itu, diperlukan dunia-kehidupan lain (*liyan*) yang mampu menggantikannya atau setidaknya-tidaknya, menjadi habitat baru bagi manusia untuk menemukan diri dan kebebasannya. Dunia-kehidupan lain itu adalah narasi-narasi kecil, yaitu tempat manusia pergi dan bersorak kegirangan (*jubilation*) menyaksikan runtuhnya metanarasi.

Dengan demikian, dapat dipahami pemikiran pascastrukturalis Lyotard memusatkan perhatiannya pada hal-hal sebagai berikut. Pertama, menolak metanarasi, yaitu objektivitas, rasionalitas, dan epistemologi sains modern. Kedua, menolak upaya homologi sains modern atas realitas sosial yang senyatanya plural dan paralogikal. Ketiga, pentingnya narasi-narasi kecil menjadi bentuk perlawanan atas dominasi sistem. Keempat, gerakan emansipatoris bersumber dari energi dalam—hedonisme nihilisme—sehingga bersifat melankolis dan anti-revolusioner. Walaupun Lyotard lebih dikenal sebagai pascamodernis daripada pascastrukturalis, pengaruh filsafat analitik Wittgenstein begitu terasa dalam pemikirannya. Dalam hal ini, Lyotard telah meletakkan pentingnya “narasi” sebagai *language games* yang beroperasi dalam teori dan praktik pascamodernitas.

3. Kritik Teori Sosial Pascamodern

Menurut Ritzer (2003) dan Ritzer dan Goodman (2004), berikut merupakan beberapa kritik teoretikus terhadap teori sosial pascamodern.

- 1) Kegagalan untuk berbuat sesuai dengan standar ilmiah. Dengan riset empiris sebagaimana yang digunakan kaum modernis, ide-ide teori pascamodern tidak dapat dibuktikan.
- 2) Lebih baik melihat teori pascamodern sebagai ideologi karena pengetahuan yang dihasilkan pascamodernisme ini tidak dapat dilihat sebagai suatu ide saintifik.
- 3) Sifat eksekutif dari kebanyakan diskursus pascamodern menyulitkan sebagian besar orang di luar perspektif ini untuk menerima prinsip dasarnya.
- 4) Ide-ide pascamodern sering kali sangat kabur dan abstrak sehingga sulit untuk menghubungkannya dengan dunia sosial.
- 5) Dalam analisisnya, teoretikus sosial pascamodern sering kali melancarkan kritik terhadap masyarakat modern, tetapi kehilangan validitas karena kekurangan basis normatif untuk membuat penilaian.
- 6) Kekurangan suatu teori tentang agen karena menolak terhadap subjek dan subjektivitas.

- 7) Tidak mempunyai visi tentang masyarakat yang seharusnya.
- 8) Sangat pesimistis.
- 9) Mengabaikan hal-hal yang dianggap penting di masa kekinian-kenantian.

BAB XVI

CULTURAL STUDIES

Cultural studies adalah suatu studi yang sangat menarik dan banyak diminati oleh kalangan akademisi budaya dan humaniora belakangan ini. Ia memiliki objek kajian yang sangat luas mulai dari studi kebijakan, budaya populer, kelompok minoritas marginal (berdasarkan ras, etnik, dan gender), identitas budaya dan perbedaaan, media, film, hingga *cyber and virtual culture*, dan lain sebagainya. Lantaran memiliki objek yang sangat luas, kerap kali *cultural studies* menerobos dan bersinggungan dengan bidang-bidang ilmu lain, seperti filsafat, antropologi, psikologi, sastra, humaniora, komunikasi, politik, seni, bisnis, manajemen hingga bidang sains dan teknologi (Sardar & van Loon, 2003, 3).

Dalam melakukan kajian terhadap objek kajiannya (*subject matter*), *cultural studies*, sebagaimana teori kritis dan feminisme, dan sejumlah pemikiran kritis kontemporer lainnya, menggunakan paradigma dan pendekatan kritis (Kellner, 2003, 214) yang bersifat interdisipliner dan bahkan lintas disiplin (*transdiscipliner*), melawan tradisi positivisme konservatif yang cenderung monodisipliner. Dengan menggunakan berbagai pendekatan kritis itu, *cultural studies* membahas budaya sebagai “teks”, yang mencoba menganalisis fenomena budaya, baik yang berorientasi teoretis maupun praktis, semisal

cara ideologi bermain dalam dunia kehidupan yang terartikulasi dalam berbagai bentuk “teks/wacana/diskursus”. Secara praktis cara tersebut berarti bagaimana *cultural studies* dapat melakukan gerakan demarginalisasi dan pemberdayaan kelompok marginal untuk melakukan perubahan menuju pembebasan terhadap ideologi yang hegemonik.

Tulisan yang akan dipaparkan berikut ini mencoba menguraikan tentang ihwal perkembangan *cultural studies* khususnya di Inggris yang dipelopori oleh *Center for Contemporary Studies (CCCS)*, sejarah pemikiran dan pencetusnya, pengertian dan fokus studi, serta paradigma dan metode pendekatan yang digunakan dalam *cultural studies*. Pembahasan mengenai hal tersebut dapat disimak dalam uraian sebagai berikut.

A. Genealogi *Episteme* (Sejarah Pengetahuan Kajian Budaya)

Di Inggris, awal mula tahap pertama proyek *cultural studies* dimulai pada tahun 1950-an dan awal 1960 yang dikembangkan oleh Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall, dan E.P. Thompson. Mereka mencoba mempertahankan kebudayaan kelas pekerja untuk melawan ketidakadilan di masyarakat kapitalis dan melawan serangan budaya massa (*counter culture*) yang diproduksi oleh industri-industri budaya. Melalui proyek pendidikan kelas pekerja dan politik kelas pekerja sosialis, Williams dan Hoggart berupaya menjadikan *cultural studies* sebagai instrumen perubahan sosial yang progresif, perubahan ke arah *kesadaran diri* yang bersifat partisipatoris dan emansipatoris. Partisipatoris maksudnya adalah *cultural studies* berupaya untuk memperhatikan, mengupayakan, dan mengartikulasikan suara-suara dari kelompok lain (*the others*) yang selama ini dipinggirkan, dibungkam, dan memiliki kepentingan yang berbeda. Sementara itu, emansipatoris maksudnya adalah *cultural studies* tidak hanya semata membongkar dan menunjukkan dimensi-dimensi tersembunyi dalam teks atau wacana dominan, tetapi juga ditujukan untuk membuat masyarakat terbangun dan sadar diri terhadap proses hegemoni yang dibangun oleh kelompok dominan melalui wacana.

Perkembangan *cultural studies* di Inggris pada tahap dua dimulai dari pembentukan *Center for Contemporary Cultural Studies* di Universitas Birmingham pada 1963/1964 oleh Hoggart dan Stuart Hall (Storey, 1993, 2007; Kellner, 1995, 2003; Agger, 1992a, 2003). Pembentukan pusat studi tersebut bertujuan untuk mengembangkan beragam pendekatan kritis dalam analisis interpretasi dan kritik atas artefak kebudayaan. Perspektif ini memiliki persamaan di samping perbedaan dengan arus pemikiran Teori Kritis Mazhab Frankfurt, Institut für Sozialforschung (Institut Riset Sosial atau IFS) yang mulai muncul tahun 1923 yang dipelopori oleh intelektual-intelektual Jerman, yakni Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, dan Eric Fromm (Edkins & Williams, 2010). Kemunculan institut dan pemikiran kritis kelompok ini juga berawal dari kekecewaan mereka, tidak hanya pada masyarakat kapitalis, tetapi juga pada Marxis ortodoks yang mereka anggap sebagai bentuk gagal dari sosialisme yang termanifestasi dalam komunisme Rusia era Stalin. Secara ortopraksi, Marxis era Stalin dianggap sebagai bentuk kebangkitan fasisme dan otoriterisme yang secara faktual justru sangat bertentangan dengan ramalan Marxisme ortodoks. *Cultural studies*, selain memiliki kesamaan pemikiran dan visi perubahan dengan IFS, belakangan juga sangat dipengaruhi oleh pemikiran pascastrukturalis (Derrida, Barthes, Kristeva) dan pascamodernis (Foucault, Deleuze, Guattari, Baudrillard, Lyotard) terhadap estetika, filsafat, sains, dan struktur budaya.

Perkembangan awal *cultural studies* di Inggris mengembangkan proyek interdisipliner untuk mengkaji persilangan antara kebudayaan, masyarakat, dan politik. Selain itu, mereka mulai mengembangkan kritik atas fragmentasi akademik dan pendisiplinan. *Cultural studies*—seperti Mazhab Frankfurt—menegaskan bahwa kebudayaan harus dikaji di dalam relasi-relasi dan sistem sosial sehingga kebudayaan dapat diproduksi dan dikonsumsi. Dengan demikian, kajian kebudayaan menjadi berkelindan dengan kajian masyarakat, politik, dan ekonomi. *Cultural studies* Inggris dan teori kritis Mazhab Frankfurt sama-sama didirikan dalam semangat transdisipliner untuk melawan

pembagian kerja akademik yang sudah mapan dan secara implisit merevolusikan pendidikan universitas. Tentu saja, perlintasan batas dan kritik terhadap kalangan yang berorientasi disipliner serta yang percaya pada positivisme objektif dan otonomi kebudayaan menimbulkan friksi dan permusuhan. Dalam melawan formalisme dan separatisme akademik itu, *cultural studies* menegaskan bahwa kebudayaan haruslah dikaji di dalam relasi-relasi dan sistem sosial di tempat kebudayaan diproduksi dan dikonsumsi. Dari perspektif ini, analisis *cultural studies* sangat berimpitan dengan politik dan ekonomi. Dengan menggunakan model hegemoni dan *counter-hegemony* dari Gramsci dan teori kritis lain, *cultural studies* menganalisis kekuatan-kekuatan dominasi sosial dan kebudayaan “hegemonik”, bahkan melihat potensi kekuatan *counter hegemonic*. Proyek *cultural studies* bertujuan untuk transformasi sosial dan mencoba mengidentifikasi potensi kekuatan-kekuatan dominasi dan resistansi untuk menolong proses perjuangan politik pembebasan dari penindasan dan dominasi kelompok dominan (Kumbara, 2018, 39–40).

Dalam kerja-kerja ilmiahnya, *cultural studies* adalah studi inovatif yang dicirikan dengan kuat sebagai perusahaan interdisipliner, dan bahkan kadang-kadang sebagai semacam “penjahat” lintas disiplin, dikembangkan dalam banyak konteks dan arah yang berbeda, yang dalam proses pekerjaannya disatukan oleh serangkaian teori yang longgar, menentang keras fondasionalisme dan sekat-sekat disipliner. Dalam bahasa lain, adalah menentang tren ilmiah yang menempatkan nilai tinggi pada aspek efisiensi, universalisme, stabilitas, dan menghapus atau mematikan konflik. Sebaliknya, menempatkan nilai-nilai tinggi pada pentingnya konsep-konsep seperti individu, identitas, oposisi dan alternatif, dan resistansi. Di sisi lain, dalam kerja-kerja praksis, *cultural studies* melakukan “demarginalisasi” terhadap kelompok-kelompok rentan (*high risk*) berdasarkan ras, gender, etnik, sub-sub sosial dan budaya melalui program-program pemberdayaan yang partisipatif dan emansipatoris.

Proyek “demarginalisasi” yang dimaksud di sini bukan atas nama asimilasi, homogenitas, atau kesatuan monokultur, semisal proyek

“Pembangunan Kebudayaan Nasional Indonesia”, yang dilaksanakan oleh Pemerintah Indonesia, melainkan “demarginalisasi” atas nama menghargai nilai perbedaan sosial dan budaya dalam sistem sosial modern yang kompleks. Di sini harus ada pergeseran dari teori sebagai “*foudational practice*” dan “*metanarrative*” menjadi pengetahuan “*narrative*” (pengetahuan yang sesuai dengan urutan peristiwa dan waktu, lokal dan personal) yang menyatukan advokasi moral dengan analisis sosial. Dengan demikian, yang menjadi proyek yang harus diperjuangkan oleh *cultural studies* adalah terus-menerus mengembangkan metode yang inovatif, baik dalam tujuan teoretis maupun praksisnya. Oleh karena gagasan perubahan radikal secara faktual lebih kompleks daripada yang digambarkan dalam Marxisme ortodoks, IFS berusaha mengembangkan bentuk analisis lebih canggih dengan sambil tetap menegakkan komitmen Marxis terhadap perubahan sosial radikal dan membuka ruang secara lebih luas bagi pemikiran filsafat lain (termasuk Hegel, Kant, Schopenhauer, dan Nietzsche, serta teoretikus kontemporer seperti Weber, Luckas, dan Freud). Tujuan proyek IFS ini adalah melakukan reinterpretasi radikal atas hubungan antara filsafat dengan praksis ilmu sosial, hubungan ilmu sosial dengan ilmu alam, dan manusia dengan alam yang diharapkan dapat bergabung menjadi program riset berdasarkan kemungkinan transformasi masyarakat secara radikal.

Menurut Horkheimer (Edkins & Williams, 2010, 12) tugas dari “Teori Kritis” adalah sebagian besar untuk mengungkap dan mendorong potensi-potensi laten dalam masyarakat yang dapat mengarah pada perubahan kesadaran dan transformasi masyarakat. Secara partisipatoris, radikal, dan emansipatoris, mereka melakukan kritik terhadap “teori tradisional” sebagai suatu bentuk teori yang diasosiasikan khususnya dengan positivisme ilmiah dan bentuk-bentuk ilmu sosial yang mencoba meniru objektivitas ilmu alam. Pretensi objektivitas semacam itu selalu didasarkan pada asumsi ilusi atau lepasnya teoretikus dari jagat sosial. Dengan demikian, upaya kaum positivistik untuk menggambarkan realitas sosial-budaya sebagai datum empiris, kenyataan murni, atau fisika sosial, jelas merupakan

sebuah *mitos* atau *cita-cita tanpa harapan*. Dengan penjelasan lain, hal tersebut merupakan sebuah kesadaran palsu sebagaimana konsepsi Marxisme tentang agama dan kapitalisme dalam modernitas.

Horkheimer menyatakan bahwa jika pengandaian “teori tradisional” semacam itu diterapkan dalam kenyataan sosial kemasyarakatan, politik, dan budaya, teori menjadi sangat ideologis dan menjadi penjaga *status quo* masyarakat, yang pada dasarnya menindas. Horkheimer berpendapat bahwa sifat ideologis “teori tradisional” itu tampak dalam tiga gejala. Pertama, “teori tradisional” itu ahistoris, mengklaim sebagai teori universal, berlaku di mana saja secara transendental dan suprasosial sehingga dengan demikian melupakan proses kehidupan konkret di dalam masyarakat riil. Kedua, ia beranggapan bahwa teori tersebut bersifat netral dan apolitis sehingga berdiam diri terhadap kondisi masyarakat yang menjadi objeknya dan membenarkan keadaan tanpa mempertanyakannya. Dengan demikian, “teori tradisional” berlaku sebagai ideologi yang melestarikan kenyataan tersebut. Ketiga, dengan memisahkan diri dari praksis, “teori tradisional” mengajar teori demi teori dan, oleh karena itu, dia tidak memikirkan implikasi praktis dari teori tersebut. Dengan jalan itu, “teori tradisioanl” tidak bertujuan mengubah keadaan, tetapi justru melestarikan *status quo* masyarakat.

B. Pengertian dan Fokus *Cultural Studies*

Sangat sulit untuk menentukan ataupun membatasi *cultural studies* sebagai sebuah disiplin yang koheren, tunggal, dan akademis dengan topik-topik, konsep-konsep, dan metode-metode *substantive clear-cut* yang mampu dibedakan dengan disiplin-disiplin lain. Secara definitif, *cultural studies* adalah studi kebudayaan atas praktik signifikansi representasi dengan mengeksplorasi pembentukan makna pada beragam konteks. William (2005) menjelaskan bahwa *cultural studies is an innovative interdisciplinary field of research and teaching that investigates the ways in which “culture” creates and transforms individual*. Sardar dan Van Loon (2003) mendefinisikan bahwa *cultural studies* mengkaji berbagai kebudayaan dan praktik budaya serta kaitannya dengan kekuasaan.

Cultural studies akan selalu merupakan sebuah bidang penelitian dan/atau pendekatan interdisipliner, bahkan transdisipliner yang mengaburkan batas-batas antara diri sendiri dengan subjek-subjek lain. Namun, *cultural studies* juga tidak bisa disebut sebagai segala sesuatu yang serbamemadai. Dia bukan fisika, dia juga bukan sosiologi, bukan antropologi, dan bukan linguistik meskipun dia selalu dan sangat bersinggungan dengan wilayah-wilayah dan ranah tersebut. Begitulah penelitian *cultural studies* yang menempatkan “persinggungan” itu sebagai *spirit* sebagaimana diilustrasikan oleh Stuart Hall dalam penelitiannya mengenai komunikasi (Hall, 1980).

Secara tradisional, penelitian komunikasi massa telah mengonseptualisasikan proses komunikasi berdasarkan sirkuit sirkulasi atau tali yang diikat berbentuk O. Namun, selain itu, adalah mungkin (dan bermanfaat) untuk memikirkan proses ini berdasarkan struktur yang dihasilkan dan didukung melalui pengungkapan momen-momen yang berbeda, tetapi berhubungan, seperti dalam produksi, sirkulasi, distribusi-konsumsi, dan reproduksi. Lebih lanjut, Stuart Hall (Barker, 2003/2005) menegaskan bahwa harus ada sesuatu yang dipertaruhkan dalam *cultural studies* untuk membedakannya dengan wilayah subjek lain. Dia menegaskan yang dipertaruhkan adalah kaitan-kaitan *cultural studies* dengan persoalan-persoalan kekuasaan dan politik dengan kebutuhan akan perubahan serta representasi yang menyangkut kelas, gender, dan ras (bahkan juga usia, disabilitas, nasionalitas, etnisitas, dan sebagainya). Barker (2003/2005) menggambarkan definisi dan perhatian (*concern*) utama *cultural studies*, yaitu 1) hubungan (relasi) antara kebudayaan dan kekuasaan dan belakangan dengan ekonomi politik; 2) seluruh praktik, institusi dan sistem klasifikasi yang tertanam dalam nilai-nilai partikular, kepercayaan, kompetensi, kebiasaan hidup, dan bentuk-bentuk perilaku yang biasa dari sebuah populasi; 3) pelbagai kaitan antara bentuk-bentuk kekuasaan gender, ras, kelas, kolonialisme, dan sebagainya dengan pengembangan cara-cara berpikir tentang kebudayaan dan kekuasaan yang bisa digunakan oleh agen-agen dalam mengejar perubahan; dan 4) berbagai wacana di luar akedemis dengan gerakan-gerakan sosial dan politik para pekerja lembaga-lembaga kebudayaan dan manajemen kebudayaan.

Berdasarkan genealogi *episteme*, *cultural studies* fase awal sangat dipengaruhi oleh kecenderungan strukturalisme, baik dalam bahasa, semiotika, antropologi maupun sosiologi. Pada fase ini pembacaan strukturalisme mendominasi berbagai pendekatan yang dilakukan para pengkaji dan ahli *cultural studies*. Pembacaan dilakukan pada struktur bahasa, relasi, sistem budaya, pembacaan sinkronis, dan kode-kode budaya. Pada periode berikutnya, *cultural studies* dipengaruhi oleh kecenderungan pascastrukturalisme dan pascamodernisme. Corak pembacaan lebih terfokus pada isu-isu resistansi, subversi, simulasi, permainan tanda, pelanggaran batas, dekonstruksi, subkultur, abnormalitas, dan berbagai hal lain.

Merujuk pada konteks semangat zaman (*zeitgeist*) setidaknya ada dua kecenderungan pemikiran yang membangun *cultural studies*, yaitu modernisme dan pascamodernisme. Fase “*cultural studies modern*” mengangkat isu-isu sentral, yaitu tentang budaya populer, budaya massa, industrialisasi, industri budaya, media massa, komodifikasi, struktur budaya, kode budaya ideologi, subjek, hegemoni, struktur kelas, demokrasi dan kelas, resistensi, subversi, serta resistensi. Pada perkembangan berikutnya, *cultural studies* sangat dipengaruhi oleh pascamodernisme sebagai sebuah kecenderungan pemikiran baru. Pada fase *cultural studies* pascamodern, isu-isu yang diangkat bergeser ke arah berbagai isu yang menjadi materi subjek (*subject matter*) gerakan pascamodernisme sendiri, yaitu isu-isu tentang genesis, perubahan, produktivitas tanda, permainan bebas tanda, permainan bebas interpretasi, relativitas pengetahuan, mesin hasrat (*desiring machine*), ketaksadaran (*unconsciousness*), ekonomi libido, heterogenitas, skizofrenia, nomadisme, simulasi, hiperrealitas, relasi pengetahuan dan kekuasaan (genealogi), teori wacana, pengetahuan lokal, serta etnisitas. Pada fase ini, *cultural studies* dipengaruhi oleh para pemikir pascastrukturalis (Derrida, Barthes, Kristeva) dan pascamodernis (Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard, Baudrillard) (Piliang & Jaelani, 2018, 13).

Pada fase *cultural studies* pascamodern, teori pascamodern sangat besar pengaruhnya dalam *cultural studies*, terutama berasal dari

Baudrillard dan Foucault. Dalam buku *For a Critique of the Politics Economy of the Sign* (1981), *Simulation* (1983), dan *America* (1988), Baudrillard mengembangkan perspektif tentang pascamodernisme yang memadukan aspek teori pascamodern Prancis dan teori kritis Jerman (Agger, 2016, 282). Pandangannya tentang “masyarakat simulasi” dan “hiperrealitas” menyediakan dasar bagi *cultural studies* pascamodern yang tergabung dalam teori sosial kritis. Teori pascamodern juga memberikan kontribusi besar bagi *cultural studies* melalui Foucault yang telah menganalisis hubungan antara kekuasaan dan wacana dalam “masyarakat disiplin”. Baik Baudrillard maupun Foucault membantu *cultural student* menganalisis teks, wacana, dan representasi budaya sebagai sumber kekuasaan dan disiplin dalam pascamodern. Dengan mengusulkan ada satu *cultural studies* kritis, hal itu dapat mengevaluasi teks, wacana dan representasi tersebut untuk ideologi mereka dan membantu merumuskan ulang kehidupan sehari-hari. Sebagai misal, Foucault dalam *Discipline and Punish* (1977) menganalisis wacana atau praktik kriminalitas dan seksualitas sebagai sumber kontrol sosial yang membantu posisi subjek marginal bagi yang mengalami penyimpangan kriminal dan seksual. Jim McGuigan dalam bukunya yang terkenal, *Cultural Populism* (1992), menyatakan bahwa fokus studi budaya tidak bisa begitu saja dipersempit sekadar pada permasalahan di dalam konteks hermeneutika atau interpretatif tanpa menempatkan permasalahan itu dalam konteks hubungan materialnya dengan kekuasaan (relasi kuasa). Untuk menanggulangi krisis paradigma dalam studi-studi budaya populis yang tidak kritis, McGuigan menganjurkan untuk melakukan dialog antara studi budaya dengan dimensi ekonomi politik dari studi budaya itu. Sebab jika tanpa itu, secara politis, ia tidak lagi efektif sebagai sebuah mode penjelasan (eksplanasi) yang pada gilirannya hanya tetap akan menempatkan dirinya dalam jejaring kekuatan eksploitatif dan operatif yang ada di dalam masyarakat. McGuigan menegaskan,

“Menurut pandangan saya, pemisahan studi budaya kontemporer dari aspek ekonomi-politiknya jelas-jelas akan melemahkan bidang kajian ini, sebab inti premis problematisnya terletak

pada teror reduksionisme ekonomi. Aspek ekonomi dari institusi media dan dinamika ekonomi budaya yang lebih luas kadang sengaja melupakan konsumennya, jikapun diamati, paling-paling ia hanya ditempatkan dalam tanda kurung (sekadarnya) yang hanya akan merusak dan membuang mode eksplanasinya. Pada akhirnya, hal ini akan berakibat pada lemahnya kapasitas kritis dari studi budaya tersebut” (McGuigan, 1992).

Meskipun menganjurkan pendekatan ekonomi politik terhadap studi budaya, McGuigan tidak memberikan contoh dari apa yang ia sebut 'susunan yang lebih mendasar dalam studi budaya' sehingga tidak bisa dibandingkan secara kritis dengan pendekatan lain. Hal ini terjadi diduga karena mereka melihatnya dari kacamata reduktif. Kata kunci keterbatasan pendekatan ini adalah pada akses (terutama pada kegunaan dan makna), pada lemahnya analisis dimensi ekonomi, ideologi, dan simbolis. Storey (2007) menyatakan bahwa jauh lebih mudah untuk menyatakan bahwa ada metodologi yang lebih baik yang siap digunakan, tetapi tanpa melihat mode penerapannya, jelas akan sulit untuk bersikap kritis.

Baudrillard telah melampaui Foucault ketika ia menyatakan bahwa pascamodernisme bergerak di atas mode produksi (menurut konsepsi Marx) ke dalam mode simulasi serta informasi yang menyingkirkan proses kekuasaan dari semata-mata produksi menjadi informasi dan hiburan. Baudrillard menyatakan bahwa dalam pascamodernisme, atau yang dia sebut “hiperrealitas”, masyarakat kehilangan batas perbedaan antara realitas dan “simulasi kenyataan”, seperti iklan, jurnalisme, dan ilmu yang membuang pemandangan suburban. Pernyataan inilah yang dimaksud sebagai kritik ideologi dalam pemikiran Baudrillard.

Apa yang digambarkan tersebut, khususnya tentang epistemologi dan aspek perhatian utama kajian budaya, sebagian searah dengan definisi tentang *cultural studies* yang dirumuskan oleh Bennett, Tony, Lawrence Grossberg, Meaghan Morris, dan Raymond Williams (1986) sebagai berikut.

“Cultural studies an innovative interdisciplinary field of research and teaching that investigates the ways in which ‘culture’ creates and transforms individual experiences, everyday life, social relations and power research and teaching in the field explores the relations between culture understood as human expressive and symbolic activities, and cultures understood as distinctive ways of life. Combining the strengths of the social sciences and the humanities, cultural studies draw on methods and theories from literary studies, sociology, communications studies, history, cultural anthropology, and economics. By working across the boundaries among these fields, cultural studies addressed new questions and problems of today as world. Rather than seeking answers that will hold for all time, cultural studies developed flexible tools that adapt to this rapidly changing world.” (Bennett dkk., 1986)

Kajian budaya adalah bidang penelitian dan pengajaran interdisipliner yang inovatif reflektif untuk menyelidiki cara-cara “budaya” menciptakan dan mengubah pengalaman individu, kehidupan sehari-hari, hubungan sosial, dan kekuasaan. Penelitian dan pengajaran di lapangan mengeksplorasi hubungan antara budaya yang dipahami sebagai aktivitas ekspresif dan simbolis manusia serta budaya yang dipahami sebagai cara hidup yang khas. Dengan menggabungkan kekuatan sains dan humaniora, studi budaya mengacu pada metode dan teori dari studi antropologi budaya, sosiologi, studi komunikasi, sastra, sejarah, dan ekonomi. Dengan bekerja melintasi batas-batas di antara bidang-bidang ini, studi budaya membahas pertanyaan dan masalah “dunia baru” yang berlangsung saat ini. Alih-alih mencari jawaban yang akan bertahan selama ini, studi budaya mengembangkan alat fleksibel yang beradaptasi dengan situasi dunia yang berubah sangat cepat. Dengan demikian, *cultural studies* dikhususkan untuk memahami proses masyarakat dan kelompok beragam yang di dalamnya menghadapi sejarah, kehidupan masyarakat, dan tantangan masa depan, seperti ditegaskan dalam ilustrasi berikut.

“Cultural life is not only concerned with symbolic communication, it also the domain in which we set collective tasks for ourselves

and begin to grapple with them as changing communities. Cultural studies devoted to understanding the processes through which societies and the diverse groups within them come to terms with history, community life, and the challenges of the future". (Bennett dkk., 1986).

Mengacu pada definisi dan perhatian utama *cultural studies* tersebut, dapat dipahami bahwa *cultural studies* adalah bentuk teori dan praksis yang dimunculkan oleh para pemikir kritis dan dipengaruhi oleh pemikiran pascamodern—yang memandang produksi pengetahuan teoretis sebagai sebuah praktik politik. Pada tahap ini, pengetahuan tidak pernah menjadi fenomena yang netral atau objektif, tetapi lebih merupakan sebuah persoalan posisionalitas kekinian-kenantian (*newness-lateness*) dan kedisinian-kedisanaan (*hereness-thereness*). Oleh karena itu, *cultural studies* adalah gerakan keilmuan dan praktik kebudayaan yang bersifat subversif yang mencoba cerdas kritis menangkap semangat teori-teori budaya yang bias 'kepentingan elite budaya dan kekuasaan' sembari memantapkan perhatian pada budaya-budaya marginal yang selama ini tidak terjamah dan/atau tidak pernah dianggap ada oleh ilmu-ilmu sosial-humaniora konvensional atau tradisional mapan (Kellner, 2003; Agger, 2016). Karena sifatnya yang kritis, hal ini tidak mengherankan ketika kemudian *cultural studies* menerapkan metode yang bersifat interdisipliner dan eklektik dengan memanfaatkan metode dari disiplin ilmu-ilmu lain, seperti antropologi, sosiologi, bahasa, politik, dan sejarah yang secara umum bersifat disiplin. Selain itu, seperti teori kritis, *cultural studies* juga tidak terobsesi untuk penciptaan teori-teori yang adekuat, tetapi coba menciptakan sifat interdisipliner dan reflektivitas keilmuan. Hal tersebut diraih dengan memanfaatkan dukungan dari pelbagai disiplin dan pendekatan mutakhir dengan tujuan di samping untuk menajamkan gerakan sosial, sekaligus untuk menghapuskan dominasi kekuasaan yang menindas dan juga mencoba menghancurkan eksklusivitas sekat-sekat pemisah antardisiplin (Kumbara, 2018, 41).

C. Paradigma dan Metode *Cultural Studies*

Paradigma atau metode *cultural studies* dalam memahami fenomena sosial-budaya menggunakan pendekatan kualitatif dan lintas disiplin sebagai pendekatan dengan bersandar pada beberapa metode, antara lain 1) etnografi kritis, 2) semiotik, 3) dekonstruksi, dan 4) metode pascamodernisme genealogi dan arkeologi dari Foucault. Metode yang dimaksudkan dalam pembahasan ini adalah metode pengumpulan sekaligus analisis data. Selain metode-metode tersebut, *cultural studies* juga kerap menggunakan metode studi kasus, fenomenologi, dan/atau interaksi simbolis serta etnometodologi secara eklektik. Metode-metode ini sejatinya sudah sangat lazim digunakan dalam disiplin antropologi budaya dan sosiologi kontemporer. Teknik pengumpulan data utama dalam *cultural studies* dilakukan dengan cara observasi partisipasi, wawancara mendalam, *life history*, dokumentasi, dan analisis arsip secara terpadu.

Cara kerja etnografi kritis (*critical ethnography*) yang lazim digunakan *cultural studies* adalah sebagaimana dijelaskan oleh Jim Thomas (1993) berikut.

”It is type of reflections that examine culture knowledge and action. It expands our horizons for choice and widen our experimental capacity to see, hear, and feel”. Lebih lanjut, dijelaskan bahwa praktik etnografi kritis (*critical ethnography practices*) *is seeking something more, after learned ‘the meaning of the meaning (makna)’ to broader structure of social power and control”* (Madison, 2012, iii).

Dengan demikian, secara epistemologi aplikasi etnografi kritis dalam *cultural studies* seharusnya tidak cukup dan berhenti hanya pada tataran deskripsi permukaan (*surface structure*) atas fakta-fakta yang dikaji sebagaimana yang masih dominan dilakukan dalam studi kebudayaan di Indonesia. Namun, pengkajiannya harus menggali lebih mendalam terhadap relasi wilayah struktur dan agen dominan yang menjadi simpul kekuasaan serta praktik wacana yang digunakan agensi untuk menyalurkan hegemoninya. Praktik semacam ini dilakukan sejalan dengan asumsi dasar yang dibangun *cultural studies*

karena curiga bahwa semua fenomena sosial-budaya dan pengetahuan sebagai bentuk ideologisasi, sebagaimana dijelaskan oleh Baudrillard, pengetahuan tidak pernah bebas dari kekuasaan (Foucault), tidak pernah bebas dari hasrat dan permainan bahasa (Lyotard), tidak bisa lepas dari kepentingan agensi (Habermas), dan pengetahuan bersifat ideologis yang disalurkan melalui konstruksi wacana (Thomson).

Metode yang juga kerap digunakan *cultural studies* adalah semiotika. Istilah semiotika berasal dari kata Yunani *semeion* yang berarti ‘tanda’ atau *sign*, dalam bahasa Inggris, *semiotics* adalah ilmu tentang sistem tanda, seperti bahasa, kode, sinyal, dan sebagainya. Tanda-tanda merupakan basis dari seluruh komunikasi. Secara umum, semiotika didefinisikan sebagai berikut (Barthes, 1975):

“Semiotics is usually defined as a general philosophical theory dealing with the production of signs and symbols as part of code systems which are used to communicate information. Semiotics includes visual and verbal as well as tactile and olfactory signs (all signs or signals which are accessible to and can be perceived by all our senses) as they form code systems which systematically communicate information or messages in literary every field of human behaviour and enterprise.”

“Semiotika biasanya didefinisikan sebagai teori filsafat umum yang berkenaan dengan produksi tanda-tanda dan simbol-simbol sebagai bagian dari sistem kode yang digunakan untuk mengomunikasikan informasi. Semiotika meliputi tanda-tanda visual dan verbal serta *tactile* dan *olfactory* (semua tanda atau sinyal yang bisa diakses dan bisa diterima oleh seluruh indra yang dimiliki) ketika tanda-tanda tersebut membentuk sistem kode yang secara sistematis menyampaikan informasi atau pesan secara tertulis di setiap kegiatan dan perilaku manusia.”

Dengan demikian, semiotika adalah suatu ilmu atau metode analisis untuk mengkaji tanda. Menurut Barthes (1975, 1981), istilah semiotika disebut dengan *semiology*, “*Semiology is the study of signs; especially: SEMIOTICS*”, yang pada dasarnya hendak mem-

pelajari cara kemanusiaan (*humanities*) memaknai hal-hal (*things*). Memaknai (*to signify*) dalam hal ini tidak dapat dicampuradukkan dengan istilah mengomunikasikan (*to communicate*). Memaknai berarti bahwa objek-objek tidak hanya membawa informasi ketika objek-objek itu hendak berkomunikasi, tetapi juga mengonstitusi sistem terstruktur dari tanda. Roland Barthes (1975, 1981) dalam teorinya membagi semiotika menjadi dua tingkatan pertandaan, yaitu tingkat denotasi dan konotasi. Denotasi adalah tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan penanda dan petanda pada realitas, menghasilkan makna eksplisit, langsung, dan pasti. Konotasi adalah tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan penanda dan petanda yang di dalamnya beroperasi makna atau ideologi yang tidak eksplisit, tidak langsung, dan tidak pasti.

Dalam sejarah pemikiran linguistik strukturalis, Roland Barthes adalah penerus pemikiran Ferdinand de Saussure yang lebih tertarik pada hubungan *signifier-signified* atau cara kompleks pembentukan kalimat dan cara bentuk-bentuk kalimat menentukan makna. Namun sebaliknya, ia kurang tertarik pada kenyataan bahwa kalimat yang sama bisa saja menyampaikan makna yang berbeda pada orang yang berbeda situasinya. Roland Barthes justru lebih menekankan pada interaksi antara teks dengan pengalaman personal dan kultur penggunaannya, interaksi antara konvensi dalam teks dengan konvensi yang dialami, dan diharapkan oleh penggunaannya. Gagasannya ini dikenal dengan "*order of signification*", mencakup denotasi (makna sebenarnya sesuai kamus) dan konotasi (makna ganda yang lahir dari pengalaman kultural dan personal).

Roland Barthes juga melihat aspek lain dari penandaan, yaitu mitos yang menandai suatu masyarakat. "Mitos" menurut Barthes berada pada tingkat kedua penandaan. Setelah terbentuk sistem *sign-signifier-signified*, tanda tersebut akan menjadi penanda baru, yang kemudian memiliki petanda kedua dan membentuk tanda baru. Ketika suatu tanda yang memiliki makna konotasi kemudian berkembang menjadi makna denotasi, makna denotasi tersebut akan menjadi mitos. Setiap mitos sesungguhnya bersifat ideologis.

Dengan demikian, metode semiotika dalam *cultural studies* adalah suatu cara untuk mengurai, membongkar, menunda makna-makna yang tersembunyi dibalik sistem-sistem tanda dalam komunikasi dan perilaku manusia dengan menggunakan model pembacaan yang berbeda dengan sebelumnya. Interpretasi teks—dipandang sebagai bentuk penting praktik sosial (Jorgensen & Phillips, 2010, 115).

Model pembacaan ini disebut dekonstruksi atau oleh Critchley (dalam Lubis, 2014, 89) disebut juga sebagai *double reading*, maksudnya memiliki setidaknya dua lapis tujuan. Pertama, memunculkan makna yang dianggap 'dominan' dan sudah mapan, sambil memberikan komentar-komentar atas makna teks itu. Kedua, menunjukkan kelemahan dan kontradiksi dalam tafsiran dominan itu, dengan cara itu, akan menghasilkan teks yang lain atau baru. Karena sebuah teks dianggap tidak lagi terikat pada penulis atau pengarang, 'pengarang dianggap sudah mati'. Hal ini berarti terbuka pula kesempatan bagi siapa pun untuk menafsirkan teks secara terus-menerus, bebas tanpa batas. Dengan demikian, teks menjadi produktif karena kematian penulis atau pengarang yang akan membuka berbagai interpretasi. Dengan kematian sang otoritas dan/atau pengarang, tidak mungkin lagi dicapai suatu makna yang univokal atau kebenaran yang objektif dan pasti.

Metode lain adalah dekonstruksi yang merupakan bagian dari semiotika. Teori dan metode dekonstruksi dikembangkan oleh Jacques Derrida. Metode dekonstruksi, menurut Derrida (2006), adalah sebagai alternatif untuk menolak segala keterbatasan penafsiran ataupun bentuk kesimpulan yang baku. Konsep dekonstruksi—yang dimulai dengan konsep demistifikasi, yaitu pembongkaran produk pikiran rasional yang percaya kepada kemurnian realitas—pada dasarnya dimaksudkan untuk menghilangkan struktur pemahaman tanda-tanda (*signifier*) melalui penyusunan konsep (*signified*). Dalam hal ini, Derrida justru lebih melihat tanda sebagai tumpukan realitas yang menyembunyikan sejumlah ideologi yang membentuk atau dibentuk oleh makna tertentu.

Lemert (dalam Ritzer & Goodman, 2004), mencatat tahun 1966 sebagai awal pascastrukturalisme karena di tahun tersebut Jacques Derrida—tokoh utama pendekatan ini, memproklamasikan awal era baru pascastrukturalisme. Derrida menurunkan peran bahasa yang awalnya mengendalikan individu menjadi hanya sekadar tulisan atau teks dan demikian pula dengan lembaga sosial. Menurut istilah masa kini, Derrida telah melakukan dekonstruksi. Derrida menawarkan perspektif dekonstruktif sebagai landasan dalam pascastrukturalisme dan pascamodernisme dengan membongkar atau menghancurkan logosentrisme dan fonosentrisme yang secara keseluruhan melahirkan oposisi biner atau model-model berpikir dikotomis hierarkis. Artinya, yang disebut pertama dianggap pusat, asal-usul, dan prinsip, sedangkan yang lain hanya menjadi pinggiran, marginal, dan sekunder. Model-model berpikir seperti ini telah lama mendominasi pemikiran Barat sehingga menutup pemikiran filsafat dan ilmu pengetahuan manusia (*humaniora*).

Derrida memunculkan istilah *Theatre of cruelty* untuk membandingkan kehidupan sosial manusia yang terwakilkan dalam teater tradisional dengan logika representasional. Semua yang terjadi di atas panggung bersifat teologis, sudah dikendalikan dan diperbudak penulisnya. Derrida menginginkan masyarakat hidup bebas menjadi 'penulis' yang merdeka dalam kehidupannya. Sasaran lain teoretikus pascastrukturalis, yaitu *decentering*, yang berarti menjauh dari pusat tradisional, pusat penulis teater (penguasa). Teater atau dunia tanpa pusat akan menjadi terbuka dan berubah tanpa batas. Derrida menyimpulkan bahwa masa depan 'tak perlu ditunggu atau tidak perlu ditemukan kembali'.

Dalam teori *grammatology*, Derrida (2006) menjelaskan bahwa konsepsi tidak pernah membangun arti tanda-tanda secara murni karena semua tanda senantiasa sudah mengandung artikulasi lain. Metode dekonstruksi adalah usaha membalik secara terus-menerus hierarki oposisi biner; yang semula pusat, fondasi, dan prinsip dipesetkan sehingga berada di pinggir, tidak lagi fondasi, dan tidak lagi prinsip, dengan mempertaruhkan bahasa sebagai medannya.

Strategi pembalikan ini dijalankan dalam kesementaraan dan ketidakstabilan yang permanen sehingga proses pembongkaran makna dan ideologi yang membentuk dan dibentuk oleh makna bisa dilanjutkan tanpa batas. Dekonstruksi membuka luas pemaknaan sebuah tanda sehingga makna-makna dan ideologi baru mengalir tanpa henti dari tanda tersebut. Kemunculan ideologi baru bersifat menyingkirkan (menghancurkan atau mendestruksi) makna sebelumnya, terus-menerus tanpa henti hingga menghasilkan puing-puing makna dan ideologi yang tidak terbatas.

Dengan mencermati pemikiran metode pembacaan teks (semiotika) dari Barthes yang mencabut otoritas pengarang sebagai produsen makna (menganggap pengarang sudah mati), kemudian disandingkan dengan dekonstruksi Derrida maka akan tampak jelas bahwa pemikiran kedua tokoh itu memiliki kesejajaran ke arah pascastrukturalis. Makna-makna dan ideologi yang tersembunyi di balik tanda-tanda itu dapat dibongkar melalui metode dan teknik dekonstruksi. Jadi, dalam hal ini tampak jelas bahwa dekonstruksi berfungsi dan bermakna ganda, yakni sebagai teori sekaligus metode dan dalam genealogi merupakan kritik terhadap pandangan kaum strukturalis yang memperlakukan teks sebagai satu bentuk wacana yang tertutup dan mapan (Kumbara, 2018).

Metode atau pendekatan berikutnya yang kerap digunakan *cultural studies* adalah arkeologi pengetahuan yang belakangan disebut genealogi. Genealogi merupakan metode yang menggunakan diskursus atau analisis wacana yang dalam sosiologi berupa kumpulan pernyataan-pernyataan yang membentuk realitas sosial sebagai fokus. Genealogi ditemukan pada arsip, yaitu cara-cara kekuasaan beroperasi dibalik kenyataan sosial. Menurut Foucault (1976), diskursus menjalankan kekuasaan dengan empat prinsip, antara lain bahwa kekuasaan merupakan relasi, kekuasaan bersifat menyebar, kekuasaan bersifat produktif, serta kekuasaan bekerja melalui normalisasi dan regulasi. Sementara, kuasa itu sendiri berada di antara *diskursus* tersebut.

Metode arkeologi yang dikembangkan Foucault—mencirikan pemikiran pascamodernisme dan teori kritis dalam *cultural studies*—berbeda dengan *episteme* atau sejarah pemikiran yang mengarahkan praktik ilmu pengetahuan pada zaman tertentu, khususnya pemikiran modernis. Dalam buku *The Archeology of Knowledge* (1973/1976), dengan metode arkeologinya ini, Foucault menolak model pemikiran 'evolusionis', 'kontinuitas', dan 'totalisasi'. Dalam konteks ini, terdapat empat prinsip metode arkeologi Foucault yang membedakannya dari *episteme* (sejarah pemikiran) sebelumnya sebagai berikut.

Pertama, sejarah pemikiran (*episteme*) mendekati suatu wacana dengan berpegang pada dua kategori, yaitu yang lama dan yang baru, yang tradisional dan yang orisinal, yang biasa dan yang luar biasa untuk menemukan pemikiran baru; sejauh mana sudah ada pendahulu bagi suatu penemuan, dan sejauh mana penemuan baru sebagai kelanjutan penemuan lama. Sementara itu, metode arkeologi Foucault tidak berkaitan dengan pencarian sejarah penemuan, melainkan memperlihatkan regularitas suatu praktik *discursive*. Regularitas merupakan keseluruhan kondisi yang memainkan peran dalam suatu wacana, ikut menjamin, serta menentukan bagaimana wacana itu diproduksi dan dioperasikan.

Kedua, pendekatan *cultural studies* dalam sejarah pemikiran atau arkeologi mengenal dua jenis kontradiksi bahwa ada kontradiksi yang tampak di permukaan dan ada yang menyangkut secara fundamental suatu wacana. Kontradiksi jenis pertama akan hilang jika digali pada kesatuan tersembunyi dalam wacana (teks) kebudayaan. Kontradiksi jenis kedua berperan penting dalam pengembangan wacana sehingga kontradiksi itu harus dilukiskan apa adanya melalui analisis arkeologis pengetahuan.

Ketiga, analisis arkeologis juga menyangkut perbandingan antara satu praktik diskursif dengan praktik nondiskursif, antara lain adalah lembaga sosial, peristiwa politik, ekonomi, dan sosial.

Keempat, arkeologi pengetahuan bertujuan untuk memperlihatkan relasi-relasi antara sejumlah diskursif tertentu. Analisis arkeologi juga melukiskan perubahan, tetapi tidak menjelaskan sebagai penemuan

baru yang bersifat teologis, estetis, psikologis atau evolutif. Analisis arkeologis hanya menganalisis perubahan (diskontinu) sebagai suatu tipe-tipe transformasi yang tidak dapat dibedakan, seperti digambarkan Foucault (1976, 173), “*Archeology analyzes the several types of transformation occluded by an undifferentiated conception of change, that is an archeological analysis attempts to establish the system of transformations that constitute change*”.

Metode pembacaan teks lain yang juga digunakan *cultural studies* pada waktu belakangan berkembang adalah analisis wacana kritis (AWK). Pendekatan ini dianggap berbeda dengan analisis wacana kritis sebelumnya, khususnya yang dikembangkan oleh Fairclough (1992). Tujuan analisis wacana kritis ini adalah menjelaskan dimensi linguistik-kewacanaan fenomena sosial-kultural dan proses perubahan dalam modernitas terkini. Penelitian di bidang wacana kritis telah mencakup bidang-bidang yang luas (Jorgensen & Phillips, 2010, 115–116), sebagaimana studi organisasi yang pernah dilakukan oleh Mumby dan Clair, analisis pedagogi oleh Chouliarki, rasisme dan komunikasi massa, nasionalisme dan identitas etnis oleh van Dijk dan Wodak dkk., serta analisis ekonomi dan komunikasi massa oleh Richardson.

Kajian wacana menyediakan tuntunan, tidak hanya pada bahasa tulis, tetapi juga pencitraan visual termasuk gambar sebagai teks linguistik. Analisis wacana kritis menyediakan teori dan metode yang bisa digunakan untuk melakukan kajian empiris tentang hubungan-hubungan antara wacana dan perkembangan sosial-kultural yang berbeda. Inti pendekatan AWK (Fairclough, 1992, 64–66); Jorgensen & Phillips, 2010, 123–124) adalah bahwa wacana merupakan bentuk penting praktik sosial yang mereproduksi serta mengubah pengetahuan, identitas, dan hubungan sosial—mencakup hubungan kekuasaan sekaligus dibentuk oleh struktur dan praktik sosial yang lain. Oleh sebab itu, wacana memiliki hubungan dialektika dengan dimensi-dimensi sosial lain dan peran yang dimainkan praktik-praktik kewacanaan itu guna melanjutkan kepentingan kelompok-kelompok sosial khusus. Fairclough mendefinisikan analisis wacana kritis sebagai pendekatan sistematis dalam kutipan berikut.

“Hubungan-hubungan kausalitas dan penentuan yang sering samar antara a) praktik kewacanaan, peristiwa, dan teks dan b) struktur-struktur kultural dan sosial yang lebih luas, hubungan dan proses—cara praktik, peristiwa dan teks muncul di luar dan secara ideologis dibentuk oleh hubungan kekuasaan dan perjuangan atas kekuasaan—kesamaran hubungan-hubungan antara wacana dan masyarakat itu sendiri merupakan faktor yang melanggengkan kekuasaan dan hegemoni” (Fairclough, 1992, 135; Jorgensen & Phillips, 2010, 119–124).

Dengan demikian, model pendekatan Fairclough merupakan bentuk wacana analisis kritis yang berorientasi pada teks dan berusaha menyatukan tiga tradisi, yaitu

- 1) analisis tekstual yang terperinci di bidang linguistik termasuk tata bahasa fungsional Michael Halliday, analisis praktik kewacanaan yang dipusatkan pada cara teks diproduksi dan dikonsumsi;
- 2) analisis mikrososiologi praktik sosial (termasuk teks-teks khusus yang tidak dijelaskan metodologinya); dan
- 3) tradisi interpretatif dan mikrososiologi (termasuk etnometodologi dan analisis percakapan) dari kehidupan sehari-hari yang dipraktikkan sebagai produk tindakan orang-orang. Tindakan tersebut mengikuti sederet prosedur dan kaidah akal sehat (Garfinkel, 1967).

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa eksistensi dan perkembangan *cultural studies* sebagai disiplin yang berkelindan mendapat pengaruh yang cukup berarti dari pemikiran teoretis, metodologis pascamodernisme, pascastrukturalis, dan teori kritis. Secara teoretis, baik pascamodernisme maupun teori kritis memberikan dasar penolakan bagi cara berpikir positivistik universal dalam menjelaskan fenomena sosial-budaya yang sesungguhnya bersifat lokal dan kontekstual. Secara metodologis dan aksiologis, pascamodernisme dan teori kritis memberikan dasar bahwa ilmu pengetahuan dan kehidupan sosial tidak bebas nilai. Pascamodernisme dan teori kritis menginspirasi *cultural studies* dalam mengungkap bagaimana

dominasi, hegemoni, kepentingan, dan kuasa ideologis menyelip serta bekerja dalam praktik ilmu pengetahuan dan kebudayaan (sosial, politik, ekonomi). Dalam menyingkap ideologi yang tersembunyi itu, *culture studies* menggunakan berbagai metode dan pendekatan (lintas disiplin) dalam analisis objek kajian.

BAB XVII

TEORI FEMINISME

Feminisme adalah berbagai gerakan politik, ideologi, dan gerakan sosial yang memiliki tujuan yang sama untuk mendefinisikan, menetapkan, dan mencapai kesetaraan politik, ekonomi, pribadi, dan sosial dari jenis kelamin. Premis yang digarisbawahi dari feminisme adalah untuk mencari kesetaraan dan keadilan perempuan di setiap bidang kehidupan dan menciptakan peluang bagi perempuan untuk memiliki akses yang sama ke sumber daya yang sebaliknya, tersedia secara bebas bagi laki-laki. Feminisme, memang, merupakan upaya serius untuk menganalisis, memahami, dan mengklarifikasi karena ada banyak konstruksi psikososial dan budaya feminitas.

Teori feminisme merupakan sebuah generalisasi dari berbagai sistem gagasan mengenai kehidupan sosial dan pengalaman manusia yang dikembangkan dari perspektif yang terpusat pada wanita. Awal dari pemikiran feminisme terhadap keyakinan umum bahwa perempuan lebih lemah dibandingkan laki-laki. Kondisi tersebut menurut pakar feminisme tidak bersifat alami dan akibat dari keniscayaan perbedaan biologis, tetapi suatu persoalan konstruksi yang dapat diubah. Berbeda dengan teori dan ideologi politik tradisional, feminisme menawarkan cara pandang atas dunia untuk melihat keadaan perempuan dan ketimpangan antara laki-laki dan perempuan sebagai

inti persoalan politik. Feminisme memberikan penentangan mendasar terhadap asumsi-asumsi dominan tentang hakikat dan cakupan politik bagi perempuan. Di pihak lain, ideologi yang berkembang tidak bersifat tunggal, tetapi terdiri atas banyak aliran. Meski demikian, terdapat pula ketidaksepakatan perihal hakikat, penyebab, dan jalan keluar bagi ketimpangan, subordinasi, dan penindasan yang dialami perempuan. Aliran-aliran itu sering kali disebut sebagai feminisme liberal, marxis, radikal, dan sosialis, feminisme hitam dan feminisme pascamodern yang juga menunjukkan konsepsi dan pendekatan yang penting dan khas.

Pemikiran dan praksis teori feminisme sejalan dengan pemikiran teori kritis. Teori sosial kritis mempelajari bidang-bidang pengetahuan kelompok orang yang berada di tempat yang berbeda dalam konteks politik, sosial, dan sejarah yang mengalami ketidakadilan, dominasi, dan subordinasi. Sama halnya dengan teori feminisme, teori kritis bertujuan untuk memberikan pencerahan dan kesetaraan bagi kaum perempuan dalam pencapaian kehidupan yang lebih baik, dalam konteks politik (posisi atau jabatan publik), sosial (kesetaraan gender dalam masyarakat), dan dari sejarah ketidakadilan ataupun penindasan yang dialami perempuan. Dengan demikian, teori feminisme hadir sejalan dengan teori sosial kritis yang mencoba untuk menjawab pertanyaan, “Apa konsekuensi dari cara berpikir untuk mengubah ketimpangan dalam kehidupan wanita? Bagaimana cara menjelaskan kehidupan dunia seperti ini sehingga dapat memperbaiki kehidupan semua perempuan?”

A. Konsepsi Teoretis Feminisme

Teori Feminisme bertolak dari pertanyaan-pertanyaan berikut.

- 1) Bagaimana posisi perempuan? Dengan ungkapan lain, di mana posisi wanita di dalam setiap situasi penelitian? Apabila wanita tidak berperan, mengapa demikian? Apabila mereka berperan, apa peranan mereka? Bagaimana mereka mengalami situasi tertentu? Apa yang mereka sumbangkan untuk itu, dan apa artinya bagi mereka?

- 2) Mengapa semua hal ini terjadi? Pertanyaan ini memerlukan penjelasan tentang dunia sosial itu sendiri. Pertanyaan-pertanyaan yang telah diajukan selama lebih dari 40 tahun ini menghasilkan kesimpulan yang dapat digeneralisasikan bahwa wanita tidak berperan bukan karena keterbatasan, kemampuan, atau perhatian mereka, tetapi karena ada upaya sengaja untuk mengucilkan mereka.
- 3) Bagaimana peneliti dapat mengubah dan memperbaiki dunia sosial untuk menyediakan tempat yang lebih adil bagi perempuan dan semua orang?
- 4) Bagaimana perbedaan yang terjadi di antara perempuan? Jawaban untuk pertanyaan ini menghasilkan kesimpulan umum bahwa ketidakterlihatan, kesenjangan, dan perbedaan peran dengan lelaki, yang umumnya mencirikan kehidupan wanita, sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial wanita, yaitu kelas, ras, usia, afeksi, status marital, agama, etnisitas, dan lokasi globalnya.

1. Feminisme Perspektif Makro Teori

Fungsionalisme adalah salah satu teori yang membicarakan keberadaan stratifikasi gender menurut jenis kelamin di dalam keluarga yang menganut budaya patriarki dan perbedaan fungsi perempuan. Johnson (1986), Ritzer, 2003, Best & Kellner, 2003, Ritzer & Goodman, 2004) sebagai pendukung utama teori feminisme ini—mengatakan bahwa asal-usul ketimpangan gender ada dalam struktur keluarga patriarki yang hampir ditemui di seluruh dunia. Eksistensi 'keluarga' dalam masyarakat mempunyai fungsi yang berbeda dari lembaga ekonomi dan lembaga publik lain. Oleh karena itu, hal yang tergambar adalah wanita tidak hanya diharuskan menjadi lemah dan selalu mengalah dalam hubungan dengan suami, tetapi juga harus mengalami persaingan dalam mencari nafkah keluarga. Hal ini telah menggambarkan bahwa terjadi ketimpangan gender antara laki-laki dan perempuan, seperti yang dikatakan oleh Wollstonecraft tentang 'penjadian' perempuan *personhood* (sebagai manusia seutuhnya), baik kepada laki-laki maupun perempuan.

Budaya patriarki merupakan salah satu hambatan dan masalah dalam perjuangan feminisme. Oleh karena itu, gerakan feminisme lahir dari sebuah ide yang berupaya melakukan 'pembongkaran' terhadap ideologi penindasan atas nama gender, pencarian akar ketertindasan perempuan hingga upaya penciptaan pembebasan perempuan secara sejati. Dalam pemikiran ini, tujuan aliran feminisme adalah memperjuangkan hak-hak dari kaum wanita agar mendapat hak yang sama tanpa ada diskriminasi. Sejarah telah membuktikan bahwa hak-hak kaum wanita sering dikesampingkan dalam segala hal, baik hak keluarga maupun hukum. Selain itu, negara juga kurang melindungi hak-hak kaum wanita dengan aturan hukum yang ada, padahal hak-hak kaum wanita rentan terhadap pelanggaran-pelanggaran yang sering merugikan kaum wanita. Oleh karena itu, secara esensi, wanita merupakan makhluk lemah dibandingkan pria. Dengan demikian, menjadi penting untuk melihat secara utuh teori feminisme ini sebagai acuan dasar mengupas ketimpangan peran wanita dalam struktur sosial sehingga tidak dapat didefenisikan secara universal, tetapi justru diperhatikan perbedaannya.

Seberapa umum jenis teori feminisme ini? Dalam hal ini, orang mungkin akan mengajukan pertanyaan yang khusus tertuju pada "kelompok minoritas". Teori yang dihasilkan ini tentu juga khusus dan terbatas ruang lingkungannya, seperti teori sosiologi perilaku menyimpang atau perilaku kelompok-kelompok kecil tertentu. Akan tetapi, sebenarnya pertanyaan mendasar feminisme telah menghasilkan teori tentang dunia sosial dengan penerapan universal. Teori feminisme tidak sama dengan teori tentang kelompok kecil atau perilaku menyimpang yang diciptakan sosiolog yang mengalihkan perhatian mereka dari "gambaran menyeluruh" ke perincian sifat/karakteristik-sifat/karakteristik kecil dari gambaran menyeluruh tersebut. Teori feminisme ini lebih tepat disejajarkan dengan pencapaian epistemologis Marxis. Begitu pula, pertanyaan teoretis mendasar feminisme menghasilkan perubahan revolusioner dalam pemahaman tentang kehidupan sosial. Pertanyaan ini juga membawa pada pemahaman, bahwa apa yang telah dianggap sebagai pengetahuan

absolut dan universal tentang kehidupan sosial ternyata merupakan pengetahuan yang berasal dari pengalaman berbagai masyarakat yang berkuasa, yakni dari lelaki sebagai “tuan penguasa”.

Tantangan feminisme radikal terhadap sistem pengetahuan yang sudah mapan dengan membandingkannya dengan pemahaman tentang kualitas dari sudut pandang wanita, tidak hanya menisbikan, tetapi juga “mendekonstruksi” pengetahuan yang sudah mapan itu. Pernyataan bahwa pengetahuan telah didekonstruksi adalah sama dengan mengatakan bahwa telah ditemukan apa yang tersembunyi di belakang pengenalan pengetahuan yang mapan, tunggal, dan alamiah, yakni pengenalan ini merupakan sebuah tafsiran yang bersandar pada tatanan sosial, relasional, dan kekuasaan. Feminisme merontokkan sistem pengetahuan yang mapan dengan menunjukkan bias maskulin dan tatanan politik menurut jenis kelamin (gender). Namun, feminisme sendiri menjadi sasaran tekanan kenisbian para dekonstruksionis dari batas-batas teoretisnya sendiri, terutama pada dekade terakhir ini.

Tekanan pertama dan lebih kuat berasal dari wanita yang menghadapi status heteroseksual kulit putih dan *privileged class* dari banyak tokoh feminis, yaitu dari wanita kulit berwarna, wanita dalam masyarakat kolonial, wanita kelas pekerja, dan lesbian. Para sosiolog sejak tahun 1960-an telah merespons tantangan pertanyaan dasar feminisme ini dengan empat cara sebagai berikut:

Pertama, memasukkan jawaban dari pertanyaan tersebut pada bidang sosiologi dan hal ini merupakan sebuah upaya yang masih berjalan;

Kedua, mencoba mengorientasikan kembali teori-teori sosiologi kepada pertanyaan ini—yang merupakan sebuah proyek besar, terutama pada pertengahan 1970-an sampai 1990-an;

Ketiga, menghubungkan teori-teori feminisme yang berbeda-beda dengan pola yang masih tampak jelas;

Keempat, labelisasi kontemporer untuk menyusun sistem teori sosiologi feminis yang koheren. Respons pertama dan kedua ditinjau

secara singkat dalam bagian berikut, sementara respons ketiga dan keempat akan dibahas lebih lanjut pada subbab berikutnya.

2. Gender Perspektif Mikro Teori

Pakar teori sosiologi mikro kurang memperhatikan kerugian sosial wanita ketika membahas masyarakat sebagai manusia yang berinteraksi. Pertanyaan yang mereka ajukan adalah mengapa gender muncul dalam interaksi dan mengapa interaksi menghasilkan perbedaan gender. Dua teori sosiologi mikro utama sosiologi gender adalah interaksionisme simbolis dan etnometodologi. Teori interaksi simbolis tentang gender dimulai dengan proposisi yang penting bagi setiap analisis teoretisnya. Interaksionisme simbolis membalikkan anggapan Freud yang menyatakan bahwa pengenalan diri dengan jenis kelamin orang tua yang sama merupakan unsur kunci dalam pengembangan identitas gender. Analisis pakar interaksionisme simbolis menunjukkan bahwa individu terlibat dalam mempertahankan diri berdasarkan gender dalam segala situasi. Artinya, setiap individu mempunyai gagasan tentang apa makna menjadi lelaki dan/atau wanita. Etnometodologi mempertanyakan stabilitas identitas menurut gender dan memperhatikan bagaimana gender diperankan oleh aktor dalam berbagai situasi. Pakar etnometodologi seperti Zimmerman membuat perbedaan penting teoretis antara jenis kelamin, kategori jenis kelamin, dan gender. Gender tidak melekat dalam diri seseorang, tetapi dicapai melalui interaksi dalam situasi tertentu. Baik interaksionisme simbolis maupun etnometodologi menghargai dan menerima lingkungan institusional konsepsi normatif tentang jenis kelamin. Goffman dan teoretikus interaksionisme simbolis di bawah pengaruh pascamodernisme makin menegaskan bahwa konsepsi tersebut bukanlah satu-satunya jalan untuk berinteraksi dengan orang lain.

3. Teori Sosial tentang Gender (1960–sekarang)

Pertanyaan pertama feminisme dan “bagaimana dengan kedudukan wanita?” telah menghasilkan tanggapan yang signifikan dari teoretikus yang terbagi ke dalam tiga perspektif sosial makro utama, yaitu

fungsionalisme, teori konflik analitik, dan teori sistem neo-Marxisme. Para teoretikus ini menggunakan proses analisis yang sama dalam menempatkan perbedaan jenis kelamin dalam analisis teoretikus umum mereka terhadap fenomena berskala luas sebagai berikut.

Pertama, mereka mendefinisikan teori itu sebagai sistem antarhubungan dan struktur interaksi yang dipahami sebagai keteraturan pola dalam perilaku individual. Teoretikus fungsional dan teoretikus konflik analitik memusatkan perhatian pada negara-negara atau kadang-kadang secara khusus dalam teori konflik analitik pada pengelompokan kultur premodern, yaitu terfokus pada teori sistem dunia yang perhatiannya tertuju pada kapitalisme global sebagai sebuah sistem transisi dengan kedudukan negara bangsa sebagai struktur yang dominan atau penting.

Kedua, teoretikus ini memusatkan pada keadaan wanita di dalam sistem yang telah digambarkannya itu.

Ketiga, masing-masing ketiga kelompok teoretikus ini mencoba menerangkan stratifikasi gender yang dipandang hampir secara universal merugikan wanita.

Pendukung utama teori fungsionalisme gender adalah Miriam Johnson. Ia berbicara sebagai teoretikus fungsional dan sebagai feminis. Ia pertama kali mengakui kegagalan fungsionalisme dalam meneliti secara memadai kerugian yang dialami wanita dalam masyarakat. Hal penting bagi teoretikus fungsional untuk memahami masalah gender adalah aplikasi Johnson atas konsepsi Talcott Parsons, seperti peran ekspresif versus instrumental. Tesis Parsons terkait hubungan lembaga keluarga dengan lembaga sosial lain dan modelnya tentang masyarakat fungsional. Dalam teori konflik analitik, teoretikus yang paling berpengaruh dalam menganalisis masalah gender berdasarkan perspektif teori konflik adalah Janet Chefetz. Pendekatan Chefetz bersifat lintas kultural, lintas historis, dan mencoba merumuskan teori gender dalam seluruh pola-pola kemasyarakatan. Secara lebih khusus, ia memusatkan perhatian pada masalah ketimpangan gender yang disebut sebagai stratifikasi jenis kelamin. Bertolak dari stratifikasi

jenis kelamin ini, Chafetz berpegang teguh pada praktik teori konflik analitik. Ia menemukan bentuk perulangan konflik sosial dan menganalisisnya dari sudut nilai netral kondisi struktural yang menghasilkan intensitas konflik yang meningkat atau menurun.

Teori sistem dunia memandang kapitalisme global di seluruh fase historisnya sebagai sebuah sistem untuk dijadikan sasaran analisis sosiologi masyarakat nasional dan kelompok kultural khusus lain. Sementara kelompok tersebut merupakan bagian struktur penting dalam sistem kapitalisme dunia karena merupakan stratifikasi ekonomi dari masyarakat, kelompok sosial, pembagian kerja, modal, dan kekuasaan yang di antaranya dan di dalamnya memiliki hubungan kelas di dalam setiap unit sosial. Dengan demikian, teori ini secara khas hanya memahami peran wanita yang menjadi bagian kapitalisme, yakni ketika wanita bekerja dalam proses produksi dan pasar kapitalis. Akan tetapi, keterlibatan penuh dan langsung dengan isu gender untuk membuat model sistem sosial seperti ini menjadi persoalan yang perlu diangkat segera pada ranah publik.

4. Perbedaan Gender

Dalam sejarah pemikiran feminisme, “perbedaan” menjadi masalah dalam beberapa perdebatan penting. Semua teori perbedaan gender harus menghadapi persoalan yang biasanya diistilahkan sebagai “argumen esensialis”. Artinya, suatu tesis bahwa perbedaan fundamental antara pria dan wanita bersifat kekal (*immutable*). Kekekalan itu biasanya dapat dirunut dalam tiga faktor, yaitu

- 1) biologi,
- 2) kebutuhan institusional sosial laki-laki dan perempuan untuk mengisi peran yang berbeda-beda secara khusus, tetapi tidak semata-mata dalam keluarga, serta
- 3) kebutuhan eksistensial atau fenomenologis dari manusia untuk menghasilkan 'other' sebagai bagian dari tindakan definisi diri.

Para teoretikus feminis mengeksplorasi bahwa keadaan biologi manusia menentukan banyak perbedaan sosial antara lelaki dan

perempuan. Akan tetapi, secara keseluruhan, respons feminisme terhadap sosiologi bersifat menentang terhadap pandangan tersebut.

5. Ketimpangan Gender

Terdapat tema-tema yang menandai teori ketimpangan gender sebagai berikut,

Pertama, lelaki dan wanita diletakkan dalam masyarakat tidak hanya berbeda, tetapi juga timpang;

Kedua, ketimpangan ini berasal dari organisasi masyarakat, bukan dari perbedaan biologis atau kepribadian penting antara lelaki dan wanita.

Ketiga, meskipun manusia secara individual agak berbeda pada ciri dan wajah satu sama lain, tidak ada pola perbedaan alamiah signifikan yang membedakan lelaki dan wanita. Sebaliknya, seluruh manusia ditandai oleh kebutuhan mendalam akan kebebasan untuk mencari aktualisasi diri dan kelunakan mendasar yang menyebabkan mereka menyesuaikan diri dengan ketidakleluasaan agar mereka dapat menemukan diri mereka sendiri.

Semua teori ketimpangan menganggap, baik itu lelaki maupun wanita, akan menanggapi situasi dan struktur sosial yang makin mengarah pada persamaan derajat (*egalitarian*) dengan mudah dan secara alamiah. Dengan penjelasan lain, mereka membenarkan keberadaan peluang untuk mengubah situasi.

6. Penindasan Gender

Seluruh teori penindasan gender melukiskan situasi wanita sebagai akibat dari hubungan kekuasaan langsung antara lelaki dan wanita. Lelaki mempunyai kepentingan mendasar dan konkret untuk mengendalikan, menggunakan, menaklukkan, dan menindas wanita, yakni dengan melakukan dominasi.

Menurut teoretikus penindasan, dominasi adalah setiap hubungan ketika pihak (individu atau kolektif) yang dominan berhasil membuat pihak lain (individu atau kolektif) yang disubordinasikan sebagai

alat sesuai kemauannya dan menolak untuk mengakui kebebasan subjektivitas pihak yang disubordinasikan. Akan tetapi, dilihat dari pihak yang disubordinasikan, hubungan penempatan pihak yang disubordinasikan hanyalah sebagai alat kemauan pihak yang dominan.

Menurut teoretikus penindasan, situasi wanita pada dasarnya hanyalah digunakan, dikendalikan, ditaklukan, dan ditindas oleh lelaki. Kebanyakan teoretikus feminisme awal memusatkan perhatian pada isu ketimpangan jenis kelamin, sedangkan tanda ciri utama teori feminisme kontemporer adalah keluasan dan intensitas perhatiannya terhadap penindasan.

7. Peran Institusional

Teori ini mengatakan bahwa perbedaan gender bermasalah dari perbedaan peran laki-laki dan perempuan di berbagai latar belakang (*setting*) institusional. Satu determinan utama dari perbedaan itu menurut teori ini adalah pembagian tenaga kerja berdasarkan jenis kelamin yang mengaitkan perempuan dengan fungsi sebagai istri, ibu, pekerja rumah tangga, ruang pribadi di rumah dan keluarga. Dengan demikian, arena tersebut mengaitkan perempuan dengan serangkaian peristiwa dan pengalaman yang sangat berbeda dengan pria.

Akan tetapi, beberapa sosiolog melihat peran teori institusional menghadirkan model yang terlalu statis dan deterministik. Mereka menekankan kerja aktif orang di dalam memproduksi gender dalam praktik institusional yang dikontekstualisasi ketika tipifikasi kultural gender diberlakukan, dijalankan, dialami, bahkan diubah. Teori-teori ini mendeskripsikan seseorang sebagai “*doing gender*” dalam personalitas yang digenderkan.

8. Penindasan Struktural

Teori penindasan struktural menganalisis cara kepentingan dalam dominasi yang diperlakukan melalui struktur sosial melalui aransemen besar yang terus berulang dan rutin. Teori ini selalu menjadi asesmen kekuasaan yang muncul di sepanjang sejarah. Para teoretikus ini memfokuskan pada struktural patriarki, kapitalisme, rasisme, dan

heteroseksisme. Mereka juga menempatkan pelaksanaan dominasi dan pengalaman penindasaan dalam *interplay* (kesalingterhubungan) dari struktur-struktur tersebut, yakni dengan cara saling menguatkan satu sama lain. Analisis feminisme sosialis dapat dibagi dalam tiga penekanan yang berbeda dengan masing-masing penjelasan sebagai berikut.

a. Feminisme Kultural

Feminisme kultural biasanya, tetapi tidak selalu, lebih berkaitan dengan peningkatan nilai-nilai perbedaan perempuan daripada menjelaskan asal-usulnya. Teori ini sering sekali menghindari pertanyaan apakah perbedaan antara laki-laki dan perempuan tercipta secara biologis atau alamiah. Selain itu, apakah perbedaan tersebut sebagian besar tercipta secara sosial (*socially constructed*). Tesis esensialis tentang perbedaan gender yang abadi (*given*) menyatakan bahwa gender ditentukan oleh jenis kelamin (*sex*) dan menentukan sebagian besar faktor, seperti kepribadian, kecerdasan, kekuatan fisik, dan kapasitas menjadi pemimpin masyarakat. Para teoretikus feminisme, seperti Margaret Fuller, Frances Willard, Jane Addams, dan Charloote Perkins Gilman merupakan pendukung feminisme kultural yang mengatakan bahwa dalam mengatur negara, masyarakat memerlukan nilai-nilai perempuan seperti kerja sama, perhatian, pasifisme, dan penyelesaian konflik tanpa menggunakan kekerasan. Sebagai implikasi yang lebih luas dalam perubahan sosial, feminisme kultural mengatakan bahwa cara perempuan dalam menjalani hidup dan mendapatkan pengetahuan bisa menjadi model yang lebih baik untuk menghasilkan masyarakat yang adil daripada preferensi tradisional dari kultur *androcentris* pria.

b. Feminisme Radikal

Berdasarkan dua keyakinan sentral, 1) wanita mempunyai nilai positif mutlak sebagai wanita, suatu keyakinan yang ditegaskan untuk menentang apa yang mereka nyatakan sebagai devaluasi wanita universal dan 2) wanita di mana pun ditindas dengan keras oleh sistem patriaki, feminisme radikal melihat bahwa di dalam setiap institusi dan struktur

masyarakat yang paling mendasar terdapat sistem penindasan. Hal yang sering tampak adalah seseorang tertentu mendominasi orang lain dan penindasan itu terjadi karena faktor seks (jenis kelamin), kelas, kasta, etnis, umur, dan warna kulit.

Struktur penindasan paling mendasar terdapat dalam sistem patriarki, yaitu penindasan lelaki terhadap wanita. Menurut feminisme radikal, patriarki kurang diperhatikan, tetapi merupakan struktur yang sangat penting dari ketimpangan sosial. Sasaran utama analisis ini adalah citra patriarki sebagai praktik kekerasan oleh lelaki dan oleh organisasi yang didominasi lelaki atas wanita. Kekerasan tak selalu berbentuk kekejaman fisik lahiriah. Kekerasan dapat tersembunyi di balik praktik eksploitasi dan kontrol yang lebih kompleks: di balik standar mode dan kecantikan; di balik gagasan tirani keibuan; di balik praktik ginekologi, ilmu kebidanan, dan psikoterapi; di balik pekerjaan rumah tangga yang tidak diupah dan dibalik pekerjaan yang diupah, tetapi tetap rendah. Kekerasan muncul apabila satu kelompok mengendalikan peluang hidup, lingkungan, tindakan, dan persepsi kelompok lain untuk kepentingan sendiri, seperti yang dilakukan lelaki terhadap wanita.

c. Feminisme Liberal

Feminisme liberal merupakan salah satu teori yang dapat digunakan untuk menggambarkan ketimpangan gender. Teori ini mempunyai pemikiran bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai kapasitas yang sama dan mempunyai nalar yang dapat digunakan untuk berpikir. Sementara itu, ketimpangan gender merupakan akibat pola seksisme dan budaya patriarki dari divisi kerja, tetapi ketimpangan ini dapat diatasi dengan jalan mengubah divisi kerja serta mengubah pemolaan ulang institusi-institusi pada bidang pekerjaan, keluarga, pendidikan, dan media sehingga mampu memberikan peluang, yaitu berupa kesempatan yang sama bagi perempuan untuk memenuhi keinginan dan mendapat kebebasan dalam mengaktualisasikan diri. Sejarah telah menunjukkan bahwa feminisme liberal menuntut kesetaraan gender. Feminisme liberal mampu memperlihatkan strategi yang akan menghasilkan kesetaraan gender melalui peluang ekonomi, pendidikan

untuk perempuan, dan menghilangkan diskriminasi kerja. Selain itu, kesetaraan gaji membuat kesetaraan gender dapat tercapai.

Akar pemikiran feminisme liberal adalah perempuan dan laki-laki mempunyai kemampuan untuk bernalar sehingga mereka mempunyai hak-hak dan kesempatan yang sama untuk memajukan dirinya. Dalam kacamata pandang feminisme liberal, masih terjadi penindasan terhadap perempuan, belum terpenuhi hak-hak perempuan, kesempatan, dan kebebasan karena ia perempuan. Artinya, perempuan masih mengalami penindasan sekalipun perempuan telah mendapatkan posisi puncak, tetapi tidak dapat diapresiasi secara penuh oleh lingkungan atau orang sekitarnya. Tujuan utama dari feminisme liberal adalah menciptakan masyarakat adil dan peduli terhadap tempat kebebasan berkembang karena hanya dalam kondisi tersebut perempuan dan laki-laki dapat mengembangkan diri.

Arus perkembangan pemikiran feminisme liberal terbagi menjadi tiga fase, sebagai berikut. Fase pertama adalah pemikiran feminisme liberal abad ke-8 yang berfokus pada pendidikan yang setara bagi laki-laki dan perempuan. Fase kedua pemikiran feminis abad ke-19, berfokus mengenai hak politik dan kesempatan ekonomi. Fase ketiga berupa gerakan feminis abad ke-20, berfokus membicarakan perempuan yang membutuhkan kesempatan ekonomi dan kebebasan sipil untuk mendapatkan kebebasan yang sesungguhnya. Mary Wollstonecraft menginginkan perempuan menjadi *personhood* (manusia secara utuh) karena perempuan bukan sekadar alat dan mainan laki-laki, melainkan perempuan adalah suatu tujuan, agen bernalar, kaum yang memiliki harga diri, dan berkemampuan untuk menentukan nasib sendiri.

Seratus tahun kemudian, memasuki abad ke-19, feminisian, John Stuart Mill dan Harriet Taylor Mills, mulai menyuarakan pemikiran mereka bahwa memaksimalkan kegunaan total (kebahagiaan atau kenikmatan) adalah dengan membiarkan setiap individu untuk mengejar apa yang mereka inginkan, selama mereka tidak saling membatasi atau menghalangi di dalam proses pencapaian tersebut. Sebagai contoh, ketika seorang perempuan ingin mencapai kesuksesan

dalam karier di ranah publik, tidak ada seorang pun yang boleh untuk membatasi dan menghalangi keinginan tersebut. Tentunya, ia perlu menanggung risiko dan tanggung jawab nalar moralitas yang melekat pada diri perempuan untuk mengambil keputusan secara otonom tersebut.

Mill (2020) berpendapat bahwa setelah perempuan mendapat pendidikan penuh dan hak pilih, kebanyakan perempuan akan memilih untuk berada di dalam ranah pribadi. Tempat fungsi primer mereka adalah untuk 'memperindah dan mempercantik diri' daripada untuk mendukung kehidupan. Namun, apakah kondisi tersebut juga terjadi sesuai seperti apa yang tertulis (teori) ketika perempuan sudah mendapatkan haknya untuk memilih dan mendapat pendidikan? Sebaliknya, Mill berargumentasi bahwa tugas perempuan dan laki-laki adalah untuk mendukung kehidupan. Mill dalam buku berjudul *Enfranchisement of Women* menyatakan bahwa perempuan mempunyai pilihan ketiga, yaitu menambahkan karier atau pekerjaan ke dalam peran serta tugas domestik dan maternalnya.

Meskipun perempuan telah mendapat hak untuk menambahkan karier atau pekerjaan ke dalam perannya, kesetaraan dengan laki-laki masih juga belum dapat tercapai. Menurut Mill, kesetaraan ekonomi perempuan akan menekan perekonomian dan kemudian menekan upah menjadi lebih rendah. Namun, ia menegaskan bahwa perempuan yang sudah menikah tidak dapat menjadi orang yang sungguh-sungguh setara dengan suaminya, kecuali ia mempunyai kepercayaan diri dan rasa bahwa ia berhak atas kesetaraan itu yang muncul dari kontribusi "material untuk menopang keluarga".

Mill bersikeras bahwa penting untuk perempuan bekerja meskipun upah atau pendapatan yang dihasilkan tidak seberapa atau lebih rendah dari suami. Dalam pandangannya, istri harus menjadi partner dan istri harus mempunyai penghasilan dari pekerjaan di luar rumah. Pemikiran feminis liberal abad ke-20 berfokus pada perlakuan perempuan dan laki-laki secara sama atau mungkin berbeda. Betty Friedan, salah satu Presiden National Organization for Woman (NOW) dalam *The Feminine Mystique* (1963), mengatakan bahwa perempuan kontem-

porer perlu mendapat pekerjaan yang bermakna dalam pekerjaan di sektor publik secara penuh waktu. Ketidakhadiran ibu di rumah akan memungkinkan suami dan anak-anak menjadi lebih mandiri, mampu memasak makanan mereka sendiri, serta dapat mencuci baju mereka sendiri. Permasalahan lain kemudian timbul, perempuan mengalami peran ganda sebagai seorang ibu atau istri. Artinya, ibu harus merawat anak-anak serta istri harus membantu dan bersinergi dengan laki-laki untuk memenuhi kebutuhan ekonomi. Laki-laki bersama dengan perempuan mungkin dapat mengembangkan jenis nilai-nilai sosial, gaya kepemimpinan, dan struktur institusional yang akan memungkinkan kedua gender untuk mencapai pemenuhan masing-masing, baik di dunia publik maupun privat (Friedan, 1963).

9. Kritik terhadap Feminisme Liberal

Secara faktual, feminisme liberal tidak hanya diserang oleh kalangan antifeminisme yang mempertahankan *status quo* seksual, tetapi feminis lain juga mengklaim bahwa feminisme liberal tidak memahami kepentingan perempuan sesungguhnya dan tidak memberikan strategi untuk pembebasan mereka. Kritik tersebut berfokus pada lima topik berikut.

- 1) Ditegaskan bahwa bahkan dalam pandangan sendiri, feminisme liberal telah gagal. Walaupun terdapat kemajuan yang diraih perempuan dan sudah banyak diketahui, masih tidak ada kesetaraan sesungguhnya dalam dunia kerja atau politik. Posisi yang diraih perempuan masih lebih sedikit daripada laki-laki dan kekalahan ERA di Amerika menunjukkan bahwa tujuan kesetaraan hukum secara penuh belum terpenuhi.
- 2) Tujuan mereka sendiri ditolak oleh banyak pihak yang berpendapat bahwa tujuan tersebut hanya bermakna bagi perempuan karier kelas menengah. Mereka juga dianggap mengingkari kenyataan masyarakat hierarkis yang kompetitif, yaitu sebagian besar anggota adalah pecundang dan laki-laki serta perempuan ditindas berdasarkan kelas dan ras. Mereka juga ditolak oleh kelompok lain yang mengklaim bahwa feminisme liberal menolak nilai aktivitas

dan sifat yang secara tradisional dikaitkan dengan perempuan berdasarkan norma laki-laki. Jika tujuan mereka adalah menjadi laki-laki, kemampuan untuk melahirkan hanya dilihat sebagai rintangan. Selain itu, pekerjaan sebagai perawat dan rumah tangga bagi perempuan adalah aktivitas rendah. Namun, para kritikus mengakui bahwa “nilai-nilai perempuan” harus ditegaskan, bukan ditinggalkan. Selain itu, mereka berpendapat bahwa perempuan harus diakui sebagai manusia yang memiliki saling ketergantungan sehingga menjadi landasan hakiki bagi masyarakat. Dengan demikian, pemikiran laki-laki tentang otonomi, kompetisi, dan rasionalitas harus dilengkapi atau diganti dengan pemeliharaan kerja sama dan empati.

- 3) Feminisme liberal mencampuradukkan hakikat kekuasaan negara dan kepentingan gender. Keyakinan mereka bahwa masyarakat adil adalah kepentingan semua pihak menyiratkan bahwa laki-laki dan perempuan bisa menjadi feminis. Asumsi ini diserang oleh kelompok yang berpendapat bahwa laki-laki memiliki kepentingan sendiri untuk mempertahankan kekuasaan mereka dan kepentingan ini tertanam dalam semua pranata di masyarakat. Oleh karena itu, feminis liberal dikritik karena pemikiran naif mereka bahwa negara merupakan institusi netral yang bisa digunakan untuk mendorong kesetaraan gender. Beberapa kritikus menyatakan bahwa negara tidak hanya didominasi oleh laki-laki, tetapi juga mencerminkan kebutuhan sistem ekonomi kapitalis. Ketika kebutuhan perempuan bertentangan dengan kepentingan laki-laki atau pencarian laba, kebutuhan itu akan ditolak. Pencampuradukan hakikat negara ini diperparah oleh tuntutan feminisme liberal terhadap tindakan negara (seperti penetapan perawatan anak dan pemantauan praktik kerja). Namun, tuntutan ini bertentangan dengan prinsip-prinsip liberal tentang pemerintahan yang terbatas dan nonintervensi.
- 4) Para kritikus mengklaim bahwa perspektif liberal tentang kekuasaan dan politik didasarkan pada pencerminan yang tidak kritis atas definisi laki-laki yang menyembunyikan akar sesungguhnya penindasan perempuan. Perspektif ini menerima perbedaan

artifisial antara dunia publik politik dan dunia privat hubungan personal. Oleh karena itu, perspektif tersebut tidak mampu melihat bahwa dunia “privat” seperti keluarga, mungkin merupakan kancah politik sosial (*sexual politics*) dan kekerasan domestik. Bahkan, perkosaan tidak hanya merupakan pengalaman personal buruk, tetapi terkait dengan struktur kekuasaan masyarakat. Perspektif itu juga tidak mampu mengonseptualisasikan nilai dan arti penting pekerjaan perempuan di dalam rumah. Banyak “*superwoman*” yang letih memberikan kesaksian, pekerjaan domestik, dan perawatan anak manakala perempuan memasuki pekerjaan upahan atau tidak dibagi secara seimbang dengan laki-laki. Hingga permasalahan ini muncul, janji kaum liberal akan emansipasi justru menunjukkan penambahan beban bagi perempuan, dan perempuan tidak sanggup bersaing secara adil dengan laki-laki dalam pekerjaan maupun politik.

- 5) Sulit untuk mempertemukan asumsi-asumsi individualis liberalisme dengan politik feminis yang didasarkan pada kepentingan gender. Kepercayaan kaum liberal bahwa terserah kepada masing-masing orang untuk melakukan yang terbaik bagi kehidupannya sendiri bertentangan dengan kesadaran feminis akan kerugian perempuan dan kebutuhan aksi bersama.

Semua kritik tadi menunjukkan bahwa kendati feminisme liberal merepresentasikan ideologi yang penting, tetap ada ketegangan-ketegangan di dalamnya. Bagi sebagian kritikus, terdapat ketidakcocokan secara fundamental antara asumsi-asumsi liberalisme dan tuntutan politik feminis. Namun, sebagian kritikus lain berpendapat bahwa ide-ide kaum liberal tentang kebebasan, keadilan, dan kesetaraan mengejawantahkan prinsip-prinsip penting yang bisa diperluas kepada perempuan, bahkan dalam proses itu bisa dikaji dan diperbaiki.

10. Feminisme Psikoanalisis

Teori ini berupaya menerangkan sistem patriarki dengan menggunakan teori Freud dan pewaris intelektualnya. Teori-teori ini memetakan dan menekankan dinamika emosional kepribadian, emosi (sering

terpendam di bawah alam sadar atau ketidaksadaran kejiwaan), juga menyoroti pentingnya peran masa kanak-kanak dalam memolakan emosi ini. Namun, dalam upaya menggunakan teori Freud, teoretikus feminis terpaksa mengolah kembali kesimpulan mendasar Freud karena Freud sendiri mempunyai kesimpulan terhadap gender spesifik, terkenal seksisme, dan patriarkis. Seperti semua teoretikus tentang penindasan, mereka melihat patriarki sebagai sebuah sistem yang di dalamnya lelaki menaklukkan wanita, sebuah sistem universal yang merembes ke dalam organisasi sosial, bertahan lama di ruang dan waktu, serta mampu bertahan atas tantangan berkala.

Kekhasan feminisme psikoanalisis adalah terkait pandangan bahwa sistem patriarki merupakan sebuah sistem ketika seluruh lelaki dalam tindakan sehari-hari mereka dengan penuh semangat terus-menerus bekerja untuk mencipta dan melestarikan sistem. Wanita hanya kadang-kadang menentang, tetapi jauh lebih sering menyetujui penindasan atas diri mereka tanpa bantahan atau secara aktif berperan karena posisi subordinasi mereka sendiri.

Feminisme psikoanalisis kemudian menjelaskan penindasan wanita dilihat dari sudut kebutuhan emosional mendalam dari lelaki untuk mengendalikan wanita yang berasal dari *neurosis* yang hampir umum diderita lelaki—khususnya, mereka yang terpusat pada ketakutan akan kematian dan pertentangan perasaan terhadap ibu yang mengasuh mereka. Wanita kurang menderita *neurosis* ini atau menjadi sasaran *neurosis* yang saling melengkapi, tetapi dalam kedua kasus tersebut, mereka secara kejiwaan menyerah akibat sumber energi yang kurang setara untuk menentang dominasi.

B. Varian Orientasi Teoretis Feminisme

Sebagaimana pemikiran teori kritis dan pascamodern yang beragam, pemikiran-pemikiran feminisme bertitik tolak dan dikembangkan oleh teoretikus atas perbedaan latar belakang konteks epistemologis, sosiologis, kultural, dan ekologis sehingga pertentangan pemikiran mereka pun tidak bisa dihindarkan. Meski demikian, di tengah perbedaan itu, terdapat kesamaan-kesamaan ideologi maupun praksis

feminisme yang memperjuangkan kesetaraan gender secara politis, ekonomi, dan sosial.

Menurut Valerie Bryson (dalam Eatwell & Wright, 2004), awal pemikiran feminis adalah kehadiran dari sebuah keyakinan bahwa perempuan lebih lemah dibandingkan laki-laki sementara kontrolnya tidak bersifat alami. Selain itu, pemikiran muncul akibat niscaya dari perbedaan biologis, tetapi karena sesuatu yang dapat dipersoalkan dan diubah. Berbeda dengan teori dan ideologi politik tradisional, feminisme menawarkan cara pandang atas dunia yang melihat situasi perempuan dan ketimpangan antara laki-laki dan perempuan sebagai inti persoalan yang mendasar. Feminisme memberi penentangan yang mendasar terhadap asumsi-asumsi dominan tentang cakupan dan hakikat politik perempuan melalui cara-cara yang khas ketika realitas jauh lebih kompleks daripada label-label yang dilekatkan pada aliran pemikiran teoretikus feminis tersebut.

Pemikiran Valerie Brynson yang dirangkum oleh Roger Eatwell dan Anthony Wright dalam buku berjudul *Ideologi Politik Kontemporer* (Eatwell & Wright, 2004, 283–312), menggambarkan persamaan dan perbedaan tentang orientasi teori feminisme dan perkembangannya di belahan dunia sebagai berikut.

1. Feminisme Liberal

Feminisme liberal dapat dipahami sebagai feminisme ‘persamaan hak’. Feminisme ini menegaskan bahwa perempuan adalah manusia rasional seperti laki-laki. Oleh karena itu, perempuan, dalam teori ini, harus memiliki hak hukum dan politik yang sama, termasuk mendapat kesempatan yang sama untuk bersaing dengan laki-laki dalam dunia politik dan lapangan kerja. Feminisme Marxis menentang pendapat ini dengan menyatakan bahwa penindasan perempuan pada dasarnya merupakan dampak dari masyarakat kelas dan bahwa persamaan penuh hanya akan tercapai jika kapitalisme digantikan dengan sosialisme murni. Kedua pendekatan ini menggunakan teori-teori dari laki-laki dan menerapkannya dalam situasi perempuan. Namun, feminisme radikal mengklaim bahwa mereka memberikan perspektif

baru berdasarkan pengalaman perempuan sendiri. Selain itu, mereka berpendapat bahwa dominasi patriarki merupakan bentuk kekuatan paling mendasar di masyarakat dan sumber-sumber tersebut berada dalam ruang privat, seperti keluarga dan hubungan seksual.

Analisis dengan pandangan ini membutuhkan redefinisi atas kekuasaan dan politik, serta kritik terhadap pembedaan artifisial antara kehidupan publik dan privat. Feminisme sosialis modern mencoba memadukan persepsi melalui eksplorasi terhadap hubungan kapitalisme dan patriarki. Feminisme sering dilihat sebagai wacana perempuan kelas menengah kulit putih. Sementara itu, beberapa feminis berpendapat bahwa pengalaman perempuan kulit hitam justru ditolak keberadaannya. Sejumlah feminis belakangan ini yang mendukung kritik pascamodernis terhadap filsafat Barat dan berusaha menggunakannya sebagai dasar untuk menggali bentuk-bentuk pengetahuan dan pemahaman baru yang berpusat pada perempuan menjadi rujukan utama pembahasan ini.

2. Feminisme Sosialis dan Marxis Awal

Valerie Bryson (Eatwell & Wright, 2004, 284–290) menggambarkan walaupun banyak feminis liberal awal sangat kritis terhadap ketimpangan kelas, mereka pada umumnya menganggap bahwa tuntutan-tuntutan mereka dapat dicapai dalam sistem sosio-ekonomi yang ada. Namun, bagi “sosialis utopis” awal abad ke-19, hubungan yang ada antara laki-laki dan perempuan hanya bisa dipahami sebagai bagian dari masyarakat kapitalis kompetitif yang menurut mereka tidak hanya memunculkan subordinasi perempuan, tetapi juga dipertahankan oleh masyarakat tersebut. Pandangan ini tidak hanya menyerang masalah ketimpangan hukum dan ekonomi antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga pernikahan, keluarga, dan pembagian kerja berdasarkan gender. Pandangan ini juga mengembangkan analisis yang mempertautkan seksualitas dengan isu-isu ekonomi dan politik. Dari perspektif ini, tujuan feminisme dan sosialisme tidak pelak saling terkait. Kaum sosialis awal ini juga percaya bahwa masyarakat yang lebih baik akan terbentuk melalui reformasi, persuasi, teladan, dan tidak merevolusi dengan cara kekerasan.

Feminisme bukan merupakan inti ide-ide sosialis revolusioner yang dikembangkan oleh Karl Marx (1818–1883) pada masa itu. Kendati demikian, teori Marx mengeklaim memberikan analisis menyeluruh tentang sejarah manusia dan masyarakat, lalu para penulis menerapkan pada isu-isu feminis. Secara tersirat bahwa keluarga, hubungan seksual, bentuk-bentuk organisasi sosial lain merupakan hasil dari tahap perkembangan ekonomi tertentu. Kedua hal tersebut tidak bisa diubah dengan niat, tetapi hanya sebagai akibat perubahan sosio-ekonomi yang terungkap melalui konflik kelas dan revolusi.

Pemahaman ini dikembangkan oleh Friederick Engels dalam *The Origin of the Family, Private Property and the State* yang pertama kali terbit tahun 1884 (Bryson, 2004). Dalam buku itu, Engels (1820–1895) berpendapat bahwa penindasan perempuan tidak selalu ada, tetapi awalnya dimulai dengan kepemilikan pribadi dan masyarakat kelas. Keinginan laki-laki untuk menyerahkan harta benda kepada pewarisnya telah mendorong mereka untuk menguasai perempuan. Dorongan ini, menurut Engels (Bryson, 2004), akan hilang dengan tumbanginya kapitalisme ketika perempuan tidak lagi tergantung pada laki-laki secara finansial serta sosialisasi tugas rumah tangga dan perawatan anak akan membebaskan mereka dari rutinitas domestik. Ide serupa dirumuskan oleh August Bebel (1840–1913) di Jerman dan dikembangkan serta dipertahankan dalam Partai Demokrat Sosial oleh Clara Zetkin (1857–1933); ide tersebut juga menjadi titik tolak bagi analisis tentang penindasan perempuan oleh kaum Marxis di Rusia.

3. Feminisme Marxis di Rusia

Valerie Bryson (Eatwell & Wright, 2004, 291–298) menguraikan lebih lanjut bahwa saat Revolusi Rusia pada tahun 1917 terdapat pandangan feminis Marxis yang menyatakan bahwa penindasan perempuan merupakan hasil masyarakat kelas yang berakhir dalam komunisme. Sementara itu, perwujudan komunisme sendiri membutuhkan partisipasi aktif perempuan. Masa setelah 1917 diwarnai dengan perdebatan-perdebatan sengit tentang peran perempuan, eksperimen dengan bentuk keluarga, dan hubungan seksual baru.

Lenin sendiri mempertimbangkan isu perempuan secara serius dan mendukung pembentukan Departemen Perempuan pada tahun 1919. Selama beberapa tahun, terdapat usaha yang sungguh-sungguh untuk menjalankan ide-ide feminis Marxis.

Menurut Bryson (Eatwell & Wright, 2004), tokoh utama gerakan tersebut adalah Alexander Kollontai (1873–1952) yang hingga disingkirkan dari panggung kekuasaan secara efektif tahun 1923, berjuang memprioritaskan isu-isu perempuan dan menghadapi isi moralitas pribadi yang dihindari kaum Marxis lain. Sebagai perempuan pertama di dunia yang memimpin departemen, ia tidak hanya memberikan hak hukum, ekonomi, dan politik penuh (termasuk hak untuk melakukan aborsi), tetapi juga mengikat Partai Komunis pada prinsip penetapan kolektif untuk pekerjaan rumah tangga dan perawatan anak yang baik. Ia bermaksud melibatkan perempuan dalam proses-proses yang dipercayai akan membebaskan mereka, bahkan ia bersikukuh bahwa persoalan seksualitas dan pengaturan keluarga tidak dengan sendirinya dapat dipecahkan melalui perubahan ekonomi, tetapi harus ditangani secara langsung. Ia mengklaim bahwa kepemilikan yang berhubungan dengan anak-anak dan mitra seksual merupakan cerminan individualisme borjuis yang menjadi tidak penting dalam masyarakat karena makin peduli dan bekerja sama. Ia juga percaya bahwa perawatan anak kolektif dan dihindarinya intensitas seksual yang ekstrem akan mengembangkan kebijakan kepedulian, kerja sama, dan kemitraan komunis.

Sumber daya untuk menerapkan ide-ide Kollontai ternyata tidak pernah ada dan “revolusi dari bawah” yang dikaitkan tidak bertahan lama. Di bawah rezim Stalin, ide-ide tersebut dinyatakan sesat, sebagian besar kebijakannya dibatalkan, “persoalan perempuan” secara resmi ditinggalkan, dan perempuan bisa menjadi “Ibu Pahlawan” di Uni Soviet dengan memiliki sepuluh anak. Namun, ide-idenya menunjukkan usaha penting untuk memperluas analisis Marxis ke bidang-bidang baru dan ia melahirkan cara pandang utama dalam perdebatan feminis modern.

4. Simone de Beauvoir dan Asal-usul Feminisme Modern

“Seseorang tidak dilahirkan sebagai, tetapi menjadi, perempuan. Tidak ada takdir biologi, psikologi, atau ekonomi menentukan *figure* yang menghadirkan manusia perempuan dalam masyarakat; peradaban secara keseluruhanlah yang menciptakan makhluk ini berada di antara laki-laki dan laki-laki dikebiri—yang digambarkan sebagai perempuan” (Bryson, 2004, 292).

Valerie Bryson (dalam Eatwell & Wright, 2004, 292) menguraikan bahwa pada masa setelah Perang Dunia II, feminisme menunjukkan titik terendah sepanjang abad ke-20, lalu kembali pada “kelaziman”. Banyak perempuan yang memasuki lapangan kerja laki-laki selama perang lalu kembali ke rumah. Sekalipun kekurangan tenaga kerja, banyak perempuan yang kembali pada keutamaan dunia domestik yang mengajarkan mereka sendiri bahwa aktualisasi diri perempuan adalah hidup bersama keluarga. Dalam konteks ini, ide-ide yang diungkapkan dalam karya Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, yang pertama kali diterbitkan pada 1949, amat mengejutkan sekaligus memberikan inspirasi. Kehidupan de Beauvoir sendiri (1908–1986) menunjukkan penolakan yang tegas terhadap peran perempuan tradisional—dengan menolak tanggung jawab domestik atau pembatasan “perempuan”—ia hidup seperti laki-laki di dunia cendekiawan Prancis yang didominasi laki-laki. Selain itu, hubungan penting dalam hidupnya adalah menjalin asmara dengan filsuf eksistensial, Jean-Paul Sartre, namun hubungan ini tidak semata-mata didasarkan pada hubungan seksual. Bahkan, mereka tidak pernah menikah, memiliki anak, atau tinggal serumah.

Dalam *The Second Sex*, ia merangkum pelbagai bukti filsafat, psikologi, antropologi, sejarah, sastra, dan anekdot untuk menyatakan bahwa feminitas dan domestisitas bukanlah sifat alami perempuan, melainkan kreasi artifisial yang membatasi kebebasan perempuan dan menolak mereka untuk mewujudkan kemanusiaan sepenuhnya. Dahulu, menurutnya, segi biologi perempuan membuat kedudukan sekunder mereka tidak terelakkan, tetapi teknologi modern dan

kontrasepsi saat ini membuat segi biologi tadi tidak lagi relevan. Oleh karena itu, tugasnya adalah membongkar proses penciptaan feminitas dan menunjukkan kepada perempuan terhadap kemungkinan untuk hidup dengan cara lain. Untuk melakukannya, de Beauvoir mencermati wilayah tidak terucapkan dari pengalaman perempuan, seperti menstruasi dan seksualitas yang dibahasnya dengan kejujuran luar biasa dalam karya akademis serius.

Walaupun ide-ide de Beauvoir amat terkait dengan filsafat eksistensialis, ide itu mengejutkan banyak perempuan yang tidak pernah memahami atau menerima premis filosofis. Namun, mereka sepakat bahwa eksistensi, kemandirian atau rasa kedirian perempuan diabaikan dan tertarik dengan pemikiran de Beauvoir bahwa perempuan bisa bebas untuk memikul tanggung jawab kehidupan mereka sendiri. Sekarang, banyak idenya yang dianggap sudah biasa atau keliru, bahkan para kritikus menuduhnya telah menerima asumsi-asumsi laki-laki dengan mengingkari arti pengalaman perempuan dan kepentingan laki-laki dalam mempertahankan status “*first sex*” mereka. Namun, saat itu, dengan mematahkan kesunyian yang melingkupi pengalaman perempuan, ia memungkinkan perempuan untuk memandang dunia dengan cara lain. Oleh karena itu, ia memberikan inspirasi bagi generasi feminis baru yang sejak 1960-an berusaha menerjemahkan analisis feminis ke dalam praktik politik.

5. Feminisme Liberal Modern Betty Friedan dan National Organization for Women

“Kita bertujuan melibatkan perempuan sepenuhnya dalam arus utama masyarakat. Amerika sekarang juga dengan menjalankan semua keistimewaan dan tanggung jawab dalam kemitraan yang sederajat dengan laki-laki” (pernyataan dalam pendirian National Organization for Women, 1966; Bryson, 2004).

Premis utama feminisme liberal modern adalah bahwa perempuan merupakan individu yang mempunyai nalar. Artinya, mereka memiliki hak penuh sehingga mereka harus bebas untuk memilih peran dalam kehidupan dan bisa bersaing sederajat dengan laki-laki, baik

di kancah politik maupun lapangan kerja. Walaupun diakui secara formal, kebebasan semacam itu tidak pernah terwujud di mana pun pada tahun 1960-an. Feminisme “Gelombang Kedua” dimulai di Amerika sebagai protes kaum liberal terhadap kegagalan masyarakat dalam melunasi janji kebebasan, berekspresi, dan aktualisasi diri yang merupakan bagian dari “mimpi Amerika”. Protes itu menuntut bahwa perempuan harus dibebaskan dari domestifikasi dan “aturan main” yang ada harus diterapkan kepada perempuan sebagaimana kepada laki-laki. Protes ini tidak berupaya menjauhkan sistem ekonomi, politik, dan sosial—berbeda dengan de Beauvoir dan feminis radikal kemudian—serta protes ini tidak menyerang nilai moralitas tradisional dan nilai keluarga.

Pernyataan paling terkenal terkait hal tersebut adalah buku laris Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, yang pertama kali diterbitkan pada 1963. Dalam buku ini, Friedan (1963) menyatakan—hampir mirip dengan de Beauvoir—bahwa perempuan disosialisasi dan dimanipulasi untuk percaya bahwa kewajiban mereka adalah tinggal di rumah, tujuan hidup mereka adalah mendapat dan merawat suami, serta melayani kebutuhannya dan anak-anak. Demikian luas dan berhasil “*feminism mystique*” ini, menurutnya, sehingga frustrasi dan keputusasaan yang dialami jutaan ibu rumah tangga di Amerika tidak bisa diungkapkan—setiap perempuan yang tidak bahagia percaya bahwa merekalah dan bukan keadaan yang salah. Dalam mengidentifikasi *problem that has no name* ‘masalah yang tidak jelas’ ini, Friedan menyampaikan seruan kepada perempuan karena ia percaya bahwa keberhasilan yang diraih feminis sebelumnya berarti bahwa pintu menuju kebebasan telah terbuka. Bahkan, perempuan bisa memasuki dan bergabung dengan laki-laki dalam mengejar kariernya di dunia publik.

Namun, Friedan mengakui bahwa beberapa diskriminasi perempuan masih bertahan dan harus dilawan secara aktif. Untuk itu, ia dan feminis lain mendirikan National Organization for Women (NOW) pada 1966 yang dimaksudkan untuk bertindak sebagai kelompok penekan nasional untuk menggunakan hukum dan proses politik

yang ada sebagai sarana menentang diskriminasi dan asumsi ideologi gender tradisional. Fokus organisasi ini selama bertahun-tahun adalah kampanye Amandemen Persamaan Hak (Equal Rights Amendment, ERA) di konstitusi. Belakangan ini, Friedan menuntut ketentuan perawatan anak yang lebih besar oleh negara, keterlibatan laki-laki yang lebih besar dalam pekerjaan domestik dan perawatan anak, serta restrukturisasi mendasar atas pola kerja yang memungkinkan laki-laki dan perempuan untuk memadukan tanggung jawab domestik dengan karier.

Partisipan kampanye lain juga mendukung promosi kesetaraan gender secara aktif di sekolah serta mengusulkan tolok ukur positif termasuk “diskriminasi terbalik” dalam penugasan kerja dan politik untuk mengganti kerugian perempuan. Pada 1993, buku Naomi Wolf, *Fire with Fire*, menegaskan kembali pendekatan liberal untuk generasi baru. Ia berpendapat bahwa perempuan harus menolak untuk melihat diri sebagai korban. Mereka harus menggunakan apa yang disebut sebagai “feminisme kekuasaan” sehingga menuntut perempuan untuk menyadari hak mereka dalam menentukan kehidupan mereka sendiri dan mengajari mereka untuk mengatasi ketakutan meraih kesuksesan (Bryson, 2004).

6. Feminisme Radikal Modern

“Perempuan adalah kelas tertindas. Penindasan itu bersifat total dengan memengaruhi setiap sisi kehidupan kita—, kita mengidentifikasi pelaku penindasan itu adalah laki-laki. Supremasi laki-laki adalah dominasi tertua dan yang paling mendasar Semua laki-laki menerima keuntungan ekonomis, seksual, dan psikologis dari supremasi itu. Semua laki-laki menindas perempuan” (Redstockings New York Manifesto, 1969; Bryson, 2004, 299).

Feminisme radikal modern muncul dari pengalaman perempuan dalam gerakan hak-hak sipil, gerakan anti perang, gerakan kiri baru, dan gerakan mahasiswa tahun 1960-an. Dalam gerakan ini, perempuan muda sering merasa bahwa mereka diperlakukan sebagai objek seks, sekretaris, atau ibu rumah tangga, bukan mitra politik yang sederajat.

Usaha apa pun untuk menentang laki-laki dihadapi dengan sikap diam, ejekan, atau pelecehan. Perlawanan atas perlakuan seperti itu meletupkan pandangan ideologis baru yang revolusioner, menawarkan tantangan langsung, dan mendasar terhadap semua perspektif yang ada.

Ketika perempuan mengetahui bahwa masalah yang semula dianggap merupakan masalah mereka sendiri ternyata dihadapi banyak perempuan, pandangan ini melahirkan pendekatan yang dikenal sebagai “penyadaran” (*consciousness raising*). Artinya, melalui kelompok-kelompok beranggotakan perempuan saja mereka mengungkapkan dan berbagi pengalaman personal sehingga menimbulkan implikasi politik dan mengembangkan strategi untuk perubahan. Feminisme radikal kemudian berkembang, bahkan mengalami fragmentasi dan label ini diharapkan terjadi pada beragam ide yang campur baur. Walaupun demikian, empat unsur kunci bisa diidentifikasi untuk membedakannya dengan pendekatan-pendekatan lain sebagai berikut.

- 1) Feminisme ini pada dasarnya adalah teori oleh dan untuk perempuan, didasarkan pada pengalaman dan persepsi perempuan sendiri, serta tidak perlu berkompromi dengan perspektif atau agenda politik yang ada.
- 2) Feminisme ini memandang penindasan perempuan sebagai bentuk dominasi yang paling universal dan fundamental serta tujuannya adalah memahami dan mengakhirinya sehingga “patriarki” menjadi istilah kunci.
- 3) Perempuan merupakan suatu kelompok berkepentingan, tetapi berlawanan dengan kepentingan laki-laki. Kepentingan ini menyatukan mereka dalam suatu persaudaraan (*sisterhood*) yang melampaui perbedaan kelas dan ras sehingga perempuan harus berjuang bersama untuk mencapai kebebasan mereka sendiri.
- 4) Feminisme radikal melibatkan redefinisi atas hakikat politik. Feminisme radikal bersikeras bahwa kekuasaan laki-laki tidak terbatas di ruang publik, tetapi meluas sampai ke kehidupan personal, seperti keluarga dan hubungan seksual. Keduanya dipandang sebagai

peranti pokok dominasi patriarkis. Feminisme ini berpendapat bahwa identifikasi kekuasaan laki-laki itu sendiri adalah suatu aksi politis. Dari perspektif ini, tampaknya isu-isu gender dalam ideologi-ideologi politik dominan bukanlah kebetulan, melainkan bagian dari proses mempertahankan kekuasaan laki-laki. Oleh karena itu, peran teori feminis adalah menunjukkan sifat politis dalam bidang-bidang kehidupan yang sampai saat ini dianggap bersifat personal dan menantang kekuasaan laki-laki dengan memerinci bidang itu.

Karya Kate Millett, *The Female Eunuch*, 1970 (Bryson, 2004) memberikan uraian sistematis tentang teori patriarki. Millett berpendapat bahwa, di semua masyarakat yang kita kenal, hubungan jenis kelamin didasarkan atas kekuasaan dan oleh karena itu bersifat politis. Kekuasaan yang berupa dominasi laki-laki atas perempuan di semua sisi kehidupan bersifat universal, terjadi di mana pun, dan menyeluruh sehingga tampak “alami”. Kekuasaan patriarki laki-laki atas perempuan dipertahankan oleh proses sosialisasi yang dimulai dalam keluarga lalu diperkuat dalam pendidikan, sastra, dan agama. Kekuasaan itu juga melandasi eksploitasi ekonomi dan akhirnya terjadi pemaksaan, khususnya pemaksaan seksual dan pemerkosaan.

Teori feminis radikal tentang patriarki akhirnya menimbulkan pengaruh yang luar biasa terhadap pemikiran para feminis dan menunjukkan tantangan yang fundamental terhadap kekerasan oleh para feminis teori politik internasional. Teori ini juga dikritik oleh para feminis lain karena sebagian feminis memandang teori ini didasarkan pada ide sesat tentang “laki-laki” sebagai “musuh” yang secara logis hanya mengakibatkan separatisme lesbian dan kurang mempunyai daya tarik atau relevansi bagi perempuan. Sebagian feminis lain berpendapat bahwa teori itu bersifat ahistoris dan didasarkan pada “universalitas lanceng” yang hanya mencerminkan pengalaman perempuan kelas menengah kulit putih. Dikatakan juga bahwa teori itu lebih bersifat deskriptif daripada analitis, tidak mampu menjelaskan asal-usul kekuasaan laki-laki, dan dengan demikian tidak mampu memberikan strategi yang memadai untuk mengakhirinya.

Terakhir, dalam menjelaskan kekeliruan yang dilakukan laki-laki selama berabad-abad, dikatakan bahwa teori itu memandang perempuan sekadar sebagai korban pasif, bukan pembuat sejarah.

Kritik semacam itu benar bagi sebagian teori feminis radikal. Namun, konsep patriarki juga telah dikembangkan untuk menghasilkan analisis yang lebih kuat. Saat ini, banyak penulis yang membedakan antara struktur dominasi laki-laki di satu sisi, dan laki-laki sebagai individu di sisi lain. Oleh karena itu, hal yang menjadi musuh tetaplah kekuasaan laki-laki dalam setiap manifestasinya, tetapi kekuasaan itu dipandang sebagai konstruksi sosial, bukan tertanam dalam semua diri laki-laki. Teori lain juga berupaya menganalisis cara patriarki berubah dan berinteraksi dengan bentuk penindasan lain. Dari perspektif ini, patriarki bukanlah sistem monolitik yang universal dan ditentukan secara biologis, melainkan hasil dari keadaan tertentu yang diubah oleh aksi kolektif feminis.

7. Feminisme Marxis dan Sosialis Modern

Banyak feminis radikal menggambarkan Marxisme sebagai ideologi patriarki. Dalam masyarakat komunis, menurut mereka, struktur patriarkis masih bertahan, sementara Marxisme Barat menganggap kesetaraan gender sebagai sesuatu yang sepele, mengalihkan perhatian, dan dapat ditunda. Sekarang, ketika Marxisme sendiri sudah tercerai-berai, status feminisme Marxis menjadi rentan. Namun, feminisme ini menjadi aliran pemikiran feminis modern yang berpengaruh dan penting untuk mengkaji sumbangannya.

Inti feminis Marxis adalah kepercayaan bahwa subordinasi perempuan bukanlah ciri yang kekal, alami, dan niscaya dalam hubungan manusia, melainkan merupakan dampak historis tertentu dari masyarakat kelas. Subordinasi tidak bisa diakhiri dengan niat atau sejalan dengan gagasan keadilan yang abstrak, tetapi hanya sebagai bagian dari perubahan sosio-ekonomi yang lebih umum. Dalam bentuk yang paling ortodoks, argumen ini menjadi argumen determinisme ekonomi yang menolak ide apa pun bahwa hubungan gender mempunyai dinamika sendiri atau bahwa perempuan memiliki

kepentingan kelompok yang melampaui keragaman kelas. Kendati demikian, banyak penulis modern mengembangkan Marxisme yang lebih fleksibel dan penulis lain menambahkan perspektif feminis radikal untuk saling menggali hubungan antara kapitalisme dan patriarki, kemudian mengembangkan apa yang sering digambarkan sebagai pandangan “feminis sosialis”.

Sebagian kecil feminis sosialis membangun analisis untuk menuntut “upah bagi pekerjaan rumah tangga” sebagai bagian dari strategi sosialis yang lebih luas. Banyak feminis yang sepakat bahwa pekerjaan rumah tangga yang dilakukan perempuan tidak hanya merupakan pelayanan personal kepada setiap laki-laki, tetapi melayani kepentingan ekonomi kapitalis dengan mereproduksi dan mempertahankan tenaga kerja dengan cara yang sangat murah dan efisien. Feminis lain berpendapat bahwa kapitalisme mendapat faedah lantaran mampu memperlakukan perempuan sebagai “angkatan kerja cadangan” yang bisa digunakan dan disalurkan ketika ekonomi melalui siklus ekspansi dan resesi yang niscaya.

Semua argumen ini memperlihatkan bahwa walaupun ada ketidaksepakatan terdapat pelbagai pemikiran yang percaya bahwa isu-isu gender tidak dapat dipisahkan dari atau direduksi menjadi konteks sosio-ekonominya. Pendekatan seperti itu tidak beranggapan bahwa gender lebih mendasar dari pada kelas bahwa semua perempuan bersatu dalam *persaudaraan* abadi atau semua laki-laki adalah musuh. Pendekatan itu berpendapat bahwa laki-laki dan perempuan akan memperoleh keuntungan dari transformasi masyarakat sosialis yang akan memungkinkan penghapusan semua bentuk penindasan. Pendekatan itu juga mengakui arti penting penindasan personal yang diidentifikasi oleh feminis radikal, tetapi bersikukuh bahwa penindasan terikat dengan sistem ekonomi yang harus dipahami apabila akan ditantang dan diubah.

8. Strategi-Strategi Feminis Sosialis

Sejak awal 1970-an, kalangan sayap kiri berbicara tentang revolusi diri dalam masyarakat industri maju yang pupus digantikan oleh

pendekatan lebih pragmatis yang lebih memilih reformasi perlahan-lahan daripada perjuangan kelas. Bagi banyak feminis sosialis, tugas politik yang paling mendesak bagi mereka adalah menentang seksisme dalam serikat buruh dan partai-partai politik sayap-kiri, serta mengajukan tuntutan kelas, gender, komunitas, atau lingkungan dengan keyakinan bahwa semua saling berkaitan dan memiliki efek kumulatif terhadap masyarakat. Feminis sosialis saat itu bersikap defensif. Tidak hanya karena banyak asumsi yang tidak sejalan dengan situasi politik umum, tetapi juga dituduh mempertahankan elitisme dan rasisme oleh feminis lain. Meskipun demikian, persepsi bahwa hubungan ekonomi bisa membatasi atau menentukan apa yang mungkin dicapai masih penting dan membantu menjelaskan kegagalan tuntutan feminis yang tampaknya masuk akal masih dipercayai. Oleh sebab itu, dalam bentuk yang lebih rumit, persepsi tersebut bisa membantu dalam perumusan politik feminis yang efektif dan berdasarkan pada pemahaman atas hubungan antara ekonomi, politik, dan kehidupan personal.

9. Feminisme Kulit Hitam

Pemikiran-pemikiran feminisme yang diuraikan dalam bab ini mencerminkan pengalaman, kepentingan, dan prioritas perempuan Barat kulit putih. Perempuan seperti mereka sering mengaku berbicara atas nama semua perempuan. Perspektif “perempuan lain” telah diabaikan atau diperlakukan sebagai tambahan yang bersifat pilihan. Dalam memperlakukan kelompok tertentu sebagai norma, feminisme justru memarginalisasi kelompok-kelompok lain sebagaimana ideologi laki-laki memarginalisasi perempuan. Bahkan, mereka terlalu sering jatuh ke dalam perangkap pemikiran bahwa ide hanya benar-benar ada jika bisa ditemukan di rak-rak buku.

Perempuan kulit hitam di banyak negara sedang menemukan kembali sejarah dan membangun pandangan-pandangan ideologis mereka sendiri. Para penulis dan aktivis, seperti Davis, Andre Lorde, Bell Hooks, dan Patricia Collins, (Brynson, 2004) telah melampaui kritik rasisme beberapa feminis kulit putih untuk menegaskan keung-

gulan dan keabsahan pengalaman perempuan kulit hitam sendiri. Mereka berpendapat bahwa mereka adalah kelompok masyarakat yang paling dirugikan dan, tanpa lembaga, perempuan kulit hitam memiliki sudut pandang khusus dan pemahaman yang jernih tentang dunia yang dapat kita pelajari. Fokus pada pengalaman perempuan kulit hitam itu juga memungkinkan kita mampu mengetahui sifat koneksi dan interaksi beragam bentuk penindasan. Dengan demikian, hal itu akan membuka analisis feminis kepada kelompok-kelompok lain yang sudah dipinggirkan dan disisihkan, seperti perempuan difabel dan lesbian.

Feminis Barat kulit putih mulai mengakui keterbatasan mereka dan muncul banyak kritik atas ketidakpekaan mereka sebelumnya. Namun, masalah utamanya adalah apakah dimungkinkan membangun suatu ideologi feminis dan mengembangkan politik feminis yang dapat mencakup kebutuhan dan perspektif semua perempuan? Hal ini harus diperhatikan bahwa perempuan kulit hitam atau “perempuan dunia ketiga” bukan lagi satu kelompok setara dibandingkan perempuan kulit putih. Penting juga untuk memahami bahwa rasisme bukan sekadar masalah prasangka atau ketidakadilan individu, melainkan juga hasil dari situasi historis tertentu yang melekat dalam struktur-struktur masyarakat.

Dalam sekelas global, kondisi ini menunjukkan bahwa perbedaan-perbedaan pada perempuan tidak bisa dipahami di luar konteks kolonialisme, imperialisme, dan perjuangan nasional untuk mencapai kemerdekaan. Beberapa penulis baru-baru ini menyatakan bahwa pemahaman terhadap perbedaan perempuan menunjukkan bahwa ide *persaudaraan* feminis radikal yang mensyaratkan penindasan terhadap perempuan harus menciptakan *solidaritas* yang didasarkan pada kepercayaan bahwa perjuangan semua perempuan memang saling terkait, tetapi tetap tidak seragam. Pendekatan semacam ini memungkinkan perempuan untuk bersatu dalam banyak tuntutan sekaligus memberikan ruang untuk bersekutu dengan laki-laki dari ras atau kelas mereka dalam isu-isu lain.

10. Feminisme Pascamodern

Kritik terhadap 'universalitas yang salah' bertepatan dengan perkembangan teori linguistik dan psikoanalisis yang bagi beberapa pihak menawarkan cara pemahaman baru radikal dan justru bisa dimanfaatkan feminisme. Teori-teori baru ini sangat rumit, melibatkan mazhab-mazhab pemikiran yang tumpang tindih, dan diberi label pascastrukturalis wacana Prancis atau pascamodernis. Mereka menolak pencarian filsafat akan kebenaran dan kepastian filsafat dengan menyatakan bahwa pencarian itu sekarang sudah tidak berguna lagi dalam masyarakat yang makin dicirikan dengan fragmen, keragaman, dan kesementaraan. Dari perspektif ini, subjektivitas individu yang penting dan label seperti “perempuan” atau “kelas buruh” hanya menutupi keragaman pengalaman khusus.

Tema kunci pertama feminisme pascamodern adalah pernyataan bahwa pembebasan diraih melalui narasi yang membentuk identitas feminis dan menciptakan budaya feminis (Agger, 2016, 234). Mereka melihat perempuan dan laki-laki “menceritakan” (berbicara dan menulis) dunia dengan cara yang berbeda, hubungan dengan kenirsadaran, dan posisi subjek mereka. Feminisme pascamodern menyatakan bahwa manusia sebagian besar diposisikan oleh bahasa dan wacana mereka sehingga narativitas feminis menjadi fokus peneorian sebagai sarana pembebasan, identitas, dan penciptaan budaya. Seperti Lyotard, feminis pascamodern menolak pandangan bahwa terdapat narasi besar seperti Marxisme yang merangkul sejarah dan pengalaman manusia. Feminisme ini melawan bukan hanya pada narasi besar secara umum, melainkan juga narasi laki-laki selama cerita laki-laki tentang masyarakat cenderung mengabaikan atau mengacaukan pengalaman perempuan.

Seperti argumen feminis Afrika (feminis kulit hitam), feminis kulit putih tidak memiliki pengalaman sebagai perempuan kulit berwarna sehingga feminis pascamodern berpandangan bahwa “cerita laki-laki” secara sifat berbeda dengan “cerita” perempuan. Tema kunci kedua feminis pascamodern adalah perbedaan (*difference*) yang sebagaimana pemikiran Lyotard dan Derrida, lebih merupakan ciri posisi

subjek manusia dan narasi yang mereka hasilkan, bukan kesamaan dan kemiripannya (Agger, 2016, 235).

Pendekatan semacam itu memperingatkan kita akan bahaya generalisasi berlebihan. Pendekatan ini juga melibatkan penggalian tentang cara kekuasaan menyebar dan dikonstruksi melalui bahasa, pengetahuan, dan seksualitas yang memiliki ikatan dengan beberapa pendekatan feminis radikal, bahkan banyak kalangan menganggap hal tersebut sangat menarik. Namun, pendekatan ini juga berbahaya. Para kritikus berpendapat bahwa pendekatan ini mudah terperosok ke dalam relativisme yang kabur dan reduksionisme individualistik yang menegasikan semua kemungkinan aksi kolektif sekaligus melumpuhkan niat politik. Pendekatan ini juga dianggap tidak jelas dan sulit dimengerti. Walaupun pendekatan ini memberikan perlindungan bagi kaum Marxis sebelumnya dan feminisme pascamodern menjadi mazhab pemikiran yang makin berpengaruh, pascamodern pada dasarnya adalah ideologi konservatif. Selain itu, pascamodern memiliki ketidakmampuan untuk memahami bahwa perempuan memiliki pengalaman kolektif dan individu sehingga membuatnya tidak mungkin menjadi dasar bagi praktik feminis yang koheren.

11. Feminisme pada Awal Abad ke-21

Perempuan telah meraih prestasi penting selama abad ke-20 dan banyak prinsip yang mereka perjuangkan sekarang sudah dianggap sebagai hak yang memang seharusnya diberikan, bukan lagi menjadi tuntutan feminis. Beberapa pihak di negara demokratis Barat menentang hak perempuan atas pendidikan dan pekerjaan atau hak suara. Mereka juga mendukung upaya untuk kembali pada ketimpangan hukum mencolok pada abad ke-19. Bagi perempuan muda saat ini, feminisme sudah ketinggalan zaman dan bahkan ancaman bagi hubungan asmara antara laki-laki dan perempuan atau hambatan antilaki-laki bagi kesetaraan gender yang tulus. Kendati demikian, bahkan negara-negara paling “maju” perempuan masih dirugikan dibandingkan laki-laki. Posisi dalam kekuasaan publik tetap milik laki-laki, perempuan sebagai kelompok tetap bekerja lebih

lama dibandingkan laki-laki (terutama di rumah), tetapi menerima imbalan jauh lebih sedikit. Sementara itu, ketakutan akan kekerasan seksual membatasi kehidupan perempuan dan mereka pun dilarang mengontrol reproduksi mereka sendiri.

Dalam konteks ini ulasan media tentang “era pasca-Feminis” menjadi tidak masuk akal. Feminisme memang kurang menarik dibandingkan beberapa tahun sebelumnya, tetapi asumsi-asumsi tersebut memasuki kesadaran banyak orang yang sulit untuk ditepis begitu saja. Sementara itu, feminisme telah kehilangan kepastian yang kadang-kadang menjadi ciri khas terdahulu dan ideologi feminis belum melahirkan satu gerakan feminis. Tampaknya, ada landasan bersama yang rapuh di antara mereka yang ingin berhasil dalam karier sehingga mereka bersikeras bahwa feminisme tidak terpisahkan dengan sosialisme. Mereka berpendirian bahwa “nilai-nilai perempuan” harus dipelajari laki-laki dan mereka ingin mengganti laki-laki dengan bank sperma atau partenogenesis (reproduksi tanpa pembuahan).

Kendati demikian, terdapat pertanda bahwa pelbagai cara pandang tersebut makin menyatu ketika menjauh dari asal-usulnya dalam teori laki-laki yang makin didasarkan pada kenyataan hidup dan perjuangan perempuan. Kecenderungan ini terlihat dalam karya-karya mutakhir dalam senarai pustaka yang ada belakangan ini. Walaupun fragmentasi pemikiran dan kegiatan feminis mencerminkan perselisihan ideologis yang penting, situasi itu juga memperlihatkan pandangan baru bahwa persoalan-persoalan rumit tidak mempunyai penyebab yang sederhana. Selain itu, beragam pendekatan memunculkan politik feminis untuk saling melengkapi, bukan politik feminis alternatif. Fragmentasi ini juga menunjukkan pengakuan bahwa pembagian gender bukan satu-satunya sumber ketimpangan yang signifikan serta bagi banyak perempuan, ras, dan kelas lebih penting.

Satu butir kesepakatan penting adalah klaim feminis radikal makin diterima bahwa “yang personal adalah yang politis” dan hubungan-hubungan kekuasaan tidak terbatas pada dunia “publik” hukum, negara, dan ekonomi, tetapi juga masuk ke semua bidang

kehidupan. Kesimpulan ini berarti bahwa isu semacam perawatan anak dan kekerasan domestik diredifinisi sebagai sesuatu yang bersifat politis dan bisa menjadi fokus aksi kolektif feminis. Politik tidak sekadar sesuatu “di luar sana”, tetapi juga bagian dari pengalaman sehari-hari. Pada saat yang sama, hal ini makin tampak jelas bahwa isu-isu gender tidak bisa dipisahkan dari konteks sosio-ekonomi dan tuntutan feminis moderat bisa bertentangan dengan kepentingan sekaligus asumsi ekonomi yang dominan.

Ketidaksepakatan tetap berkenaan dengan peran laki-laki dalam mendukung atau menentang tujuan-tujuan feminis. Feminisme liberal memulai dengan premis bahwa semua keinginan mereka akan tercapai apabila masyarakat didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan dan persaingan yang setara. Dengan demikian, laki-laki dan perempuan mampu mewujudkan individualisme secara penuh, bahkan masyarakat mendapatkan keuntungan dari anggota-anggotanya yang berbakat. Kaum Marxis dan sosialis berpendapat tidak ada konflik kepentingan fundamental antara laki-laki dan perempuan karena akhir penindasan seks tidak bisa dilepaskan dari kemajuan sosial yang lebih luas. Oleh sebab itu, para penulis liberal, Marxis, dan sosialis sesungguhnya sepakat bahwa laki-laki serta perempuan bisa menjadi feminis. Namun pada saat yang sama, teori-teori feminis radikal dan pengalaman politik feminis menghasilkan persepsi yang makin meluas bahwa laki-laki sebagai sebuah kelompok diistimewakan dengan ketimpangan yang ada, setidaknya dalam jangka pendek, dan dengan demikian mereka berkepentingan mempertahankannya.

Hal tersebut tidak berarti bahwa semua laki-laki secara sadar atau aktif menindas semua perempuan atau mereka boleh jadi tidak diuntungkan oleh pengaturan yang ada. Akan tetapi, hal itu hanya menunjukkan bahwa secara umum dan sistematis mereka lebih diutamakan dibandingkan perempuan dan struktur-struktur masyarakat menopang kepentingan mereka. Oleh karena itu, dukungan laki-laki terhadap tujuan-tujuan feminis tidak perlu ditolak, tetapi diwaspadai. Hal ini tidak mengejutkan bahwa dengan beberapa pengecualian khusus sebagian penulis atau politisi laki-laki memandang isu-isu

gender sebagai sesuatu yang penting, bahkan memberikan kontribusi asli bagi pemahaman feminisme. Redefinisi feminisme tentang politik menunjukkan bahwa redefinisi tersebut merupakan tantangan besar bagi ideologi-ideologi politik lain yang terlalu sering didasarkan pada pengalaman, kepentingan, dan persepsi sebagian manusia. Isu-isu yang dipertimbangkan amatlah mendasar dan agak rumit. Oleh karena itu, tidaklah mengejutkan bahwa feminisme tidak bisa dipahami sebagai suatu ideologi yang koersif.

12. Ikhtisar Teori Feminisme

Walaupun pendapat feminis bersifat pluralistik, tetapi satu hal yang menyatukan mereka adalah keyakinan mereka bahwa masyarakat dan tatanan hukum bersifat patriarki. Aturan hukum yang dikatakan netral dan objektif sering kali hanya merupakan kedok terhadap pertimbangan politis dan sosial yang dikemukakan oleh ideologi pembuat keputusan, tetapi ideologi tersebut tidak untuk kepentingan wanita. Sifat patriarki dalam masyarakat dan ketentuan hukum merupakan penyebab ketidakadilan, dominasi, dan subordinasi terhadap wanita sehingga konsekuensinya adalah tuntutan terhadap kesederajatan gender menjadi keniscayaan. Kesederajatan gender tidak akan dapat tercapai dalam struktur institusional ideologis yang saat ini tetap berlangsung.

Feminis menitikberatkan perhatian pada analisis peranan hukum terhadap hegemoni patriarki yang bertahan. Segala analisis dan teori yang kemudian dikemukakan oleh penggerak feminisme diharapkan dapat secara nyata diberlakukan karena segala upaya feminisme bukan hanya untuk menghiasi lembaran sejarah perkembangan manusia, tetapi lebih pada upaya manusia untuk bertahan hidup. Kemunculan gerakan feminisme merupakan gambaran bahwa ketentuan yang abstrak tidak dapat menyelesaikan ketidaksetaraan.

Mengapa kaum perempuan didiskriminasi atau diperlakukan tidak adil? Jawaban pertanyaan tersebut membedakan mereka ke dalam empat golongan sebagai berikut.

- 1) Golongan feminis liberal. Bagi mereka, mengapa kaum perempuan terbelakang adalah “salah mereka sendiri” karena tidak bisa bersaing dengan kaum laki-laki. Asumsi dasar mereka adalah bahwa kebebasan dan ekualitas berakar pada rasionalitas.
- 2) Kaum feminis radikal. Meskipun banyak meminjam jargon Marxisme, mereka tidak menggunakannya secara sungguh-sungguh. Bagi mereka, dasar penindasan perempuan sejak awal adalah dominasi laki-laki ketika penguasaan fisik perempuan oleh laki-laki dianggap sebagai bentuk dasar penindasan.
- 3) Kaum feminis Marxis. Mereka menolak gagasan kaum radikal bahwa “biologi” adalah dasar perbedaan. Bagi mereka, penindasan perempuan merupakan bagian dari eksploitasi kelas dalam “relasi produksi”. Tujuan aliran feminisme ini adalah memperjuangkan hak-hak dari kaum wanita agar mendapat hak yang sama tanpa ada diskriminasi karena sejarah telah membuktikan bahwa hak-hak kaum wanita sering dikesampingkan dalam segala hal, baik keluarga maupun hukum, kemudian negara kurang melindungi hak-hak kaum wanita dengan aturan hukum yang ada. Sementara itu, hak-hak kaum wanita rentan terhadap pelanggaran-pelanggaran yang sering merugikan kaum wanita karena secara esensial, wanita merupakan makhluk yang lemah dibandingkan pria.
- 4) Feminisme pascamodern. Tema kunci pertama feminisme pascamodern adalah pernyataan bahwa pembebasan diraih melalui narativitas atau pengisahan yang membentuk identitas feminis dan menciptakan budaya feminis. Mereka melihat perempuan dan laki-laki “menceritakan” (berbicara dan menulis) pada dunia dengan cara yang berbeda, hubungan dengan ketidaksadaran, dan posisi subjek mereka. Feminisme pascamodern menyatakan bahwa manusia sebagian besar diposisikan oleh bahasa dan wacana mereka sehingga narativitas feminisme menjadi fokus teoretisasi sebagai sarana pembebasan, identitas, dan penciptaan budaya. Tema kunci kedua feminisme pascamodern adalah perbedaan (*difference*), yang sebagaimana pemikiran Lyotard dan

Derrida, lebih merupakan ciri posisi subjek manusia dan dihasilkan narasi, tetapi tidak fokus pada kesamaan dan kemiripannya (Agger, 2016, 234). Dengan demikian feminisme pascamodern di samping merupakan persimpangan dari pascamodernisme, pascastrukturalisme, dan pascakolonial, juga merupakan gerakan dan perjuangan feminisme gelombang kedua yang menekankan pada persamaan relasi gender dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan budaya.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB XVIII

MULTIKULTURALISME

Dalam waktu sekitar setengah abad yang lalu, tepatnya mulai tahun 1970-an, wacana multikulturalisme makin mengemuka dan menjadi salah satu isu penting dalam hubungan-hubungan politik, ekonomi, sosial, dan budaya dalam suatu negara. Secara definitif, multikulturalisme merupakan istilah yang digunakan untuk menjelaskan pandangan seseorang tentang ragam kehidupan di dunia ataupun kebijakan kebudayaan yang menekankan tentang penerimaan suatu keragaman dan berbagai macam budaya (multikultural) dalam kehidupan masyarakat, menyangkut nilai-nilai, sistem kepercayaan, dan adat istiadat.

Berakhirnya perang dingin akibat keruntuhan Uni Soviet dan Tembok Berlin Jerman menandai sekaligus menjadi representasi dominasi komunisme dalam kancah politik dunia telah berakhir. Selain itu, momen tersebut juga menjadi tanda pergerakan wacana politik global ke arah politik dalam negeri yang berpandangan multikulturalisme yang menjadi kebutuhan bagi suatu negara yang multikultural. Fenomena dari globalisasi sebagai akibat perkembangan teknologi komunikasi dan informasi menimbulkan transformasi tatanan nilai dan “pandangan dunia” (*worldview*) yang sangat cepat di pelbagai belahan dunia acapkali bersifat paradoks. Di satu sisi,

globalisasi berpretensi menciptakan monokulturalisme, homogenitas, dan dominasi budaya Barat karena masyarakat dari etnis, ras, dan bangsa yang berbeda cenderung mengonsumsi barang, simbol, nilai, gaya hidup, informasi, dan ideologi yang sama. Di sisi lain, politik identitas, isu-isu lokalitas, dan sentimen primordial lain juga secara faktual menunjukkan tren meningkat di tengah-tengah dunia kehidupan yang mengglobal.

Dalam tatanan masyarakat yang multipolar dan multinasional seiring globalisasi berlangsung dengan segala paradoksnya, para teoretikus kebudayaan berpandangan bahwa posisi kebudayaan akan makin strategis dalam menentukan eksistensi dan masa depan suatu negara bangsa. Huntington (1996) dan Fukuyama (1989, 1999) mencoba memberikan gambaran prediksi bahwa kebudayaan, agama, dan peradaban akan memiliki andil lebih besar dalam menentukan integrasi dan kemajuan, atau justru terjadi sebaliknya, menjadi sumber konflik dan kemunduran suatu masyarakat, dan melampaui sekadar urusan politik, ekonomi maupun sosial. Wacana-wacana perbedaan kebudayaan, agama, dan identitas akan makin produktif untuk dikapitalisasi dalam berbagai kepentingan karena hanya melalui wacana perbedaan, niscaya ditemukan dan dikalkulasikan modal potensial saat bidang kehidupan yang lain nyaris secara menyeluruh seragam. Sebagai implikasi dari politik identitas, isu-isu lokalitas dan sentimen primordial lain akan menampakkan peningkatan gejala di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Bersamaan dengan globalisasi dan pascamodernisme, wacana-wacana tentang demokrasi, artikulasi, pengakuan hak-hak sipil dan minoritas, dekonstruksi, autentisitas, otonomi, feminisme, multikulturalisme, serta aspek lain yang berkelindan dengan pascamodernisme juga terus meningkat.

Menyadari akan potensi disintegrasi kehidupan politik dalam negeri Amerika Serikat yang multikultural dan secara faktual praktik politik yang diskriminatif terhadap warga kulit hitam dan kulit berwarna, termasuk *indigenous* Indian masih berlangsung sementara tuntutan demokrasi dan hak-hak sipil warga negara makin mengemuka, Pemerintah Amerika Serikat mau tidak mau harus mengambil

kebijakan politik yang berhubungan dengan itu—dikenal dengan kebijakan multikulturalisme. Setelah Amerika Serikat, kebijakan itu diikuti oleh Kanada, kemudian oleh banyak negara di Eropa, seperti Prancis, Inggris, Jerman, termasuk Australia. Meski demikian, politik multikulturalisme yang dikenal dan berkembang pesat saat ini, secara filosofis, teoretis, dan praksis, tidak bisa dilepaskan dari konteks kebijakan awal Pemerintah Amerika Serikat tentang multikulturalisme. Dengan penjelasan lain, Amerika Serikat sebagai negara multikultural menjadi pelopor dalam menerapkan kebijakan politik multikultural untuk mencegah masalah politik dalam negeri karena perbedaan budaya.

A. Filsafat Politik Multikulturalisme

Filsafat politik multikultural mengeksplorasi cara untuk mengakomodasi keanekaragaman budaya secara adil. Kebijakan publik sering kali memiliki konsekuensi berbeda bagi anggota kelompok budaya yang berbeda dalam masyarakat multikultural. Sebagai misal, mengingat bahasa berposisi penting untuk budaya dan peran negara modern dalam begitu banyak aspek kehidupan, pilihan bahasa resmi akan memengaruhi orang yang berbeda dalam suatu negara. Masalah serupa muncul tentang konten budaya pendidikan, hukum pidana, dan pilihan hari libur umum bagi keterwakilan kelompok yang berbeda.

Untuk menghindari kebijakan yang menciptakan beban tidak adil, teori multikulturalisme beralih ke pertanyaan abstrak tentang hal-hal seperti hubungan antara budaya dan kesejahteraan individu, atau hubungan antara budaya seseorang dan standar yang tepat untuk menilai mereka. Multikulturalisme juga menimbulkan pertanyaan terkait teori demokrasi. Budaya mungkin penting untuk memutuskan unit pemerintahan demokratis yang tepat dan untuk merancang mekanisme khusus untuk mewakili minoritas dalam unit tersebut. Masing-masing pertanyaan ini menjadi lebih sulit dalam konteks budaya yang menolak tuntutan kebebasan atau kesetaraan. Tantangan bagi para filsuf adalah mengembangkan cara berpikir yang prinsipil tentang masalah-masalah ini.

Multikulturalisme telah digunakan sebagai istilah umum untuk menandai klaim moral dan politik dari berbagai kelompok yang terpinggirkan, termasuk orang Afrika-Amerika, perempuan, orang-orang LGBT, dan orang-orang difabel (Taylor 1992a, 1992b). Hal ini berlaku pada perdebatan tahun 1980-an tentang apakah dan bagaimana mendiversifikasi kurikulum sekolah untuk mengakui pencapaian kelompok yang terpinggirkan secara historis. Teori multikulturalisme kontemporer yang berasal dari akhir 1980-an dan awal 1990-an cenderung memusatkan argumen mereka pada imigran yang merupakan etnis minoritas dan agama (misalnya, Latin di AS, Muslim di Eropa Barat), negara-negara minoritas (misalnya, Catalan, Basque, Welsh, dan Québécois), dan masyarakat adat (misalnya, penduduk asli di Amerika Utara, Australia, dan Selandia Baru).

Gagasan multikulturalisme dalam wacana politik kontemporer dan filsafat politik adalah tentang cara memahami dan merespons tantangan yang terkait dengan keragaman budaya dan agama. Istilah “multikultural” sering digunakan sebagai istilah deskriptif untuk mengarakterisasi fakta keanekaragaman dalam suatu masyarakat, tetapi dalam hal berikut, fokusnya adalah pada penggunaan preskriptif dalam konteks masyarakat demokratis liberal Barat. Sementara istilah tersebut telah mencakup berbagai klaim preskriptif, cukup adil untuk mengatakan bahwa para pendukung multikulturalisme menolak ide “*melting pot*” atau “panci peleburan”. Hal tersebut terjadi ketika anggota kelompok minoritas diharapkan untuk berasimilasi ke dalam budaya dominan demi sebuah cita-cita sehingga anggota kelompok minoritas dapat mempertahankan identitas dan praktik kolektif mereka yang berbeda. Dalam kasus imigran, para pendukung menekankan bahwa multikulturalisme kompatibel dengan, bukan menentang, integrasi imigran ke dalam masyarakat dan kebijakan multikulturalisme memberikan ketentuan integrasi yang lebih adil bagi imigran. Secara prinsip, politik multikulturalisme adalah politik pengakuan. Politik pengakuan pada pembahasan ini maksudnya adalah bukan sekadar mengamini keberagaman yang ada, tetapi juga menghargai, menghormati, bahkan merayakan keragaman tersebut.

Politik multikulturalisme dapat diejawantahkan melalui dua bentuk. Bentuk pertama adalah melalui upaya pemberian ruang bagi yang lain (identitas yang berbeda/*the others/minority groups*). Dengan memberikan ruang, hal ini memungkinkan bagi entitas atau identitas yang berbeda untuk dapat tumbuh, berkembang, dan mengartikulasikan diri tanpa takut, bahkan tertekan. Oleh karena itu, praktik-praktik pembatasan, pelarangan, pengekangan, dan diskriminasi terhadap yang lain (kalangan atau kelompok minoritas) sangat ditolak dan ditentang keras dalam politik multikulturalisme. Sebagai tambahan, bentuk kedua adalah politik multikulturalisme yang dapat diejawantahkan melalui upaya penyuaaraan dan perjuangan terhadap hak-hak kelompok minoritas—baik minoritas secara agama, keyakinan, budaya, etnis, sosial, bahasa, maupun sebagainya. Penyuaaraan dan perjuangan hak-hak minoritas ini dapat dilakukan umpamanya lewat perubahan legislasi atau konstitusi. Lewat perubahan legislasi, hal ini memungkinkan aturan atau legislasi yang selama ini mengekang hak-hak kelompok minoritas dapat menjadi lebih akomodatif terhadap hak-hak kelompok minoritas. Legislasi yang lebih akomodatif tersebut memungkinkan kelompok-kelompok minoritas di sebuah negara untuk bisa memperoleh sekaligus menjalankan hak-haknya, yaitu hak politik, budaya, ekonomi, sosial, agama, pendidikan, dan perlindungan. Dengan demikian, dalam politik multikulturalisme, setiap warga negara memperoleh hak dan kesempatan yang sama kendati berasal dari golongan yang bukan mayoritas secara etnik, bangsa, agama, sosial-budaya, dan sebagainya.

Berkaitan dari penjelasan politik multikulturalisme tersebut, hal ini dapat dipahami bahwa sebuah negara yang plural tidak selalu dapat disebut sebagai negara multikulturalisme, tetapi dapat disebut sebagai negara yang menjalankan politik multikulturalisme. Bagi negara yang plural, sekalipun ia mengakui keberadaan berbagai kelompok yang berbeda, tetapi di balik pengakuan tersebut masih terdapat praktik-praktik pengekangan atau diskriminasi terhadap kelompok minoritas karena negara kerap kali tidak hadir untuk melindunginya. Sebagai misal, praktik semacam ini terjadi di Indonesia yang sangat kentara

diterapkan oleh pemerintah Orde Baru terhadap minoritas Tionghoa, termasuk terhadap minoritas agama sementara di Amerika Serikat terjadi pada warga negara kulit hitam.

B. Pengertian Multikulturalisme

Terminologi multikulturalisme dan multikultural dalam kancah praksis maupun teoretis sering kali disalahartikan, bahkan disalahgunakan. Pernyataan tersebut tampaknya cukup beralasan, mengingat multikulturalisme itu sendiri dalam tataran praksis sering diartikan semata-mata sebagai sebuah istilah yang menggambarkan pluralitas kondisi sosial-budaya yang ada. Padahal, multikulturalisme tidak semata menggambarkan kondisi realitas sosial-budaya yang beragam karena multikulturalisme itu sendiri merupakan “istilah baru”, yang muncul dalam beberapa dasa warsa belakangan ini sebagai suatu bentuk pemikiran, kesadaran dan kebijakan politik dalam masyarakat plural dan multikultural. Adanya kerancuan terhadap pemahaman itu, dipandang relevan untuk menggambarkan apa yang dimaksud dengan multikulturalisme.

Bennet (1995) dalam bukunya *Comprehensive Multicultural Education: Theory and Practice* merumuskan multikulturalisme sebagai sebuah pemahaman, penghargaan dan penilaian atas budaya seseorang, serta sebuah penghormatan dan keingintahuan tentang budaya etnis orang lain. Multikulturalisme meliputi sebuah penilaian terhadap budaya-budaya orang lain, bukan dalam arti menyetujui keseluruhan aspek budaya tersebut melainkan mencoba melihat, memahami dan menghargai bagaimana sebuah budaya yang asli dapat mengekspresikan nilai-nilai bagi anggota-anggotanya sendiri. Dengan kata lain multikulturalisme adalah paham atau keyakinan yang mendorong diterimanya pluralisme atau keragaman budaya sebagai satu model yang hadir dalam kehidupan sosial-budaya kontemporer (Bennet, 1995).

Dari pengertian semacam itu terlihat bahwa multikulturalisme bukan semata-mata pengafirmasian atas perbedaan kondisi realitas sosial-budaya yang ada, namun juga, pada saat yang bersamaan ia

diikuti pula dengan “penghargaan” dan “perayaan” atas keragaman itu sendiri. Bahwasanya keragaman (keanekaragaman) itu dipandang dan direspons bukan sebagai ancaman, halangan, atau kerugian; melainkan sebagai kekayaan, sebagai mosaik yang memperindah kehidupan sekaligus dapat dijadikan modal dalam membangun kebersamaan dalam kebinekaan.

C. Teori Multikulturalisme

Multikulturalisme sebagai teori dapat dibedakan berdasarkan fase-fase perkembangannya. Para pemikir multikulturalisme gelombang pertama menegaskan dua hal, yaitu 1) kebutuhan terhadap pengakuan (*the need of recognition*) dan 2) legitimasi keragaman budaya atau pluralitas. Artinya, multikulturalisme menjadi kondisi ideal suatu masyarakat apabila keanekaragaman agama, etnis, dan budaya tidak hanya diakui, tetapi juga diberikan ruang seluas-luasnya untuk mengembangkan diri sekaligus mengartikulasikan identitas dalam kerangka kesetaraan dan keadilan. Persoalan kesetaraan dan keadilan inilah yang kemudian menjadi perhatian penting para kritikus multikulturalisme gelombang kedua. Pada kondisi ini, paham multikultural telah menampung berbagai jenis pemikiran baru seperti *cultural studies*, pascakolonialisme, feminisme, pascafeminisme, neo-Marxis, pascastrukturalisme (Kymlicka, 1995; Tilaar, 2004, 83–84). Para teoretikus ini memandang bahwa keanekaragaman budaya di masyarakat bukanlah kenyataan yang terberi (*given*) begitu saja, tetapi sebuah konstruksi sosial yang dipengaruhi oleh sejumlah *other*. Oleh karena itu, multikulturalisme haruslah diuraikan dengan mendekonstruksi persoalan-persoalan ideologis, kekuasaan, marginalisasi budaya, keadilan, politik, ekonomi, gender, dan emansipasi yang mengitarinya.

Model pandangan teoretikus lain menggambarkan multikulturalisme sebagai cara suatu budaya yang berbeda diintegrasikan ke dalam satu masyarakat tunggal yang secara metafora dikonsepsikan dengan istilah teori “kuali peleburan” (*melting pot*) dan “mangkuk salad” (*salad bowl*).

D. Teori Kualiti Peleburan (*The Melting Pot Theory*)

Teori *melting pot* multikulturalisme mengasumsikan bahwa berbagai kelompok imigran akan cenderung “melebur bersama” sehingga meninggalkan budaya masing-masing dan akhirnya menjadi sepenuhnya berasimilasi ke dalam masyarakat yang dominan. Biasanya, konsep ini digunakan untuk menggambarkan asimilasi imigran ke “budaya Amerika Serikat”.

Teori *melting pot* juga sering diilustrasikan oleh metafora “pot peleburan pengecoran” ketika unsur-unsur besi dan karbon dilebur bersama untuk membuat logam baja yang lebih kuat. Pada 1782, imigran Prancis-Amerika, J. Hector St. John de Crevecoeur, menulis bahwa di Amerika “individu dari semua bangsa dilebur ke dalam ras manusia baru yang kerja dan keturunannya suatu hari nanti akan menyebabkan perubahan besar di dunia.” Model *melting pot* telah dikritik karena mengurangi keragaman dan harus ditegakkan melalui kebijakan pemerintah karena menyebabkan orang kehilangan tradisi mereka. Sebagai contoh, Undang-Undang Reorganisasi India AS tahun 1934 memaksa asimilasi hampir 350.000 orang India ke dalam masyarakat Amerika tanpa memedulikan keragaman warisan dan gaya hidup penduduk asli Amerika.

E. Teori Mangkuk Salad (*The Salad Bowl Theory*)

Teori multikulturalisme yang lebih liberal daripada kualiti atau panci lebur adalah teori mangkuk salad yang menggambarkan masyarakat heterogen ketika orang hidup berdampingan, tetapi mempertahankan setidaknya beberapa karakteristik unik dari budaya tradisional mereka. Seperti bahan salad, budaya yang berbeda disatukan, tetapi alih-alih menyatu justru menjadi budaya homogen tunggal karena mempertahankan rasa mereka yang berbeda. Di Amerika Serikat, New York City, dengan banyak komunitas etnis yang unik seperti Little India, Little Odessa, dan Chinatown, lokasi-lokasi tersebut dianggap sebagai contoh masyarakat mangkuk salad. Teori mangkuk salad menegaskan bahwa tidak perlu bagi orang untuk menyerahkan warisan budaya mereka agar dianggap sebagai anggota masyarakat dominan.

Misalnya, orang Afrika-Amerika tidak perlu berhenti mengamati dan berpartisipasi dalam Kwanzaa daripada ikut Natal agar dianggap sebagai “orang Amerika.”

Di sisi negatif, perbedaan budaya yang didorong oleh model mangkuk salad dapat memecah belah masyarakat yang mengakibatkan prasangka dan diskriminasi. Selain itu, para kritikus menunjuk pada penelitian 2007 yang dilakukan oleh ilmuwan politik Amerika, Robert Putnam, yang menunjukkan bahwa orang yang tinggal di “komunitas salad multikultural” cenderung memilih atau menjadi sukarelawan untuk proyek peningkatan masyarakat. Sebagai elemen kunci dari masyarakat negara itu, Kanada mengadopsi multikulturalisme sebagai kebijakan resmi selama masa jabatan perdana menteri Pierre Trudeau pada 1970-an dan 1980-an. Selain itu, konstitusi Kanada bersama dengan undang-undang, seperti Undang-Undang Multikulturalisme Kanada dan Undang-Undang Penyiaran tahun 1991, mengakui pentingnya keanekaragaman multikultural. Menurut Perpustakaan dan Arsip Kanada, lebih dari 200.000 orang—mewakili setidaknya 26 kelompok etnokultural yang berbeda—berimigrasi ke Kanada setiap tahun, dan kemudian menjadi bagian dari hal yang berkaitan dengan itu.

Multikulturalisme secara teoretis telah menjadi isu perdebatan yang penting di tahun 1980-an, untuk menandai klaim moral dan politik dan Pendidikan bagi berbagai kelompok yang terpinggirkan, termasuk orang Afrika-Amerika, perempuan, orang-orang LGBT, dan orang-orang difabel (Kow, 1997; Taylor, 1992a, 1992b). Isu teoretis dan politis dalam pendidikan adalah “apa dan bagaimana” mendiversifikasi kurikulum sekolah untuk mengakui pencapaian kelompok yang terpinggirkan secara historis. Teori multikulturalisme kontemporer yang muncul dari akhir 1980-an dan awal 1990-an cenderung memusatkan argumen mereka pada imigran yang merupakan etnis minoritas dan agama (misalnya, Latin di AS, Muslim di Eropa Barat), negara-negara minoritas (misalnya, Catalan, Basque, Welsh, Québécois), dan masyarakat adat (misalnya, penduduk asli di Amerika Utara, Australia, dan Selandia Baru).

F. Mengapa Keragaman Penting?

Multikulturalisme merupakan kunci untuk mencapai tingkat keanekaragaman budaya yang tinggi. Keragaman terjadi ketika orang-orang dari berbagai ras, kebangsaan, agama, etnis, dan filosofi berkumpul untuk membentuk sebuah komunitas. Masyarakat yang benar-benar beragama merupakan masyarakat yang mengakui dan menghargai perbedaan budaya dalam masyarakatnya. Para pendukung keanekaragaman budaya berpendapat bahwa hal itu membuat umat manusia lebih kuat, bahkan mungkin penting untuk kelangsungan hidup jangka panjangnya. Pada tahun 2001, Konferensi Umum UNESCO mengambil posisi ini ketika menegaskan dalam Deklarasi Universal tentang Keanekaragaman Budaya bahwa “keanekaragaman budaya sama penting dengan umat manusia seperti halnya keanekaragaman hayati untuk alam.” Saat ini, seluruh negara, tempat kerja, dan sekolah makin terdiri dari berbagai kelompok budaya, ras, dan etnis. Dengan mengenali dan belajar tentang berbagai kelompok ini, masyarakat membangun kepercayaan, rasa hormat, dan pengertian di semua budaya. Masyarakat dan organisasi di semua lingkungan mendapat manfaat dari berbagai latar belakang, keterampilan, pengalaman, dan cara berpikir baru yang datang dengan keanekaragaman budaya. Inti multikulturalisme adalah kebingungan kesetaraan politik dan identitas budaya. Persamaan identitas budaya tidak sama dengan persamaan politik. Memang, hal tersebut merongrong kemungkinan kesetaraan semacam itu. Kesetaraan politik membutuhkan perbedaan antara ruang publik dan pribadi.

Kebingungan itu kemudian menimbulkan adanya ironi-ironi multikulturalisme. Ironi multikulturalisme sebagai proses politik adalah bahwa hal itu merusak banyak hal yang berharga tentang keanekaragaman sebagai pengalaman hidup. Ketika berbicara tentang keragaman, dunia adalah tempat yang berantakan, penuh dengan bentrokan dan konflik yang terkait dengan keterlibatan politik dan budaya. Keragaman itu penting, tidak harus mendalam dari diri sendiri, tetapi kita dapat memperluas cakrawala, membandingkan dan membedakan berbagai nilai, kepercayaan, serta gaya hidup, membuat

penilaian atas mereka untuk memutuskan mana yang lebih baik dan mana yang lebih buruk.

Dengan penjelasan lain, hal ini penting karena memungkinkan keterlibatan dalam dialog dan debat politik yang dapat membantu menciptakan bahasa kewarganegaraan yang lebih universal. Akan tetapi, dialog, debat, dan pembuatan penilaian semacam itu menjadikan multikulturalisme sebagai suatu proses politik yang terlalu sering berusaha untuk menekan atas nama toleransi dan rasa hormat. Hal yang sangat vital dan melekat tentang keragaman, yaitu perselisihan dan konflik yang ditimbulkan, merupakan hal yang paling ditakuti oleh para multikulturalis. Hal ini kemudian membawa pada ironi lain tentang multikulturalisme, yaitu multikulturalis bersikeras bahwa masyarakat itu beragam, tetapi entah bagaimana, ia gagal melihat keragaman komunitas minoritas.

Pada peta multikultural, keanekaragaman secara ajaib berakhir di tepi komunitas minoritas. Multikulturalis cenderung memperlakukan komunitas-komunitas minoritas seolah-olah masing-masing merupakan suatu keseluruhan yang berbeda, tunggal, homogen, otentik, masing-masing terdiri dari orang-orang yang semua berbicara dengan satu suara, masing-masing didefinisikan terutama oleh pandangan tunggal budaya dan iman. Dalam melakukan hal itu, mereka terlalu sering mengabaikan konflik di dalam komunitas tersebut. Semua perbedaan pendapat dan perbedaan terabaikan. Akibatnya, suara-suara yang paling progresif sering dibungkam karena tidak benar-benar berasal dari komunitas itu atau tidak benar-benar asli, sementara suara-suara yang paling konservatif dirayakan sebagai pemimpin masyarakat atau suara otentik dari kelompok minoritas.

G. Multikulturalisme sebagai Kebijakan Publik

Multikulturalisme sebagai orientasi filosofis mengakui pluralisme secara de facto terdapat dalam masyarakat dan ikut merayakan keberagaman tersebut. Dengan demikian, hal ini juga menampakkan bahwa pemerintah dan lembaga seharusnya mendorong pluralisme melalui kebijakan publik meskipun cara yang tepat ini dapat ber-

variasi di berbagai tempat dan waktu. Misalnya, sekolah mungkin mengharuskan guru untuk mengadopsi seperangkat teks sastra yang lebih beragam atau menyoroti kontribusi etnis minoritas, budaya, atau agama di kelas sejarah. Dalam kasus lain, kebijakan multikultural dapat mengakomodasi praktik budaya atau agama minoritas, seperti menyediakan ruang salat, membiarkan gaya berpakaian tertentu di sekolah, atau menyediakan dana publik untuk sekolah terpisah sesuai ras, etnis, atau agama minoritas. Di beberapa tempat, kebijakan publik seputar pengakuan budaya dan akomodasi kelompok mendahului migrasi internasional berskala besar selama empat dekade terakhir. Kasus tersebut secara khusus terjadi di negara-negara yang multikultural karena fenomena negara yang menampung migrasi internasional.

Di Amerika Serikat, misalnya, orang Amerika keturunan Afrika-Amerika berkelahiran Amerika, Asia-Amerika, Hispanik, dan penduduk asli Amerika melakukan seruan untuk pengakuan budaya di sekolah-sekolah dan perguruan tinggi mulai tahun 1960-an. Di Kanada, Perdana Menteri Pierre Elliott Trudeau mengumumkan kebijakan federal multikulturalisme dalam pidatonya pada tahun 1971 sebagai bukti komitmen pemerintah untuk mendukung komunitas minoritas secara khusus, mengingat prinsip “persatuan nasional, jika itu berarti sesuatu dalam arti yang sangat pribadi, harus dibangun berdasarkan kepercayaan identitas individu sendiri”. Alih-alih bertentangan dengan integrasi, kebijakan Kanada harus tertanam dalam bilingualisme dan integrasi Prancis-Inggris resmi melalui pertukaran antarbudaya. Pemerintah di Australia, Swedia, dan Belanda juga mengadopsi kebijakan multikulturalisme pada 1970-an dan 1980-an; negara-negara lain mengikuti proses adopsi awal ini.

Ilmuwan sosial baru-baru ini mulai mengevaluasi multikulturalisme sebagai kebijakan publik. Kymlicka dan Keith Banting dari Queen's University di Ontario, Kanada telah membangun indeks kebijakan multikulturalisme (Indeks MCP) yang mengukur sejauh mana delapan jenis kebijakan muncul di 21 negara Barat (Kymlicka, 1995, 2002). Indeks ini memperhitungkan ada atau tidak kebijakan multikultural

di negara-negara ini pada tiga titik yang berbeda (studi ini dilakukan pada 1980, 2000, dan 2010) untuk menangkap perubahan kebijakan dari waktu ke waktu. Masing-masing negara dievaluasi untuk penerapan resmi kebijakan multikulturalismenya; multikulturalisme dalam kurikulum sekolah, memasukkan perwakilan etnis atau sensitivitas dalam media publik dan perizinan, pengecualian kode berpakaian dalam hukum publik, penerimaan kewarganegaraan ganda, pendanaan organisasi etnis untuk mendukung kegiatan budaya, pendanaan pengajaran bilingual dan bahasa ibu, serta tindakan afirmatif untuk kelompok imigran. Hasil evaluasi ini menunjukkan bahwa kebijakan multikulturalisme di negara ini berjalan cukup baik, tetapi belum mencapai target indeks yang diidealkan.

H. Klaim Multikulturalisme

Multikulturalisme sangat erat berkaitan dengan “politik identitas”, “politik perbedaan”, dan “politik pengakuan” yang semua istilah tersebut berbagi komitmen untuk menilai kembali identitas yang tidak dihargai serta mengubah pola representasi dan komunikasi dominan yang memarginalkan kelompok tertentu (Taylor, 1992a, 1992b; Parekh, 2007). Multikulturalisme tidak hanya melibatkan klaim identitas dan budaya seperti yang dikemukakan beberapa kritikus multikulturalisme. Hal ini juga merupakan masalah kepentingan ekonomi dan kekuatan politik, termasuk tuntutan untuk memperbaiki kerugian ekonomi dan politik yang diderita orang sebagai akibat dari identitas kelompok mereka yang terpinggirkan.

Kelompok multikulturalis menerima begitu saja bahwa hal tersebut adalah “budaya” dan “kelompok budaya” yang harus diakui dan diakomodasi. Namun, klaim multikultural mencakup berbagai klaim yang melibatkan agama, bahasa, etnis, kebangsaan, dan ras. Budaya merupakan konsep yang diperebutkan, terbuka, dan semua kategori ini telah dimasukkan atau disamakan dengan konsep budaya. Pemilahan dan pembedaan antara berbagai jenis klaim dapat memperjelas apa yang dipertaruhkan. Bahasa dan agama merupakan inti dari banyak klaim akomodasi budaya oleh para imigran.

Klaim kunci yang dibuat oleh negara-negara minoritas adalah untuk hak pemerintahan sendiri. Ras memiliki peran yang lebih terbatas dalam wacana multikultural. Antirasisme dan multikulturalisme menjadi ide-ide yang berbeda, tetapi menyoroti “viktimisasi dan perlawanan” dan menyoroti “kehidupan budaya, ekspresi budaya, prestasi, dan sejenisnya”. Klaim untuk pengakuan dalam konteks pendidikan multikultural merupakan tuntutan yang tidak hanya untuk pengakuan aspek budaya aktual kelompok (misalnya, seni dan sastra Amerika-Afrika), tetapi juga untuk pengakuan sejarah subordinasi kelompok dan pengalaman yang bersamaan (Kymlicka, 1996; Parekh, 2007).

Contoh akomodasi budaya atau “hak membedakan kelompok” adalah pengecualian dari hukum yang berlaku secara umum yang diberikan kepada kelompok tertentu (misalnya pengecualian agama), bantuan untuk melakukan hal-hal yang dapat dilakukan mayoritas tanpa bantuan pemerintah (misalnya surat suara multibahasa, tindakan afirmatif, pendanaan untuk sekolah bahasa minoritas dan asosiasi etnis), perwakilan minoritas dalam badan pemerintah (misalnya kuota etnis untuk daftar partai atau kursi legislatif dan distrik kongres mayoritas minoritas), pengakuan kode hukum tradisional dengan sistem hukum yang dominan (misalnya pemberian yurisdiksi atas hukum keluarga ke pengadilan agama), atau hak pemerintahan otonomi terbatas pada kelompok ras tertentu dalam negara multikultural (misalnya pengakuan kualifikasi kedaulatan suku dan pengaturan federal yang mengakui otonomi politik Québec) untuk perlindungan hak budaya mereka.

Biasanya, hak yang dibedakan kelompok adalah hak kelompok minoritas (atau anggota dari kelompok tersebut) untuk bertindak atau tidak bertindak dengan cara tertentu sesuai dengan kewajiban agama dan/atau komitmen budaya mereka. Dalam beberapa kasus, hal itu merupakan hak yang secara langsung membatasi kebebasan bukan anggota untuk melindungi budaya kelompok minoritas, seperti dalam kasus pembatasan penggunaan bahasa Inggris di Québec. Ketika pemegang hak adalah kelompok, hak tersebut dapat melindungi aturan kelompok yang membatasi kebebasan anggota individu, seperti dalam

kasus aturan keanggotaan Pueblo yang mengecualikan anak-anak perempuan menikah di luar kelompok.

I. Kritik terhadap Multikulturalisme

Terdapat beberapa kritik terhadap multikulturalisme, yaitu pandangan kosmopolitan tentang budaya; toleransi membutuhkan ketidakpedulian, bukan akomodasi; pengalihan dari “politik redistribusi”; idealisme kesetaraan universalis; kritik poskolonial; dan kritik feminis terhadap multikulturalisme; dengan penjelasan-penjelasan sebagai berikut.

1. Pandangan Kosmopolitan tentang Budaya

Beberapa kritikus berpendapat bahwa teori multikulturalisme didasarkan pada pandangan esensialis tentang budaya. Budaya bukanlah keutuhan yang berbeda, tetapi keutuhan diri yang telah lama berinteraksi dan saling memengaruhi satu sama lain melalui perang, imperialisme, perdagangan, dan migrasi. Orang-orang di banyak bagian dunia hidup dalam budaya yang sudah kosmopolitan dan ditandai oleh hibriditas budaya. Seperti yang dikatakan Jeremy Waldron, “Kita hidup di dunia yang dibentuk oleh teknologi dan perdagangan; oleh imperialisme ekonomi, agama, politik, dan keturunannya; oleh migrasi massal dan penyebaran pengaruh budaya”. Dalam konteks ini, untuk membenamkan diri dalam praktik tradisional, katakanlah, budaya Aborigin mungkin merupakan eksperimen antropologis yang menarik, tetapi melibatkan dislokasi buatan dari apa yang sebenarnya terjadi di dunia. Untuk melestarikan atau melindungi budaya, ada risiko mengistimewakan versi yang diduga murni dari budaya itu sehingga melumpuhkan kemampuannya untuk beradaptasi dengan perubahan keadaan. Pandangan ini menolak premis bahwa pilihan yang tersedia untuk seorang individu harus berasal dari budaya tertentu; pilihan yang berarti dapat berasal dari berbagai sumber budaya. Hal yang dibutuhkan orang adalah bahan budaya, bukan akses ke struktur budaya tertentu. Misalnya, Alkitab, mitologi Romawi, dan dongeng Grimms memengaruhi budaya Amerika, tetapi sumber-sumber budaya ini tidak dapat dilihat sebagai bagian dari struktur budaya

tunggal yang ingin dilindungi oleh multikulturalis, seperti pandangan Kymlicka.

Sebagai tanggapan atas kritik tersebut, ahli teori multikultural sepakat bahwa budaya tumpang tindih dan interaktif, tetapi mereka tetap berpendapat bahwa individu termasuk dalam budaya masyarakat yang terpisah. Secara khusus, Kymlicka (1995, 103) berpendapat bahwa sementara opsi yang tersedia untuk orang-orang di masyarakat modern mana pun berasal dari berbagai sumber etnis dan historis. Opsi ini menjadi bermakna jika mereka menjadi bagian dari kosakata bersama dalam kehidupan sosial—yaitu diwujudkan dalam praktik sosial. Berdasarkan bahasa yang digunakan bersama, kita terpapar dan belajar dari budaya lain atau meminjam kata-kata dari bahasa lain, tidak berarti bahwa kita pemilik budaya terpisah secara sosial karena berbicara berbagai bahasa. Hal tersebut bukan untuk membekukan budaya, tetapi untuk memberdayakan anggota kelompok minoritas untuk melanjutkan praktik budaya khas mereka sebagaimana yang mereka inginkan.

2. Toleransi Membutuhkan Ketidakpedulian, Bukan Akomodasi

Kritik utama kedua untuk teori multikulturalisme liberal tentang akomodasi secara khusus berasal dari nilai kebebasan berserikat dan hati nurani. Jika menerima ide-ide ini dengan serius dan menerima individualisme ontologis dan etis seperti yang dibahas pada bagian sebelumnya, kita dituntun untuk tidak membela perlindungan khusus bagi kelompok, tetapi bagi hak *individu* untuk membentuk dan meninggalkan asosiasi. Bahwa tidak ada hak kelompok, tetapi hanya ada hak individu. Dengan memberikan perlindungan dan hak khusus kepada kelompok budaya, negara melampaui perannya, yaitu untuk mengamankan peradaban dan berisiko merusak hak individu untuk berserikat. Negara seharusnya tidak mengejar “integrasi budaya” atau “rekayasa budaya” melainkan “politik ketidakpedulian” terhadap kelompok-kelompok minoritas.

Salah satu batasan dari pendekatan *laissez-faire* adalah bahwa kelompok yang tidak menghargai toleransi dan kebebasan berserikat,

termasuk hak untuk memisahkan atau keluar dari suatu kelompok, dapat melakukan diskriminasi internal terhadap anggota kelompok sehingga negara sedikit berwenang untuk ikut campur terkait kondisi tersebut. Politik ketidakpedulian akan memungkinkan penyalahgunaan dari anggota kelompok yang enggan menoleransi. Komunitas yang membesarkan anak-anak tidak sekolah dan buta huruf; yang menjalankan aturan pernikahan tertentu; yang menolak perawatan medis konvensional kepada anggotanya (termasuk anak-anak); dan yang memberikan hukuman kejam, bahkan tidak adil. Untuk merangkul keadaan-keadaan seperti itu, perlu meninggalkan nilai-nilai otonomi dan kesetaraan, yaitu nilai-nilai yang oleh banyak kaum liberal dianggap sebagai fundamental bagi setiap liberalisme yang “pantas disebut liberal”.

3. Pengalihan dari “Politik Redistribusi”

Tantangan ketiga terhadap multikulturalisme adalah pandangan sebagai bentuk “politik pengakuan” yang mengalihkan perhatian dari “politik redistribusi”. Kita dapat membedakan secara analitis antara mode-mode politik ini, yaitu suatu politik pengakuan yang menantang ketidaksetaraan status dan obat yang dicari merupakan perubahan budaya dan simbolis; sedangkan politik redistribusi menantang ketidaksetaraan dan eksploitasi ekonomi, dan obat yang dicari adalah restrukturisasi ekonomi (Honneth, 2009). Mobilisasi kelas pekerja cenderung mengarah ke ujung redistribusi spektrum, sementara klaim untuk pembebasan dari undang-undang yang berlaku secara umum dan gerakan untuk pernikahan sesama jenis berada di ujung pengakuan. Dalam kritik AS yang melihat diri mereka sebagai bagian dari “kiri progresif”, mereka khawatir bahwa kebangkitan “kiri budaya” dengan penekanannya pada multikulturalisme dan perbedaan mengubah fokus dari perjuangan untuk keadilan ekonomi. Kritik di Inggris dan Eropa juga telah menyatakan keprihatinan tentang efek multikulturalisme pada kepercayaan sosial dan dukungan publik untuk redistribusi ekonomi. Pada tahun 2003, Phillipe van Parijs mengadakan konferensi untuk membahas proposisi tentang hal-hal persamaan budaya atau hal yang dianggap sama dalam retribusi ekonomi, yaitu bahwa makin tinggi homogenitas budaya—dalam

populasi wilayah yang ditentukan, makin baik prospek dalam hal solidaritas ekonomi.

Ada dua keprihatinan berbeda dalam kondisi ini. Keprihatinan pertama adalah bahwa keberadaan perbedaan ras dan etnis mengurangi kepercayaan dan solidaritas sosial yang pada gilirannya merusak dukungan publik untuk kebijakan yang melibatkan redistribusi ekonomi. Sebagai contoh, Putnam (1981) berpendapat bahwa penurunan kepercayaan sosial dan partisipasi sipil di AS sangat berkorelasi dengan keragaman ras dan etnis. Keadaan ini telah menunjukkan bahwa makin besar heterogenitas ras dan etnis di suatu negara, program kesejahteraan tingkat negara akan lebih ketat. Analisis lintas nasional menunjukkan bahwa perbedaan dalam keragaman ras menjelaskan bagian penting dari alasan mengapa AS belum mengembangkan negara kesejahteraan gaya Eropa. Kekhawatiran kedua adalah bahwa kebijakan multikulturalisme itu sendiri merongrong kesejahteraan negara dengan meningkatkan arti penting perbedaan ras dan etnis di antara kelompok-kelompok sekaligus merusak rasa identitas nasional bersama yang dipandang perlu untuk kesejahteraan negara yang kuat (Kymlicka, 1996).

Sebagai tanggapan, teoretikus multikulturalisme telah menyerukan dan berkolaborasi pada penelitian yang lebih empiris dari pertukaran yang diklaim tersebut. Sehubungan dengan keprihatinan pertama tentang ketegangan antara keragaman dan redistribusi, Kymlicka mempertanyakan generalisasi bukti empiris yang sebagian besar diambil dari penelitian di Afrika. Mereka menyatakan bahwa kelemahan lembaga negara berarti tidak ada tradisi yang dapat digunakan, tidak ada kapasitas kelembagaan untuk menangani keberagaman, dan di AS, ketimpangan rasial telah dibentuk oleh perbudakan dan pemisahan berabad-abad. Ketika banyak kelompok minoritas adalah pendatang baru dan merupakan lembaga-lembaga negara kuat, dampak peningkatan keragaman mungkin sangat berbeda (Kymlicka, 1996). Terdapat pandangan teoretikus lain yang menentang tesis model sosial Putnam, dengan alasan bahwa partisipasi dalam masyarakat sipil telah berubah, tidak menurun, sebagian besar merupakan dampak akibat

dari mobilisasi di antara minoritas budaya, perempuan yang mencari inklusi, dan kesetaraan yang lebih besar. Selain itu juga bahwa bukan keanekaragaman itu sendiri yang mengarah pada perubahan dalam kepercayaan dan keterlibatan sipil, tetapi politik keragaman, yaitu cara berbagai kelompok menanggapi dan menantang norma-norma yang mengatur masyarakat mereka. Masalah utama bukanlah mengurangi keragaman, tetapi untuk menentukan prinsip dan prosedur perbedaan yang dinegosiasikan ulang atas nama keadilan.

Adapun keprihatinan kedua tentang pertukaran antara pengakuan dan redistribusi memberikan bukti yang mendasar terhadap kritik redistribusi awal, berupa spekulatif dan dugaan. Penelitian lintas-nasional baru-baru ini menunjukkan bahwa tidak ada bukti kecenderungan sistematis terkait kebijakan multikulturalisme untuk melemahkan kesejahteraan negara. Hasil studi perbandingan tentang integrasi imigran di Kanada dan AS menawarkan dukungan untuk pandangan bahwa tidak hanya tidak ada pertukaran antara multikulturalisme dan kesejahteraan negara, tetapi kebijakan multikulturalisme sebenarnya dapat meningkatkan perhatian dan sumber daya yang ditujukan sebagai kebijakan redistributif. Studi ini juga menemukan bahwa kebijakan multikulturalisme Kanada yang memberikan beragam layanan kepada imigran dalam bahasa asli mereka dan mendorong mereka untuk melestarikan tradisi budaya mereka bahkan ketika mereka menjadi warga negara Kanada adalah alasan utama mengapa tingkat naturalisasi di antara penduduk tetap di Kanada terjadi dua kali lipat dari penduduk tetap di AS.

Multikulturalis setuju bahwa diperlukan lebih banyak penelitian empiris, tetapi mereka tetap berpendapat bahwa redistribusi dan pengakuan bukan salah satu dari atau proposisi. Keduanya adalah dimensi penting dalam mengejar kesetaraan untuk kelompok minoritas. Dalam praktiknya, redistribusi dan pengakuan—menanggapi kerugian material dan identitas serta status yang terpinggirkan—dituntut untuk mencapai kesetaraan yang lebih besar di seluruh garis ras, etnis, kebangsaan, agama, seksualitas, dan kelas; paling tidak, karena banyak orang berdiri di persimpangan kategori-kategori

berbeda ini dan menderita beragam bentuk marginalisasi. Politik pengakuan penting tidak hanya karena berpengaruh terhadap status sosial ekonomi dan partisipasi politik, tetapi juga demi inklusi penuh anggota kelompok yang terpinggirkan sebagai warga negara yang sederajat.

4. Idealisme Kesetaraan Universalis

Keberatan keempat terkait dengan pemahaman multikulturalis liberal tentang apa yang dibutuhkan dalam kesetaraan. Para pendukung cita-cita universal tentang kesetaraan berbeda dengan cita-cita perbedaan kelompok yang dibela oleh Kymlicka. Dia berpendapat bahwa minoritas agama dan budaya harus bertanggung jawab untuk menanggung konsekuensi dari keyakinan dan praktik mereka sendiri, seperti anggota budaya dominan juga bertanggung jawab untuk menanggung konsekuensi dari keyakinan mereka. Ia memang berpikir bahwa akomodasi khusus adalah milik orang-orang difabel, tetapi ia percaya afiliasi agama dan budaya berbeda dari cacat fisik, terutama tidak membatasi orang seperti cacat fisik. Cacat fisik mendukung klaim *prima facie* yang kuat untuk kompensasi karena membatasi peluang seseorang untuk terlibat dalam kegiatan yang dapat dilakukan oleh orang lain.

Namun, sebaliknya, agama dan budaya dapat membentuk kesediaan seseorang untuk meraih peluang, tetapi mereka tidak memengaruhi apakah seseorang memiliki kesempatan. Keadilan egaliter hanya berkaitan dengan memastikan kisaran yang wajar dari peluang yang setara, bukan dengan memastikan akses yang sama ke setiap pilihan atau hasil tertentu. Ketika datang ke afiliasi budaya dan agama, mereka bukan membatasi rentang peluang yang dinikmati seseorang, melainkan pilihan yang dapat dibuat dalam paket peluang yang tersedia untuk semua.

Sebagai balasan, orang mungkin setuju bahwa peluang itu “tidak objektif” atau tidak memungkinkan secara fisis seperti yang disarankan para penentangannya. Akan tetapi, kesempatan untuk melakukan sesuatu tidak hanya terkait dengan beban fisik; itu juga kemungkinan

menimbulkan biaya berlebihan atau risiko biaya berlebihan. Hukum negara dan komitmen budaya dapat bertentangan dengan cara sedemikian rupa sehingga risiko biaya bagi budaya minoritas untuk memanfaatkan peluang tersebut juga tinggi.

Penganut multikulturalis liberal berpendapat bahwa banyak kasus hukum atau kebijakan berbeda yang berdampak pada praktik keagamaan atau budaya sebagai bentuk ketidakadilan. Misalnya, Kymlicka menunjuk ke kasus yang telah dibahas sebelumnya, kasus-kasus agama, serta klaim untuk hak-hak bahasa. Hak-hak yang dibedakan antarkelompok diperlukan sehubungan dengan dampak yang berbeda dari tindakan negara. Argumennya adalah karena negara tidak dapat mencapai penghancuran budaya sepenuhnya atau bersikap netral terhadap budaya sehingga negara harus menebusnya dengan warga negara yang menganut kepercayaan agama minoritas dan penutur asli bahasa lain. Karena pelepasan budaya secara lengkap dari negara tidak memungkinkan, salah satu cara untuk memastikan kondisi latar belakang yang adil adalah dengan memberikan bentuk bantuan atau pengakuan yang sebanding dengan masing-masing bahasa dan agama warga negara. Dengan demikian, tidak melakukan apa-apa berarti mengizinkan ketidakadilan.

5. Kritik Pascakolonial

Beberapa ahli teori pascakolonial sangat kritis terhadap multikulturalisme dan pengakuan politik kontemporer untuk memperkuat, alih-alih mentransformasikan, struktur dominasi kolonial dalam hubungan antara negara-negara pemukim dan masyarakat adat. Berfokus pada teori Taylor tentang politik pengakuan, para kritikus ini berpendapat bahwa alih-alih mengantar era koeksistensi damai didasarkan pada gagasan Hegel tentang *timbang balik*, politik pengakuan dalam bentuk kontemporer berjanji untuk mereproduksi konfigurasi kekuasaan kolonial yang sesungguhnya. Sementara itu, tuntutan masyarakat adat untuk pengakuan secara historis berusaha untuk melampauinya (Taylor, 1994, 438–439). Berikut ini ada beberapa elemen untuk kritik yang diajukan Taylor. Pertama, ia berpendapat bahwa politik

pengakuan, melalui fokusnya pada skema redistribusi negara reformis seperti pemberian hak-hak budaya dan konsesi kepada masyarakat asli lebih menegaskan daripada menantang ekonomi politik kolonialisme. Dalam hal ini, politik pengakuan mengungkapkan diri sebagai varian dari liberalisme yang “gagal” menghadapi aspek struktural atau ekonomi kolonialisme pada akar generatifnya.

Kedua, politik pengakuan kontemporer terhadap masyarakat adat bertumpu pada asumsi sosiologis yang cacat. Kedua pihak yang terlibat dalam perjuangan untuk pengakuan saling bergantung satu sama lain daripada pengakuan satu sama lain atas kebebasan dan harga diri mereka. Namun, tidak ada saling ketergantungan seperti itu yang ada dalam hubungan aktual antara negara-bangsa dan masyarakat adat, “Tuan—yaitu negara kolonial dan masyarakat negara—tidak memerlukan pengakuan dari komunitas yang sebelumnya sehingga perlu menentukan sendiri tempat wilayah, ekonomi, dan infrastruktur sosial dibentuk.”

Ketiga, bahwa emansipasi sejati bagi yang terjajah tidak dapat terjadi tanpa perjuangan dan konflik yang “berfungsi sebagai kekuatan penengah ketika orang yang terjajah datang untuk melepaskan identitas kolonial mereka”. Ia menggunakan Frantz Fanon untuk menyatakan bahwa jalan menuju penentuan nasib sendiri bagi orang yang tertindas terletak pada penegasan diri. Daripada bergantung pada penindas mereka untuk kebebasan dan harga diri mereka, subjek terjajah harus memulai proses dekolonisasi dengan mengakui diri mereka sebagai kontributor yang bebas, bermartabat, dan berbeda bagi kemanusiaan. Hal ini berarti bahwa masyarakat adat harus secara kolektif mengarahkan kembali perjuangan untuk menjauh dari politik yang berupaya untuk mencapai bentuk pengakuan negara pemukim yang damai bagi negara-negara adat menuju politik pengakuan yang bangkit kembali berdasarkan pada aktualisasi diri, aksi langsung, dan kebangkitan budaya sebagai praktik-praktik yang memperhatikan komposisi subjektif dan struktural dari kekuasaan penjajah-kolonial.

Taylor, Kymlicka, Honneth, dan pendukung lain dari politik pengakuan kontemporer setuju bahwa penegasan diri oleh kelompok-

kelompok yang tertindas sangat penting untuk penentuan nasib sendiri dan kebebasan masyarakat asli. Akan tetapi, penegasan diri seperti itu tidak perlu dilihat sebagai hal yang saling terpisah dari upaya negara untuk memperluas akomodasi kelembagaan. Pengakuan negara atas hak pemerintahan sendiri dan bentuk akomodasi lain adalah langkah-langkah penting untuk memperbaiki ketidakadilan historis dan mengubah ketidaksetaraan struktural antara negara dan masyarakat adat. Analisis yang mengalihkan perhatian pada pentingnya mengevaluasi dan menantang dimensi struktural dan psiko-afektif dari dominasi kolonial perlu dilakukan, tetapi masyarakat adat harus “berpaling” dari negara-negara pemukim, dan masyarakat pemukim dapat berperan dalam neoliberal. Mereka juga perlu beralih ke privatisasi ketergantungan dan mengambil risiko untuk memperkuat masyarakat adat pada saat ekonomi dan bentuk-bentuk lain dari dukungan negara untuk kelangsungan hidup masyarakat adat.

6. Kritik Feminis terhadap Multikulturalisme

Serangkaian kritik yang telah memicu perdebatan paling intens tentang multikulturalisme adalah memperluas perlindungan kepada kelompok minoritas mungkin harus dibayar dengan menguatnya penindasan terhadap anggota yang rentan dari kelompok-kelompok tersebut—yang oleh sebagian orang disebut masalah “minoritas internal” atau “minoritas dalam minoritas”. Ahli teori multikultural cenderung berfokus pada ketidaksetaraan antarkelompok dalam memperdebatkan perlindungan khusus untuk kelompok minoritas, tetapi perlindungan berbasis kelompok dapat memperburuk ketidaksetaraan dalam kelompok minoritas. Hal ini disebabkan beberapa cara untuk melindungi kelompok minoritas dari penindasan. Subkelompok menjadi rentan dalam kelompok minoritas termasuk pembangkang agama, minoritas seksual, perempuan, dan anak-anak. Para pemimpin kelompok dapat meningkatkan tingkat konsensus dan solidaritas dalam kelompok mereka untuk menghadirkan *front* persatuan kepada masyarakat luas sekaligus memperkuat akomodasi.

Beberapa norma dan praktik kelompok yang paling menindas berkisar pada masalah gender dan seksualitas, bahkan kritikus feminislah yang pertama kali meminta perhatian pada potensi ketegangan antara multikulturalisme dan feminisme (Song, 2009). Ketegangan-ketegangan ini merupakan dilema sejati jika seseorang menerima dengan baik bahwa hak-hak yang dibedakan untuk kelompok budaya minoritas dapat dibenarkan, seperti yang dilakukan oleh para ahli teori multikultural. Selain itu, kesetaraan gender merupakan nilai penting, seperti ditekankan oleh kaum feminis. Memperluas perlindungan dan akomodasi khusus untuk kelompok-kelompok minoritas yang terlibat dalam praktik patriarki dapat membantu memperkuat ketidaksetaraan gender dalam komunitas-komunitas ini. Contoh-contoh yang telah dianalisis dalam literatur ilmiah termasuk konflik atas pernikahan yang diatur, larangan jilbab, penggunaan “pertahanan budaya” dalam hukum pidana, mengakomodasi hukum agama atau hukum adat dalam sistem hukum dominan, dan hak pemerintahan sendiri untuk masyarakat adat yang memperkuat ketidaksetaraan perempuan.

Keberatan-keberatan feminis ini terutama menyusahkan bagi pembela multikulturalisme liberal egaliter yang ingin mempromosikan tidak hanya kesetaraan kelompok, tetapi juga kesetaraan antarkelompok, termasuk kesetaraan gender. Sebagai tanggapan, Kymlicka (1995, 35–44, 1996, 31) telah menekankan kesamaan antara multikulturalisme dan feminisme. Artinya, kedua hal tersebut bertujuan pada konsepsi keadilan yang lebih inklusif dan keduanya menantang asumsi liberal tradisional bahwa kesetaraan membutuhkan perlakuan yang identik. Untuk mengatasi kekhawatiran tentang akomodasi multikultural yang memperburuk ketidaksetaraan intrakelompok, Kymlicka membedakan dua jenis hak kelompok. Pertama, “perlindungan eksternal” merupakan hak yang diklaim oleh kelompok minoritas terhadap nonanggota untuk mengurangi kerentanan terhadap kekuatan ekonomi dan politik negara sebagai masyarakat yang lebih besar. Kedua, “pembatasan internal” merupakan hak yang diklaim kelompok minoritas terhadap anggota sendiri. Ia berpendapat bahwa teori liberal

tentang hak kelompok minoritas membela perlindungan eksternal sambil menolak pembatasan internal.

Akan tetapi, banyak kritikus feminis telah menekankan untuk memberikan perlindungan eksternal kepada kelompok-kelompok minoritas yang kadang-kadang mungkin harus dibayar dengan pembatasan internal. Mereka mungkin merupakan sisi berbeda dari mata uang yang sama. Sebagai permisalan, untuk menghormati hak pemerintahan sendiri, masyarakat asli mungkin memerlukan izin keanggotaan yang diskriminatif secara seksual yang diberlakukan oleh para pemimpin komunitas tersebut. Apakah multikulturalisme dan feminisme dapat didamaikan dalam teori liberal? Sebagian tergantung pada premis empiris bahwa kelompok-kelompok yang mencari hak-hak yang dibedakan kelompok tidak mendukung norma-norma dan praktik-praktik patriarki. Jika mereka melakukannya, para multikulturalis liberal pada prinsipnya harus berdebat menentang perpanjangan hak kelompok atau memperpanjangnya dengan kualifikasi tertentu, seperti mengondisikan perluasan hak pemerintahan sendiri atas penduduk asli pada penerimaan tagihan hak konstitusional.

Telah ada gelombang tanggapan feminis terhadap masalah minoritas internal yang rentan bersimpati pada multikulturalisme dan feminisme (Kymlicka, 1995; Song, 2009). Beberapa di antaranya telah menekankan pentingnya beralih dari gagasan esensialis tentang budaya dan pandangan reduktif dari anggota kelompok minoritas sebagai tidak mampu menjadi agen yang bermakna. Yang lainnya berusaha untuk beralih dari penekanan pada hak dalam multikulturalisme liberal ke pendekatan yang lebih demokratis. Para ahli teori liberal cenderung memulai dari pertanyaan tentang apa dan bagaimana praktik budaya minoritas harus ditoleransi atau diakomodasikan sesuai dengan prinsip-prinsip liberal. Di lain pihak, para ahli teori demokrasi mengedepankan peran musyawarah demokratis dan menanyakan cara pihak-pihak yang terkena dampak memahami praktik yang diperebutkan. Dengan menarik suara pihak-pihak yang terkena dampak dan memberikan suara khusus pada suara perempuan di pusat konflik budaya gender, musyawarah dapat mengklarifikasi

kepentingan yang dipertaruhkan dan meningkatkan legitimasi tanggapan terhadap konflik budaya (Song, 2009). Musyawarah juga memberikan peluang bagi anggota kelompok minoritas untuk mengungkap contoh kemunafikan lintas budaya dan untuk mempertimbangkan apa dan bagaimana norma dan institusi masyarakat yang lebih besar, yang berjuang sendiri untuk kesetaraan gender tidak lengkap dan berkelanjutan, dapat memperkuat daripada menantang praktik seksisme dalam kelompok minoritas. Ada kontestasi mengenai subordinasi, cara terbaik untuk mengatasi dan mengintervensi kelompok budaya minoritas tanpa partisipasi perempuan minoritas sendiri sehingga gagal untuk menghormati kebebasan mereka dan tidak mungkin untuk melayani kepentingan mereka.

BAB XIX

TEORI PASCAKOLONIAL

Salah satu varian dari teori kritis adalah perspektif pascakolonialisme yang menekankan pada kritik positivisme. Kritik ini berfokus pada penelitian objektif (bebas nilai) terhadap fenomena sosial yang sulit tercapai dan fenomena sosial itu tidak bisa diteliti melalui pendekatan saintifik. Perspektif ini menginspirasi dan berguna untuk membongkar motif, ideologi, dan tujuan dari sebuah gerakan perlawanan terhadap hegemoni kolonialisme yang dianggap menindas. Teori pascakolonial berkaitan dengan efek kolonisasi terhadap budaya dan masyarakat, termasuk bagaimana respons masyarakat tersebut. Studi tentang kontrol kekuasaan representasi dalam masyarakat terjajah dimulai pada 1950-an dengan karya Frantz Fanon dan mencapai klimaks pada akhir 1970-an dengan Orientalisme Edward Said. Studi ini mengarah pada pengembangan teori wacana kolonialis dalam karya para kritikus, seperti Gayatri Chakravorty Spivak dan Homi Bhabha. Istilah “pascakolonial” *per se* kali pertama digunakan dalam studi sastra oleh *The Empire Writes Back* pada tahun 1989 untuk merujuk pada interaksi budaya dalam masyarakat kolonial. Teori pascakolonial mengiringi kemunculan teori globalisasi pada 1990-an yang menggunakan bahasa teori pascakolonial dalam studi globalisasi budaya pada khususnya.

Secara epistemologi, pascakolonial diartikan sebagai metode wacana (*discourse*) intelektual yang mempelajari, menjelaskan, serta menilai warisan budaya kolonialisme dan imperialisme. Metode ini juga berfokus pada dampak kemanusiaan dari penjajahan suatu negara dan permukiman pendatang yang bertujuan memanfaatkan penduduk pribumi dan tanahnya. Pascakolonial merupakan turunan dari aliran pemikiran pascastrukturalisme dan pascamodernisme untuk menganalisis politik pengetahuan (penciptaan, pengendalian, dan penyebaran) dengan mempelajari hubungan fungsional kekuasaan dan politik internasional yang memungkinkan kolonialisme dan neokolonialisme bertahan—persoalan gambaran penjajah dan terjajah dalam konteks sosial, politik, ekonomi, budaya, ideologi, identitas, dan konteks lain. Sebagai genre dari sejarah kontemporer, pascakolonialisme mempertanyakan dan menemukan kembali mode-mode persepsi budaya—cara memandang dan dipandang. Dalam antropologi, sosiologi, dan politik internasional, pendekatan pascakolonialisme mempelajari hubungan manusia di negara-negara kolonial dan masyarakat *subaltern* yang dieksploitasi oleh pemerintahan kolonial. Dalam pemikiran teori kritis dan pascamodernisme, teori pascakolonialisme memaparkan, menjelaskan, serta menggambarkan ideologi dan praksis neokolonialisme dengan mengambil contoh dari ilmu-ilmu humaniora—sejarah, ilmu politik, filsafat, teori Marxis, sosiologi, antropologi, dan geografi manusia; perfilman, agama, dan teologi; feminisme, ilmu bahasa, dan sastra pascakolonial—dengan genre antipenjajahan yang memaparkan kisah-kisah penaklukan orang-orang *subaltern* pada masa kolonial.

Dalam pandangan umum, pascakolonialisme didefinisikan sebagai teori yang lahir sesudah kebanyakan negara-negara terjajah memperoleh kemerdekaannya ketika negara-negara terjajah ini tersadar atas kondisi mereka yang selama ini diperlakukan tidak adil dan tidak seimbang dengan para penjajah. Kemerdekaan negara-negara jajahan Barat ini kemudian membangkitkan wacana baru tentang kemandirian untuk bertindak sebagai sebuah negara yang merdeka, yakni negara yang bukan hanya secara fisik merdeka (berdaulat,

bermasyarakat, dan mendapat pengakuan), tetapi juga terbebas dari pemikiran-pemikiran positivisme yang selama ini dipengaruhi oleh wacana-wacana Barat (*grand narrative*). Oleh karena itu, teori pascakolonialisme berkaitan dengan pemikiran pascastrukturalis dan pascamodernisme dalam kadar tertentu yang dikemukakan oleh Foucault dan Derrida.

Dalam pemikiran pascastrukturalis Foucauldian disebutkan bahwa pengetahuan yang ada di dunia ini sengaja dikonstruksi dan dibenarkan oleh *grand* narasi Barat yang bertujuan untuk mengakses kekuasaan melalui wacana ilmu pengetahuan. Derrida dalam pemikirannya juga melihat bahwa di dunia ini terdapat dua sistem biner yang saling berposisi satu sama lain serta hanya akan ada apabila oposan dan oposisi saling dipertemukan. Hal ini pada akhirnya membentuk sebuah struktur kebenaran tertentu—oposon dibuat lebih benar dibandingkan oposisinya yang sebenarnya dikonstruksi oleh sebuah pemikiran. Ada ketidakalamiah dalam penentuan status kebenaran oposisi biner tersebut. *Grand narrative* dan oposisi biner ini membuat kemunculan wacana Barat-Timur yang secara positif mendiskreditkan masyarakat Timur, bahkan istilah “*the others*” (sebagai konstruksi Barat atas Timur) mampu menciptakan gambaran yang tidak objektif dalam hal politik, sosiologi, militer, ideologi, dan sains yang sebenarnya imajiner (Fanon, 1967b; Said, 1994, 1–3; 1978/2010; Varadarajan, 2010).

Wacana tentang oposisi biner yang tidak setara ini menjadi landasan berpikir dari teori pascakolonialisme, sementara penekanan struktural yang diambil adalah antara negara kolonialis dan negara jajahannya. Pascakolonialisme melihat bahwa negara yang merdeka selama ini sebenarnya belum merdeka secara pikiran dan budaya karena hegemoni atas ilmu pengetahuan yang masih belum bisa dihilangkan dari pemikiran negara-negara yang baru merdeka ini. Pemikiran Barat sejatinya masih memengaruhi perilaku negara dan berbagai hal lain yang membuat Timur (the Orient) atau negara baru merdeka tetap berada pada posisi inferior, bahkan ketergantungan karena pemikiran-pemikiran Barat yang membuatnya tetap

terkolonisasi secara ide. Pascakolonialisme menawarkan ide untuk menyadarkan negara-negara berkembang akan kemerdekaan diri untuk berpikir dan bertindak berdasarkan lingkungan dan kebudayaan natural karena selama ini tidak bisa mereka ekspresikan sebagai akibat dari hegemoni pemikiran Barat (Said, 1978, 1994; Fanon, 1967b). Secara singkat, teori pascakolonialisme muncul sebagai kritik terhadap kolonial yang membagi manusia atau bangsa menjadi bangsa yang menjajah, the Occident, sebagai superior dan yang dijajah, the Orient, sebagai inferior. Selain itu juga, pada masa kolonialisme terdapat istilah the Man dan the Native atau the Nature (Fanon, 1967b; Muppidi, 2010). The Man merujuk pada golongan Eropa yang berasal dari ras Kaukasoid. Mereka percaya bahwa mereka diciptakan dengan begitu unik sekaligus gambaran terbaik dari manusia yang diberkati dengan berbagai talenta dan kekuasaan. Oleh karena itu, mereka memiliki hak khusus untuk melakukan ekspansi dan kolonisasi terhadap bangsa lain yang mereka anggap sebagai *the Native* atau *the Nature*. *The Native/Nature* merupakan bangsa lain yang bukan merupakan ras Kaukasoid, yaitu negara-negara terbelakang dan terjajah.

Dari hal tersebut, dapat dipahami bahwa pascakolonialisme merupakan sebuah pemahaman tentang bagaimana identitas terbentuk dari sejarah masa lalu yang berkaitan dengan bagaimana kolonial memengaruhi identitas wilayah jajahannya (Fanon, 1967b; Said, 1978, 1983, 1994; Muppidi, 2010). Dengan demikian, pascakolonialisme lebih fokus pada pembentukan identitas budaya, ras, dan gender yang merupakan kelanjutan dari kepentingan kolonial (hubungan antara penjajah dan jajahan). Karakter utama pascakolonialisme adalah bentuk-bentuk hubungan *power* dan *knowledge* serta identitas. Bentuk perlawanan pertama, dalam aspek *power* dan *knowledge*, bangsa Barat yang memiliki aset *power* dan *knowledge* yang lebih mapan membuat mereka cenderung melakukan invasi dan ekspansi ke negara-negara yang dianggap tidak memiliki keunggulan setara dengan *power* dan *knowledge* tersebut. Bentuk kedua, berkaitan dengan identitas, pendekatan pascakolonialisme berpusat pada kategorisasi yang bersifat paradoks, seperti Barat dan Timur, Utara dan Selatan,

Hitam dan Putih, serta Penjajah (*colonizer*) dan Terjajah (*colonized*). Pilar terakhir adalah berkaitan dengan perlawanan (*resistance*), yakni adanya perlawanan sebagai bentuk untuk memperjuangkan kesetaraan dari pihak terjajah. Secara lebih terperinci, pemikiran-pemikiran pascakolonial, yakni Edward Said, Frans Fanon, Homi Bhabha, dan Gayatri Cakravorthy Spivak, dibahas pada bagian akhir buku ini.

A. Pascakolonial Edward Said

Edward Said merupakan profesor bahasa Inggris dan sastra komparatif di Columbia University, kritikus sastra untuk *The Nation*. Ia dikenal luas (oleh pendukung maupun kritikus) sebagai salah seorang tokoh pendiri teori pascakolonial dalam akademi Amerika sebagai pendukung terbuka atas kasus Palestina di ranah Barat, dan salah satu intelektual publik paling terkenal dari abad kedua puluh (Varadarajan, 2009, 382). Said menulis lebih dari dua puluh buku dan 125 artikel yang menginspirasi banyak orang. Pengaruhnya—selama maupun setelah masa hidupnya—pada keilmuan berbagai bidang mulai dari studi budaya dan literatur Inggris hingga antropologi dan geografi telah menjadi subjek ilmiahnya yang cermat. Beberapa karyanya yang terkenal, yakni *Orientalism* (1981); *Culture and Imperialism* (1993); *The World, the Text and the Critic* (1983); dan *Representation of the Intellectual* (1994).

Salah satu konsep terpenting yang diuraikan dalam hampir semua tulisannya adalah *wordliness* atau keduniawian (Said, 1983). Ia berargumen bahwa teks dan penulis tidak berada dalam kekosongan. Memperlakukan teks sekadar sebagai objek tidak berdaya, sastra sebagai sesuatu yang terpisah dari dunia tempat yang diciptakannya, atau penulis yang hanya sebagai penulis buku tertentu, berarti melewatkan fakta penting bahwa produksi teks oleh penulis, yakni sebuah produksi budaya, merupakan tindakan politik yang tertanam dalam hubungan kekuasaan dalam masyarakat tertentu. Dalam memahami hubungan ini, orang perlu memahami akarnya—yakni konteks sosio-politik-budaya yang produktif dari sang penulis sekaligus ide-ide yang menghasilkan teks (Varadarajan, 2009, 382). Mengambil satu contoh

dari Said, dalam upaya memahami perhatian intelektual dan politik tertentu yang menghidupkan keilmuannya, penting bagi kita untuk menemukannya dalam “dunia khusus” tempatnya muncul.

Edward Said memulai dengan menunjukkan bahwa Orient (Dunia Timur) menempati posisi sangat khusus dalam pengalaman Eropa dan hal itu terjadi tidak hanya karena kedekatan geografisnya.

“Orient tidak hanya bersebelahan dengan Eropa, hal itu juga merupakan tempat koloni Eropa terbesar, terkaya, dan tertua, sumber peradaban dan bangsa Eropa, kontestan budayanya, dan salah satu *image* terdalam dan paling sering berulang tentang *the others* bagi Eropa. Selain itu, Orient telah membantu mendefinisikan Eropa (atau Barat) sebagai citra, ide, kepribadian, dan pengalaman yang kontras. Meski demikian, tidak satupun dari Orient ‘nyata’ sehingga ini hanyalah imajinatif. Orient merupakan bagian integral dari peradaban dan budaya material Eropa.” (Said, 1995, 1–2)

Said mengakui bahwa orientalisme sangat luas penyebarannya dalam wacana akademik dan populer. Ia menjabarkan pemikiran tiga cara utama istilah itu biasanya dimengerti dan digunakan. Pertama, sebagai petunjuk akademik yang merujuk pada orang yang “mengajar tentang, menulis tentang, atau melakukan penelitian tentang Orient”. Kedua, sebagai “gaya pemikiran yang didasarkan pada pembedaan ontologis dan epistemologis yang dibuat antara the Orient (Timur) dan the Occident (Barat)”. Ketiga, setidaknya lahir sejak abad ke delapan belas sebagai “lembaga korporat untuk menangani The Orient”.

Said menegaskan bahwa ia menggunakan “orientalisme” sebagai cara singkat untuk merujuk ketiga cara yang semuanya saling terkait, sementara poin terakhir yang merupakan inti dari argumennya. Oleh sebab itu, dua cara pertama lebih berhubungan dengan produksi tekstual terhadap Orient, sementara yang terakhir lebih berfokus pada cara produksi yang memungkinkan dan membenarkan dominasi Orient oleh Barat. Dalam konteks ini, orientalisme paling tepat dipahami untuk membungkus analisis hubungan antara *power* dan

knowledge; segala cara yang berurusan dengan Orient, yaitu dengan cara membuat pernyataan terkait *itu*, mengotorisasikan pandangan *itu*, menggambarkan hal *itu*, mengajarkan hal *itu*, menyelesaikan *itu*, dan menguasai *itu*. Pada intinya, *itu* (Orient sebagai subjek) merupakan gaya Barat dalam mendominasi, merestrukturisasi, dan merebut otoritas atas Orient (Said dalam Varadarajan, 2010, 386).

Dengan pembedaan ini, tampak jelas bahwa Said dan pemikir pascakolonial lain sangat terpengaruh oleh karya Michel Foucault. Orientalisme, sebagaimana dijelaskan Said, bukan pandangan dunia yang terbatas pada negara spesifik atau sekelompok ahli dalam suatu disiplin pada saat tertentu. Namun, sebaliknya, Orientalisme merupakan “jenis wacana” tertentu yang memungkinkan tidak sekadar pengelolaan Orient oleh berbagai generasi orang Eropa, tetapi juga membawanya untuk diproduksi sebagai jenis objek tertentu dalam masa pasca-Pencerahan (Said, 1978/2010). Sistem yang kompleks atas aturan yang terkandung dalam wacana ini menetapkan batas-batas dari apa yang dapat dikatakan atau dianggap “Orient” serta apa yang bisa dan tidak bisa diharapkan dari penduduknya yang dalam hal ini, “Orient” bukan (bahkan tidak pernah menjadi) subjek bebas dari pemikiran dan tindakan (Said, 1994, 3). Kekuatan dari wacana ini tidak hanya terletak pada kedatangannya untuk mengetahui entitas geografis yang sudah ada sebelumnya (meski memang memiliki lokasi geografis pasti, khususnya Prancis dan Inggris), tetapi sebenarnya merupakan “Orient” imajinatif. Produk dari “geografi imajinatif” (menurut Said) tidak hanya pada dasar yang berbeda dari the Occident, tetapi harus dialami dan ditangani oleh the Occident dalam cara yang sangat spesifik.

Pendek kata, Said dalam bukunya, *Orientalisme*, menitikberatkan pada perbedaan bangsa Barat (West) dan Timur (East). Ketika Barat memiliki kendali terhadap Timur, Barat berhak menjajah bangsa Timur. Said menolak pemikiran struktural (oposisi biner) yang di-ciptakan oleh Barat, yaitu model berpikir yang menempatkan kedudukan Barat sebagai rasional, berbudi, matang, dan normal sehingga menganggap diri memiliki posisi unggul dibanding dengan

Timur yang tidak rasional, bertabiat buruk, kekanak-kanakan, dan berbeda. Pandangan kaum kolonialis Barat (khususnya kaum the Occident) merendahkan pandangan Timur (masyarakat jajahan) sebagai konstruksi sosial-budaya yang tidak terlepas dari kepentingan dan kekuasaan mereka. Oleh karena itu, pandangan dan teori-teori yang dihasilkan tidaklah netral dan objektif sebagaimana mereka duga. Said menggunakan pemikiran Foucault dan Teori Kritis sebagai dasar untuk teori pascakolonialnya. Said mengatakan bahwa konstruksi Barat (kolonial) terhadap budaya, identitas masyarakat, dan identitas budaya Timur tidak terlepas dari kepentingan, ideologi, dan etnosentrisme Barat. Dengan demikian, fokus kajian pascakolonial tidak lain adalah masalah ketidakadilan dalam bidang sosial, budaya, dan ilmu pengetahuan yang diakibatkan oleh hegemoni, kolonialisme, dan narsisme, termasuk kekerasan epistemologi Barat yang sudah berkembang sejak awal abad modern. Oleh karena itu, wacana pascakolonial disebut juga wacana yang berada “*di luar Orientalisme*” karena berupaya untuk mengubah “konstruksi” realitas kontemporer model berpikir Barat modern. Jika teori kolonial menggunakan paradigma positivisme sebagai dasar epistemologinya, teori pascakolonial menggunakan teori kritis dan pascamodernisme terutama melalui pascastrukturalisme sebagai dasarnya.

Berikut merupakan tiga tujuan utama kajian pascakolonialisme:

- 1) mengangkat kembali sejarah ilmu, teknologi, dan pengobatan Barat, seperti ilmu pengetahuan baik dalam perspektif Islam, India, Cina maupun pengetahuan, pribumi serta pengetahuan dari budaya lain melalui kajian empiris dan historis;
- 2) mengembangkan wacana kontemporer tentang sifat, gaya dan lingkup ilmu pengetahuan, serta teknologi dan pengobatan non-Barat; dan
- 3) mengembangkan kebijakan ilmu pengetahuan yang mengakui dan menghargai praktik-praktik ilmiah, teknologi dan pengobatan Timur.

Dari penjabaran tersebut, dapat disimpulkan bahwa teori pasca-kolonialisme bukan hanya teori semata, tetapi juga sebagai kesadaran sebagai sebuah bangsa dalam mengatasi berbagai permasalahan, terutama bangsa-bangsa di negara dunia ketiga dalam memerangi imperialisme, kolonialisme, orientalisme, dan berbagai bentuk hegemoni lain yang dibentuk oleh negara-negara penjajah.

B. Pascakolonial Franz Fanon

“Berbicara berarti berada dalam posisi untuk menggunakan bentuk kalimat tertentu dan untuk memahami morfologi dari bahasa ini atau itu”. Akan tetapi, di atas segalanya, hal itu berarti menerima suatu budaya untuk mendukung pada suatu peradaban.” (Fanon dalam Muppidi, 2010, 200)

Franz Fanon lahir pada 25 Juli 1925, tumbuh di Fort-de-France, Martinique. Awalnya, ia terdorong untuk menolak jati diri sebagai orang Martinique-Afrika dan lebih suka menerima warisan kolonial Prancis. Di sekolah, ia di bawah pengaruh Aimé Césaire dan ide tentang La Négritude. Hal ini membuat ia bangkit dan menemukan kembali warisan anti-kolonial dan darah Afrika yang harus diterimanya. Pada perang dunia kedua, ia bertugas untuk tentara Prancis di Aljazair. Dengan mata dan perasaan sendiri, Fanon menyaksikan kekuatan merusak dari rasisme dan kolonialisme Prancis. Ia lalu membawa pulang batas-batas universalisme Prancis. Setelah mendapat gelar dokter psikiatri, ia bertugas di rumah sakit jiwa di Blida, Aljazair, yang kala itu di bawah kekuasaan Prancis. Simpati Fanon bergeser cepat kepada mereka yang melawan penjajahan brutal Prancis. Ia membela gerakan antikolonial Front de Libération Nationale (FLN) dalam berbagai kapasitas—sampai ia didiagnosis menderita leukimia. Sebelumnya, ia enggan ke Amerika Serikat untuk pengobatan, tetapi, Fanon akhirnya meninggal di Washington DC pada Desember 1961.

Dalam *The Wretched of the Earth* (1963), sebagai psikiater dan filsuf, Franz Fanon dalam analisis medis menggambarkan bahwa sifat kolonialisme pada dasarnya destruktif. Efek sosialnya—berkenaan

dengan identitas penjajah kolonial—berbahaya bagi kesehatan mental penduduk asli yang ditaklukkan menjadi koloni. Fanon menulis esensi ideologi kolonialisme sebagai penolakan sistematis terhadap “semua atribut kemanusiaan” dari orang-orang yang dijajah atau bentuk *dehumanisasi* yang dapat dicapai dengan kekerasan fisik dan mental. Oleh karena itu, sang penjajah bermaksud menanamkan mentalitas budak kepada penduduk asli. Bagi Fanon, penduduk asli harus dengan keras menentang penaklukan kolonial. Fanon menggambarkan perlawanan keras terhadap kolonialisme sebagai praktik mental yang bersifat katarsis, yaitu membersihkan perbudakan kolonial dari jiwa asli dan mengembalikan harga diri kepada yang ditaklukkan. Dengan demikian, Fanon secara aktif mendukung dan berpartisipasi dalam Revolusi Aljazair (1954–1962) untuk kemerdekaannya dari Prancis sebagai anggota dan perwakilan dari Front de Libération Nationale.

Bersamaan dengan kemunculan teks-teks pascakolonialisme pada tahun 1960-an, terbit buku karya Frantz Fanon yang merupakan tokoh antikolonial radikal terhadap Aljazair saat dijajah Prancis. Buku tersebut berjudul *The Wretched of the Earth* (1967b). Kata kunci utama Fanon terhadap pemikiran global pascakolonial adalah pada kata “penentangan, penolakan, dan keberanian untuk berkata tidak” (Fanon, 1967b, Muppidi, 2010, 200). Fanon menolak kolonialisme dan menginspirasi kelahiran gerakan antikolonialisme. Penolakannya ini datang dari beberapa bentuk. Fanon tidak hanya menamai kekerasan sistematis Barat ini sebagai kolonisasi, tetapi ia juga menolak—atas nama kemanusiaan yang sangat beragam—menjadi subjek yang terfragmentasi dari kekerasan cengkeraman kolonial. Kekuatan etis dari penolakan untuk menerima atau menderita dari kekerasan penjajahan dengan cara diam adalah hal terpenting di sini. Menurut Fanon keberanian untuk mengatakan tidak pada kekerasan yang sebenarnya menjadi momen sangat memanusiaikan bagi pihak yang terjajah—dan di situlah fokus kita seharusnya (Muppidi, 2010, 200). Momen penolakan itu tidak bisa tidak dialami oleh *status quo* kolonial sebagai *kekerasan* terhadap tatanan yang ada, sebagai

tamparan di wajah dominasi berkelanjutan, dan sebagai penolakan untuk menerima hal-hal sebagaimana adanya.

Suara Fanon membangkitkan dan menusuk ke jantung persoalan kebangkitan kolonialisme yang selama puluhan tahun terbungkam. Dipahami Fanon dengan baik bahwa sifat kekerasan kolonial dan mutilasi yang beragam berlangsung. Terdapat banyak berita media massa tentang tentara yang pulang dari wilayah pendudukan Amerika di Irak yang mengalami gangguan mental, bahkan banyak yang sampai bunuh diri merupakan bukti kuat kekerasan. Kasus seperti ini mirip dengan pengalaman yang dialami tentara kolonial Prancis yang Fanon tulis di bukunya dalam bab “*Colonial Violence and Mental Disorder*” (Fanon, 1967b). Ia sangat sadar akan berbagai cara untuk menjadi manusia. Fanon menyebut kolonial Barat sebagai satu-satunya cara yang cacat untuk hidup di dunia ini. Ia juga menolak pemuliaan tidak berujung atas pencapaian rezim kolonial dengan melihat sesuatu yang bisa diabaikan secara nyata.

Menurut Fanon, kolonialisme merupakan penyangkalan terstruktur dan sistematis atas jagat manusia dari berbagai bangsa. Kolonisasi berbeda dengan bentuk-bentuk dominasi lain atas orang di dalamnya. Dalam dominasi lain, mereka yang di bawah dominasi tetap menjadi manusia dan diperlakukan sebagai manusia. Meski demikian, kolonialisme berbeda dalam “negasi sistematis terhadap yang lain”, sebuah “tekad yang hingar bingar untuk menolak setiap atribut kemanusiaan” pada jutaan orang (Muppidi, 2010, 203). Ketika berhadapan dengan cara-cara lain untuk menjadi manusia di dunia, kolonialisme secara sistematis dan teratur memelintir, bahkan menghancurkan makna sosial, kepekaan sosial, dan identitas sosial mereka. Dalam melaksanakan penghancuran keras terhadap kemanusiaan dan secara historis melakukan subjektivitas yang lain bagi bangsa, kolonialisme dimasukkan ke dalam pertanyaan tentang hak mendasar bagi keberadaan jutaan manusia di dunia ini. Dalam menghadapi *power* yang menolak semua kemanusiaan, menolak hak hidup untuk menjadi manusia, pihak yang terjajah berulang kali dipaksa untuk bertanya secara ekstenial, “Siapa aku di dalam kenyataan?”

Saat menghadapi brutalisasi, instrumentasi, dan pemusnahan, pihak yang terjajah menghadapi diri mereka dengan dibayangi oleh pihak lain untuk menanyakan ada apa dengan mereka, kehidupan mereka, dunia mereka, bahkan hal yang memungkinkan klaim status manusia mereka ditolak, hanya masa depan yang dijanjikan. Apa yang salah, terbatas, atau hilang dari diri mereka—jika dibanding dengan kaum kulit putih atau orang Eropa—sehingga mereka dapat diperlakukan sebagai “spesies” lain—suatu spesies yang keberadaannya selalu di bawah derajat manusia—sama sekali (Muppidi, 2010, 211). “Siapa aku” atau “apa kenyataan aku” menjadi pertanyaan dasar tentang kondisi terpaksa dari pihak kolonial atau occident pada jutaan orang di seluruh dunia atau kepada Orient (Said, 1978). Akan tetapi, kolonialisme tidak berhenti hanya dengan memaksa pertanyaan-pertanyaan semacam itu pada jutaan manusia. Kolonialisme juga memaksakan jawaban tertentu, yaitu kau bukan apa-apa selain hanya bagian dari alam—tidak seperti orang Eropa, yaitu sebagai “manusia” sehingga dapat menjadi apa saja. Kemanusiaan dan realitas manusia merupakan apa yang ditemukan, dieksplorasi, dan diwakili oleh Eropa. Jika ingin melepaskan diri dari kondisi alam, dari keadaan terjajah, dan dibebaskan menjadi kondisi manusia—menjadi subjektivitas manusia dan realitas universal—kita hanya dapat melakukannya dengan cara melampaui sifat sejati, jati diri alami, budaya, dan membudidayakan subjektivitas Eropa. Dalam hal ini, penangkapan dan pemanfaatan *reason*—hak prerogatif Yunani-Romawi-Eropa—merupakan apa yang akan difasilitasi oleh pelarian diri dari kondisi kolonial menjadi kondisi manusia. Dalam hal ini, Fanon menguraikan sebagai berikut.

“Dalam monolog narsistiknya, kaum borjuis kolonial—dengan cara akademiknya—telah menanamkan di benak kaum terjajah bahwa nilai-nilai yang penting—yang berarti nilai-nilai Barat—tetap kekal walaupun ada semua kesalahan yang diatributkan pada manusia. Kaum intelektual dari pihak yang terjajah menerima hal yang meyakinkan dari ide-ide ini. Seolah-olah, di bagian belakang pikirannya berdiri seorang pengawas yang

bertugas menjaga landasan Yunani-Romawi. Akan tetapi, dalam perjuangan menuju pembebasan, ketika kaum intelektual dari pihak terjajah bisa kembali bersentuhan dengan umatnya, si pengawas artifisial itu dihancurkan hingga berkeping-keping. Semua nilai Mediterania, kemenangan individual, pencerahan, dan kecantikan berubah menjadi pernak-pernik yang pucat tanpa nyawa. Semua wacana muncul bercampur-aduk dengan kata-kata mati. Nilai-nilai itu, tampaknya memuliakan jiwa, terbukti tak berharga sama sekali karena mereka tidak memiliki kesamaan dengan perjuangan nyata pada orang yang terlibat” (Fanon, 1967b; Muppidi, 2010, 204).

Dunia kolonial, menurut Fanon (Muppidi, 2010, 206) merupakan “dunia yang terkotak-kotak”, sebuah “dunia Manichaeen” yang dihuni oleh “spesies berbeda”. Dalam dunia ini, pihak penjajah-terjajah hidup dan berhadapan satu sama lain dalam cara yang saling eksklusif. Akan tetapi, hidup yang didefinisikan dengan baik hanya mungkin untuk salah satu spesies ini. Hanya salah satu dari mereka, yakni ‘spesies yang berkuasa’, adalah yang esensial dan yang dianggap “manusia”. Sementara itu, spesies “penduduk asli”, “pribumi”, dan “silaian” dipahami sebagai spesies “residu kelebihan” atau “sisa”. Hal yang mengatur hubungan kedua belah pihak itu adalah institusi (misalnya, militer dan polisi) dan bahasa-bahasa “murni kekerasan” (misalnya, popor senapan dan napalm). Cepat atau lambat, pihak yang terjajah memahami pengakaran mereka di dunia yang tidak seimbang ini dan merasakan negasi struktural atas mereka di dalamnya.

Jika dihadapkan pada Gandhi, hal itu merupakan kisah bagaimana ia dilempar keluar dari kereta api di tengah malam di Afrika Selatan dan dipaksa menghabiskan malam menggigil kedinginan dalam ruang tunggu (Gandhi, 1988/2001, 109–131). Jika dihadapkan pada Fanon secara metafora, hal itu adalah ketika ia menggigil pada tengah hari saat melihat tatapan mata seorang anak, “Tubuhku diberikan kembali kepadaku dalam keadaan tergeletak, terdistorsi, dan berkabung di siang hari pada musim dingin yang putih. Negro adalah binatang, Negro adalah buruk, Negro adalah benda, Negro adalah jelek; lihat

seorang Negro kedinginan, Negro menggigil karena dingin. Si anak kecil itu gemetar karena ia takut pada Negro, si Negro menggigil kedinginan bahwa dingin itu masuk hingga ke tulang. Anak laki-laki tampan gemetar karena ia berpikir bahwa Negro itu bergetar dengan kemarahan. Maka, anak laki-laki itu melemparkan diri ke dalam pelukan ibunya, “Mama, Negro itu akan memakan aku” (Fanon, 1967b, 113–114; Gandhi, 1988, 2001).

Aspek traumatis dari cerita tersebut adalah “kesadaran” bahwa batas-batas diri telah ditetapkan dari luar, “*overdetermined from without*”, dan bahwa diri kaum terjajah adalah “korban abadi esensi dari penampilan yang bukan akibat dari ia sendiri” (Fanon, 1967b, 33; Muppidi, 2010, 206). Maka dari itu, ruang kolonial merupakan sebuah ruang tentang dingin dan tentang permusuhan, yaitu sebuah ruang untuk *self* sebagai orang terjajah dibuat kehilangan tempat tinggal, bahkan dipukul hingga jadi bentuk tertentu atau terkungkung sebagai esensi. Tempat ini adalah “peternakan”, “kamp konsentrasi luas”, “rumah dongeng binatang”, “kebun binatang” sehingga sistem *apartheid* hanya memperhitungkan spesies yang berkuasa. Hubungan internasional serupa dengan hubungan zoologis yang pihak *intern*-nya berbicara tentang hubungan antara “*self*” (diri) kolonial Eropa dengan “*the other*” (pihak lain) terjajah yang selalu dalam kurungannya. Seperti ungkapan, Negro adalah orang Eropa yang sakit mental (Fanon, 1967b; Muppidi, 2010, 204).

Apa masalahnya dengan Eropa? Menurut Fanon, kontribusi terbesar Eropa pada dunia sejarah adalah produksi secara sistematis dunia kolonial yang mengakibatkan, antara lain, “perbudakan” (bagi empat per lima umat manusia di dunia, dan eksploitasi tanpa ampun atas mereka. Menyimpang dari “proklamasi nyaring” atas berbagai kebijakan yang relevan secara universal, Eropa sebenarnya telah secara sistematis menolak dan menegasikan kemanusiaan mayoritas global. Dalam konteks ini, Fanon antikolonialitas dan ingin “meninggalkan Eropa yang tidak pernah berhenti bicara tentang manusia, namun tetap melakukan pembantaian di setiap sudut jalan, di setiap penjuru dunia” (Fanon, 1967b; Muppidi, 2010, 207). Mereka yang telah meniru

dan berupaya mengejar ketinggalan dengan Eropa sudah membayar harga sangat mahal. Dalam membuat klaim ini, Fanon menunjuk ke Amerika Serikat. Menurutnya, Amerika Serikat telah menjadi monster yang kecacatannya, kesakitannya, dan kekejamannya telah mencapai proporsi sangat menakutkan.

Lalu, apakah tidak ada cara lebih baik yang bisa dilakukan negara-negara pascakolonial daripada untuk “membuat Eropa ketiga”? Fanon, lebih jauh berkata, jika imitasi dan penciptaan Eropa merupakan proyek utama bagi negara-negara pascakolonial, dengan menyerahkan saja pengerjaan proyek itu kepada orang Eropa itu sendiri, maka pekerjaan itu akan jauh lebih baik daripada setiap negara pascakolonial yang baru merdeka yang mengerjakannya. Oleh karena itu, Eropa harus ditiadakan dan negara pascakolonial harus “—melihat tempat lain selain Eropa” untuk mendapatkan model dan inspirasi karena dunia mereka memang secara fundamental berbeda. Ia menyatakan, etika utama dalam kondisi ini adalah etika “membungkam kesombongan kaum penjajah, mematahkan spiral kekerasan mereka, dan mendepak mereka langsung keluar dari gambarnya”. Proyek antikolonial Fanon memberikan pihak terjajah gambaran yang jelas terhadap hidup atau apa yang perlu dilakukan:

“Meledakkan dunia kolonial hingga berkeping-keping adalah gambaran yang jelas dalam genggaman dan imajinasi dari setiap subjek terjajah. Untuk melepaskan dunia kolonial tidak berarti bahwa sekali pembatasan telah dihilangkan maka akan langsung ada jalan di antara dua sektor. Untuk menghancurkan dunia kolonial berarti sedikit membongkar sektor penjajah, menguburnya dalam-dalam di dalam tanah, atau membuang jauh dari wilayah” (Muppidi, 2010, 209).

Meski demikian, meledakkan dunia kolonial hingga berkeping-keping tidak dapat berwujud hanya sebagai proyek kekerasan fisik tanpa restrukturisasi mendasar atas cara berpikir dan berada pada sesuatu yang belum berkembang karena suatu kesadaran tidaklah cukup. Proyek pascakolonialisme perlu bergerak melampaui nasio-

nalisme menuju kesadaran sosial-ekonomi dan bergerak melampaui kategori-kategori yang membatasi hitam atau putih menuju cara baru mengimajinasikan, bahkan menghuni dunia. Menurut Fanon, gerakan melampaui ini—melampaui nasionalisme, melampaui sekadar garis pembatas-oposisi biner (dalam pemikiran pascastrukturalis Derrida dan Barthes)—antara kulit hitam atau putih merupakan aspirasi umum terhadap gerakan antikolonial di mana-mana. Solidaritas bersama ini dan bacaan umum tentang dunia ini menghubungkan kekuatan-kekuatan politik antikolonial di Afrika, Asia, dan Amerika Latin sehingga terhubung satu sama lain untuk menyediakan landasan politik internasional dan globalitas pascakolonial alternatif.

C. Pascakolonial Homi K. Bhabha

Homi Kharshedji Bhabha, lahir pada 30 Oktober 1909 dan wafat pada 24 Januari 1966. Ia adalah seorang fisikawan nuklir, direktur atau pendiri, dan profesor fisika India di Institut Riset Fundamental Tata. Dikenal sebagai “Bapak Program Nuklir India”, Bhabha adalah direktur pendiri dua lembaga institut terkenal, yakni Institut Riset Fundamental Tata dan Gedung Energi Atom Trombay yang sekarang dinamai dengan namanya. Kedua tempat tersebut merupakan batu loncatan pengembangan senjata nuklir India yang juga dipimpin oleh Bhabha sebagai direktur. Bhabha kuliah dan menyelesaikan studi doktornya di Universitas Mumbai. Universitas Mumbai yang juga dikenal sebagai “MU”, merupakan salah satu universitas negeri pertama di India dan tertua di Maharashtra. Karya penting Homi Bhabha terkait dengan teori pascakolonial, yakni *The Location of Culture* (2007) dan *The Other Question: The Stireo-type and Colonial Discourse* (1997).

Pascakolonial merupakan sebuah perspektif dalam memahami fenomena politik internasional. Dalam pemahaman ini, Homi K. Bhabha menggunakan beragam istilah, antara lain kritik pascakolonial, dunia pascakolonial, wacana pascakolonial, subjek pascakolonial, teks pascakolonial, atau ruang dan waktu pascakolonial. Dalam merumuskan cara pandang pascakolonial ini, Bhabha banyak dipengaruhi oleh pemikiran pascastrukturalis, seperti Jacques Derrida, Michel Foucault,

dan Jacques Lacan. Bhabha juga mendapat pengaruh dari pemikiran pascakolonial lain seperti Franz Fanon dan Edward Said. Beberapa konsep teoretis Bhabha dalam pemikiran pascakolonial antara lain stereotipe, mimikri, hibriditas, ambivalensi, liminalitas, *time-lag*, ruang antara, dan konsep lain.

Dengan menggunakan pemikiran pascastrukturalisme Derrida dan Foucault, Bhabha berbeda dan sekaligus mengkritisi model oposisi biner tentang hubungan-hubungan kolonial seperti yang dikemukakan oleh Edward Said dan Franz Fanon. Said berfokus pada wacana penjajah, sedangkan Fanon pada wacana terjajah. Kedua teoretikus menganggap bahwa posisi antara penjajah dan terjajah adalah terpadu dan stabil sekaligus berbeda dan bertentangan satu sama lain. Sementara itu, konsep-konsep Bhabha menegaskan bahwa baik penjajah maupun terjajah tidak independen satu sama lain. Relasi-relasi kolonial itu distrukturkan oleh bentuk-bentuk kepercayaan yang beraneka dan kontradiktif. Menurut Bhabha, antara penjajah dan terjajah terdapat “ruang antara” yang memungkinkan kedua pihak untuk berinteraksi. Di antara kedua pihak, terdapat ruang yang longgar untuk suatu resistansi, antagonistik, dan konflik.

1. Ruang Antara (*Space and Time Lag*)

Konsep kunci Bhabha untuk menjelaskan hubungan antara penjajah dan terjajah ada dalam konsep *time-lag* (kali pertama muncul pada tahun 1990-an), yaitu sebuah struktur keterbelahan dari wacana kolonial. Kondisi terbelah atau terpecah, dalam konteks teori ini, menjadikan subjek selalu berada pada *the liminal space between cultures*—posisi garis pemisah tidak pernah tetap dan tidak dapat diketahui batas dan ujungnya (Bhabha, 1997). Konsep liminalitas Bhabha digunakan untuk mendeskripsikan suatu “ruang antara” ketika perubahan budaya dapat berlangsung, yaitu ruang antarbudaya saat strategi-strategi kedirian personal dan komunal dapat dikembangkan. Liminalitas dapat dilihat pula sebagai suatu wilayah yang terdapat proses gerak dan pertukaran antara status yang berbeda-beda secara terus-menerus. Semua ungkapan dan sistem budaya tersebut

dibangun dalam sebuah ruang yang disebut “ruang anunsiasi ketiga” (ruang sela-sela di antara dua atau empat tiang budaya berbeda: penjajah dengan terjajah). Selanjutnya, ketegangan antara penjajah dan terjajah menghasilkan apa yang disebut dengan hibriditas. *Hibrida* secara teknis dipahami sebagai persilangan antara dua spesies yang berbeda. Dalam hal ini, hibriditas mengacu pada pertukaran silang budaya. Hibriditas mengacu pada interaksi antara bentuk-bentuk budaya berbeda yang suatu saat akan menghasilkan pembentukan budaya-budaya dan identitas-identitas baru dengan sejarah dan perwujudan tekstual sendiri.

Pengaruh psikoanalisis Lacan dalam pemikiran pascakolonial Bhabha cukup kental ketika ia menjelaskan mengenai identitas dalam hubungan-hubungan dominasi penjajah terhadap subjek terjajah. Secara garis besar, Bhabha menggunakan psikoanalisis Lacan, terutama pemikirannya tentang proses identifikasi—pembentukan subjek yang melibatkan hasrat (*desire*) dan permintaan (*demand*). Pembentukan subjek, menurut Lacan, pada umumnya, terdiri atas tiga fase, yaitu nyata (*real*), cermin, dan simbolis. Fase *real* adalah pengalaman subjek ketika ia belum bisa membedakan diri dengan realitas, khususnya dengan tubuh ibunya. Tahap ini juga disebut dengan fase prabahasa ketika subjek belum mengenal bahasa, subjek belum merasakan keutuhan diri secara fisik fragmentaris dan kurang (merasa kurang atau tidak utuh) secara mental. Berikutnya, fase cermin adalah fase ketika subjek mulai menganggap diri sebagai sesuatu yang utuh—secara fisik ia sadar memiliki tangan, kaki, kepala, dan badan—seperti melihat diri di dalam cermin, yaitu fase ketika subjek bisa mengenali diri yang berbeda dengan yang lain. Tahap ketiga adalah fase simbolis, yakni ketika subjek mengenali diri melalui bahasa, dan ia mulai menempatkan diri (atau ditempatkan) pada masyarakat.

Subjek yang dibahas oleh Bhabha dalam pascakolonial lebih banyak membicarakan subjek dalam fase simbolis yang merujuk pemikiran Franz Fanon tentang *negating activity* pada subjek kulit hitam. Menurut Fanon (1967b), orang kulit hitam (Negro) menyadari diri sebagai subjek ketika ia mengetahui apa pandangan orang kulit putih tentang dirinya, bukan karena penegasan diri sendiri.

Persoalan hasrat psikoanalisis ditempatkan oleh Bhabha dalam konteks historis kolonialisme dan mental subjek terjajah. Bhabha menjelaskan bahwa subjek yang terjajah memiliki kondisi budaya yang berbeda dengan penjajah. Para penjajah memiliki otoritas dalam mengonstruksi wacana dominan untuk merepresentasikan realitas, khususnya kaum terjajah. Oleh karena perbedaan konteks historis dan kultural antara penjajah dan yang terjajah, wacana representasi dominan menjadi terbelah dan berlipat. Wacana dominan mencoba untuk menyeragamkan individu menjadi representasi kolektif dan persoalan mental subjek membuat representasi menjadi terbelah. Proses wacana representasi, secara psikoanalisis, merupakan sebuah permintaan (*demand*) akan identitas, subjek mengonversinya dan ia menjadi ada atau eksis, tetapi ada yang masih tersisa dalam diri subjek ketika mengonversi dirinya, yakni hasrat. Hasrat ini membuat subjek selalu *lack* ('kurang' atau 'tidak penuh/utuh').

Bhabha menjelaskan bahwa wacana—stereotipe dan citra—akan selalu diancam efektivitasnya oleh *lack*. Penanda dalam wacana kolonial akan selalu tergelincir. Proses ini dapat dijelaskan melalui istilah metafora dan metonimia. Dalam psikoanalisis Lacan, metafora merupakan proses ketergelinciran penanda karena mekanisme pematangan (*condensation*) penanda—yang bisa digantikan oleh penanda lain dan metonimia berdasarkan mekanisme pengalihan (*displacement*)—selalu dialihkan ke penanda lain. Wacana kolonial berkelindan dengan persoalan mental dan ketergelinciran penanda kemudian akan membentuk subjek. Bhabha membaca bahwa dalam wacana kolonial, kemunculan subjek yang ambigu, problematis, terbelah, atau ganda berpotensi mengacaukan wacana kolonial yang bersifat tertutup. Ia mampu membuat wacana menjadi terbelah dan berlipat dalam ranah operasionalnya. Subjek ini berada dalam ambang (*liminal*) budaya yang saling bertemu, ia eksis dalam apa yang disebut Bhabha sebagai momen transit—perlintasan ruang dan waktu—sehingga ia mengalami suatu keadaan disorientasi atau keterasingan (Fanon, 1967b, Bhabha, 1997). Kondisi ini tidak dianggap sebagai sebuah kelemahan, tetapi dianggap sebagai suatu modal perlawanan demi pembebasan dari wacana dominan.

Pengaruh pemikiran Derrida yang digunakan oleh Bhabha dalam pascakolonial adalah perihal permainan tanda. Permainan tanda mengasumsikan suatu entitas dan eksistensi tidak menempati ruang yang tetap karena penanda diandaikan sebagai topeng. Dengan merujuk Derrida, Bhabha secara metaforis menjelaskan posisinya sebagai “antara” (*entre*) karena kehadirannya menaburkan kebingungan antara yang berlawanan dan yang berdiri di antara yang berlawanan sekaligus. Gayatri C. Spivak mengistilahkannya sebagai ruang katarsis (*catachresis*), yakni ruang penyelewengan bahasa, yang bermakna ketika subjek tidak ingin mendiami suatu wacana dan mengkritik dari luar. Hal ini merupakan prinsip dekonstruksi pascakolonial. Secara umum, posisinya tidak berada dalam penanda apa pun, ia berada di luar penanda dan terus-menerus menggoyahkan struktur makna yang mapan (Bhabha, 1997). Posisinya merupakan gerakan penandaan ambivalen, gerakan tidak menentu, tidak hendak membalikkan posisi, atau menghancurkan wacana secara anarkis, tetapi ia hanya ingin bermain-main dengan penanda, mengungkap ambiguitas, dan tujuan pentingnya adalah membuka ruang perbedaan budaya (Bhabha, 1997, Mashlihatin, 2013; Prasisko, 2016).

2. Mimikri dan Identitas Hibrida

Strategi hibriditas di lingkungan kolonial dapat berfungsi sebagai sarana untuk mendefinisikan medan baru yang bebas dari ortodoksi rezim kolonial maupun identitas-identitas nasionalis bayangan yang harus menggantikannya. Strategi hibriditas ini dapat ditempuh dengan cara mimikri. Mimikri merupakan bentuk-bentuk peniruan, yaitu penyesuaian terhadap etika dan kategori ideal Eropa seolah-olah sebagai sesuatu yang universal. Mimikri merupakan “reproduksi belang-belang subjektivitas penjajah di lingkungan kolonial yang sudah tidak murni”, tergeser dari asal-usul, serta terkonfigurasi ulang dalam sensibilitas dan kegelisahan khusus kolonialisme. Tindakan mimikri ini kemudian dapat dipahami sebagai akibat dari retakan-retakan dalam wacana kolonial. Baik bagi penjajah maupun terjajah, tindakan mimikri menghasilkan efek-efek ambigu dan kontradiktif.

Oleh karena itu, identitas hibrida dari tindak mimikri ini tidak pernah benar-benar terkendali atau dapat dikendalikan oleh otoritas kolonial karena terdapat ambivalensi dalam wacana kolonial. Bagi Bhabha, kehadiran kolonial selalu bersifat ambivalen, artinya terpecah antara menampilkan diri sebagai asli dan otoritatif dengan artikulasi yang menunjukkan pengulangan dan perbedaan. Ambivalensi diturunkan dari ranah psikoanalisis yang digunakan untuk menggambarkan fluktuasi yang terus-menerus antara menginginkan sesuatu hal dan menginginkan kebalikannya. Dalam diskursus pascakolonial, ambivalensi berkembang menjadi sebuah konsep yang berupaya untuk menjelaskan keragaman pilihan-pilihan yang ditawarkan pada subjek-subjek kolonial bagi pembentukan identitas. Ambivalensi mengacu pada hakikat yang tidak stabil, berlawanan, dan tidak identik dari wacana kolonial.

Ambivalensi ini menyebabkan mimikri yang dilakukan oleh masyarakat terjajah tidak pernah penuh karena sifat keambiguan wacana kolonial. Oleh karena itu, konstruksi kolonial mengenai diri maupun mengenai subjek terjajahnya dapat memperoleh pemaknaan yang bermacam-macam, bahkan bertentangan. Peniruan yang dilakukan oleh masyarakat terjajah terhadap model-model kehidupan yang ditawarkan oleh wacana kolonial tidak harus berarti kepatuhan masyarakat terjajah kepada penjajahnya.

Pada level tertentu, tindakan mimikri tersebut dapat pula menjadi suatu olok-olok (*mockery*) terhadap penjajah karena mereka tidak melakukan peniruan secara sepenuhnya pada model yang ditawarkan oleh penjajah. Mimikri merupakan wacana yang ambivalen ketika di satu pihak membangun persamaan, tetapi di lain pihak juga mempertahankan perbedaan. Budaya dari penjajah tidak hanya dapat ditiru, tetapi juga dapat dipermainkan. Mimikri kemudian dapat dipahami sebagai suatu proses yang dipaksakan oleh penjajah, tetapi dengan pura-pura (bahkan sambil berbohong) diterima oleh masyarakat terjajah sehingga menghasilkan keadaan yang oleh Bhabha disebut dengan *almost the same, but not quite*. Selanjutnya, dalam upaya untuk mengalihkan fokus dari analisis wacana kolonial ke dalam formasi

identitas, efek psikis yang memengaruhi, dan beroperasi dari bawah sadar, Bhabha menggunakan konsep Lacan. Bagi Bhabha, identitas hanya mungkin dalam penolakan terhadap segala pengertian mengenai orisinalitas atau “*plenitude*” melalui prinsip *displacement* dan diferensiasi.

3. Perbedaan Budaya dan Pluralitas Budaya

Konsep penting lain dalam pemikiran pascakolonial Bhabha adalah perbedaan budaya (*cultural difference*) dan pluralitas budaya (*cultural diversity*). Menurut Bhabha, pluralitas atau keberagaman budaya mengasumsikan budaya sebagai objek epistemologis, objek pengetahuan empiris, dan merupakan konstruksi budaya berdasarkan perbedaan etnis, estetika, maupun etik. Bhabha juga menganggap budaya sebagai produk natural yang menjurus pada pemahaman multikulturalisme, sedangkan perbedaan budaya (*cultural difference*) merupakan ekspresi budaya melalui sistem bahasa atau tanda yang memuat relasi kuasa di dalamnya. Hal tersebut merupakan proses penandaan yang membedakan, mendiskriminasi, atau menjustifikasi relasi produksi. Perbedaan budaya mengasumsikan budaya sebagai sebuah ekspresi atau praktik penandaan. Pertemuan budaya-budaya yang berbeda, misalnya dalam kondisi kolonialisme, akan menjadi antagonis dan konfliktual jika budaya masih dimaknai sebagai sesuatu yang natural dan tertutup (Fanon, 1967b; Bhabha, 1997; Mashlihatin, 2013; Prasisko, 2016).

Bhabha, dalam kasus nasionalisme Serbia sebagai contoh pengandaian, menjelaskan bahwa nasionalisme Serbia dimaknai sebagai penegasan etnis asli yang menjadi identitas nasional. Pada akhirnya, penegasan etnis asli atau natural tersebut mengakibatkan praktik ekstrem berupa pembunuhan etnis lain dalam batas suatu negara demi mencapai ide nasionalisme. Pada lain pihak, ruang perbedaan budaya juga memungkinkan kemunculan *ruang hibrida*, *ruang ketiga*, *ruang antara*, ataupun ruang atau dunia yang melampaui nasionalitas. Ia memungkinkan perlintasan tanda dan ragam ekspresi budaya bergabung serta berkombinasi satu sama lain demi sebuah

pengakuan dan kebebasan terhadap keberagaman ekspresi manusia yang demokratis, termasuk pengalaman manusia yang dinamis. Bhabha menyatakan bahwa selama ini orang yang terjajah, migran, pelarian, budak, dan perempuan merupakan golongan minoritas yang terstereotipe oleh kolonial, bahkan kurang mendapatkan pengakuan dan ruang berekspresi. Melalui ruang perbedaan budaya, mereka bisa menuliskan pengalaman sehingga memungkinkan praktik negosiasi dengan *status quo*.

Wilayah psikis yang tidak stabil dari relasi kolonial adalah stereotipe kolonial. Menurut Bhabha, stereotipe merupakan representasi, penilaian pasti, dan tanpa kompromi terhadap orang lain. Ia merupakan bentuk representasi kultural yang kaku dan menciptakan jarak antarmanusia. Stereotipe ini mencakup idealisme yang selektif terhadap *liyan*. Stereotipe dimonopoli oleh orang-orang yang memiliki sedikit kekuasaan dan status dalam masyarakat. Pihak yang menjadi objek untuk distereotipekan kemudian berfungsi sebagai kambing hitam bagi perasaan frustrasi, tidak senang, dan kemarahan dari pihak yang berkuasa. Lebih lanjut, stereotipe menjadi dasar legitimasi penguasa kolonial. Proses atau tindakan stereotipe merupakan muara dari struktur tata kelola yang penuh prasangka dan diskriminatif (Bhabha, 1997; Mashlihatin, 2013; Prasisko, 2016).

Contoh lain praktik negosiasi dan gerakan pengacauan wacana yang menjadi fokus pembahasan Bhabha ialah mimikri. Mimikri merupakan cara merepresentasikan (*mode of representation*). Ia cenderung mengulang atau meniru daripada mempresentasikan kembali dan ia menampakkan kemiripan yang parsial sehingga ia tetap berbeda—hampir sama, tetapi tidak cukup sama (kamufase). Kehadirannya bersifat tidak penuh atau tidak utuh atau sebagian (metonimia), tanda artikulasinya bersifat ganda. Mimikri muncul atau diproduksi pada ambang, perbatasan, atau di sekitar ambivalensi wacana oleh karena itu efektifitasnya diukur dari kelicinannya. Mimikri memiliki efek mengacaukan wacana dominan, maksudnya pengacauan terhadap efektifitas kuasa wacana dominan. Ia membuat kuasa wacana menjadi retak, ambigu, dan terbelah. Dalam hal strategi kekuasaan, mimikri merupakan sebuah ancaman terhadap keberhasilannya.

Menurut Bhabha, strategi wacana kolonialisme adalah mengonstruksi stereotipe, mengeksklusifkan orang yang terjajah, dan membuat representasi batas atau identitas yang diskriminatif, seperti tampak pada praktik kolonialisme Inggris di India. Mimikri muncul dalam batas wacana antara penjajah dan terjajah. Bhabha, dalam konteks kolonialisme, mengatakan bahwa mimikri—untuk konteks di India—mewujud dalam kelompok intelektual pribumi yang dididik oleh sekolah-sekolah kepunyaan Pemerintah Inggris karena mereka dipersiapkan untuk menjadi penerjemah dan dipekerjakan di dalam departemen. Mereka berpenampilan atau tampak seperti orang Inggris—moralnya, intelektualnya, opininya—tetapi mereka bukan orang Inggris, memiliki warna kulit dan darah orang India. Mereka adalah produk dari strategi kolonialisme untuk membentuk subjek yang berpihak pada Pemerintahan Inggris untuk menjalankan kuasanya (Spivak, 1988). Poin penting dalam mimikri adalah dia merupakan produk yang lahir di ruang ambang serta memproduksi tanda dan wacana dominan dengan memelesetkan atau menggelincirkannya. Kehadiran mimikri bersifat ganda sekaligus parsial sehingga ia mampu menggoyahkan kemapanan wacana dominan dan mengganggu efektivitas strategi kekuasaannya.

Dalam konteks pemikiran tentang waktu dalam ruang pelintasan, Bhabha menyebut ruang perlintasan sebagai jeda waktu (*time-lag*). Waktu-jeda merupakan temporalitas yang patah (*discontinue*), silang sengkabut, tumpang-tindih, bolak-balik, dan maju-mundur. Dalam fenomena pertemuan antarbudaya, waktu-jeda telah menggoyahkan mitos sejarah tentang kemajuan atau evolusi yang bergerak secara linear menuju pada tujuan tertentu (*teleologi*). Jeda dalam temporalitas yang patah membuat wacana (linearitas kemajuan, modernitas, termasuk metanarasi) kembali dipertanyakan. Pertanyaannya, kapan subjek menemukan agensi dalam memproduksi atau menerjemahkan tanda? Jawabannya adalah ketika makna ditangkap tidak dalam konteks historisnya, tetapi dari relasinya dengan tanda atau makna lain.

Contoh yang cukup menarik adalah cerita tentang roti *chapati*. Para pejuang India—yang berniat untuk memberontak terhadap

Pemerintah Inggris—mencoba mengonsolidasikan para pejuang lain dengan distribusi roti. *Chapati* dibawa oleh seorang pembawa pesan dan disebar secara estafet. Distribusi roti dengan cepat menyebar—dengan mengelabui pemerintah Inggris—bahwa secara implisit krisis atau pemberontakan akan segera terjadi dan semua orang India diharapkan bersiap-siap menghadapi krisis ini. Secara historis, *chapati* merupakan makanan orang India, bahkan juga disajikan di kantor pemerintah. *Chapati* juga digunakan sebagai ritual untuk mengusir wabah atau menyembuhkan penyakit. Penyebaran *chapati* bagi orang India membuat silang sengkabut makna karena mereka memaknainya dengan berbagai versi, termasuk juga ada yang memaknainya sebagai *fierry cross* atau tanda peringatan untuk pemberontakan. Oleh karena makna simbolisnya beragam, *chapati* dikaitkan dengan prajurit pribumi bentukan Inggris dan pejuang India, penjajahan dan eksploitasi Inggris, serta relasi pribumi dan penjajah. *Chapati* berhasil menyatukan mental orang India yang *vis a vis* dengan penjajah Inggris. Ada agensi politik yang secara samar terkandung dalam simbol *chapati* untuk melakukan pemberontakan terhadap pemerintahan Inggris.

Konsep penting lain yang dicetuskan Bhabha adalah 'budaya ruang ketiga'. Ruang ketiga juga disebut setara dengan istilah lain, yaitu ruang ambang (*liminal*) dan ruang antara (*in-between*). Ruang ketiga adalah ruang yang muncul dari batas wacana mapan. Biasanya batas ini bersifat oposisi biner dan berpotensi menggoyahkan batas dominan tersebut. Budaya yang muncul dalam ruang ketiga, yakni budaya hibrida dan mimikri. Sebagai konsekuensi dari komunikasi antarbudaya, ruang ketiga merupakan pertimbangan dalam merumuskan kebudayaan pada era kontemporer, pertimbangan dalam merumuskan narasi sejarah, identitas bangsa, ataupun nasionalisme yang menjadi pokok-pokok bahasan pascakolonial Homi K. Bhabha dalam buku *The Location of Culture* (1997).

Untuk melihat kemungkinan-kemungkinan tersebut, metode yang digunakan adalah dekonstruksi. Metode ini sekaligus menjadi dasar epistemologis konsep-konsep pascakolonialisme Homi K. Bhabha. Metode ini beroperasi setidaknya dengan dua cara:

- 1) melakukan analisis terhadap wacana terjajah untuk menemukan kecenderungan kesatuan tematik, asumsi-asumsi dasar, dan sekaligus menemukan sarana-sarana retorik yang digunakan yang mungkin bertentangan sehingga dapat menunda dan membuat asumsi-asumsi dasar tersebut terpecah (*ruptured*); dan
- 2) melakukan analisis terhadap subjek yang dimarginalkan untuk mendesentralisasi kesatuan tematik wacana dominan.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat diketahui bahwa yang menjadi dasar ontologis konsep-konsep pascakolonialisme Bhabha adalah prinsip *displacement* dan kondisi *rupture*. “Keterpecahan-keterpecahan” wacana kolonial inilah yang kemudian membawa subjek pada realitas yang liminal. Realitas liminal ini mencakup di dalamnya hibriditas, mimikri, ambivalensi, bahkan *mockery*. Kondisi tersebut secara keseluruhan ditempatkan dalam sebuah situasi yang oleh Bhabha sebut “lokasi kebudayaan”, yaitu sebuah wilayah antara satu pihak yang ingin bergerak keluar dari kekinian masyarakat dan kebudayaan kolonial, dan pihak lain yang ingin tetap terikat pada dan berada dalam lingkungan kekinian itu.

D. Pascakolonial Gayatri Chakravorty Spivak

Gayatri Spivak lahir 1942 di Calcutta, negara bagian Bengala, India. Ia menyelesaikan studi level *bachelor* di Presidency Collage of Calcutta dengan penghargaan kelas satu dalam Bahasa Inggris. Spivak mengambil gelar magister pada tahun 1961 di Cornell University, Amerika Serikat, kemudian melanjutkan studi dokter di universitas yang sama dan meraih gelar doktor tahun 1967. Ia pernah mengajar beberapa universitas di Amerika Serikat, menerima berbagai penghargaan akademis, menjadi direktur Center for Comparative Literature and Society, dan memegang Avalon Foundation Professorship dalam bidang Humaniora di Columbia University (Kinnvall, 2010, 413). Ia mengkhususkan diri dalam sastra abad kesembilan belas dan kedua puluh dalam teori-teori Marxisme, feminisme, dekonstruksi, pasca-strukturalisme, pascakolonialisme, dan globalisasi. Ia juga menjadi anggota dari Subaltern Studies Group. Ia mengalami keterlibatan kritis

dengan tradisi intelektual yang diwakili oleh tulisan-tulisan dari Freud, Lacan, Marx, Derrida, dan Foucault. Ia juga berperan penting dalam memolitisasikan kritik-kritik pascastrukturalis, pascakolonial, dan feminisme terhadap pemikiran psikoanalisis dan pemikiran Marx. Gayatri Spivak kadang digambarkan sebagai seorang dekonstruktivis Marxis-feminis dan kritikus pascakolonial dalam hubungannya dengan cendekiawan pascakolonial yang lain.

“Tidak akan ada *dunia lain* untuk saya jika sesuatu baru yang disebut dekonstruksi itu belum datang untuk mengganggu ruang yang begitu tersebar dari jagat akademik pascakolonial.” (Spivak, 1998, xxvii)

Pembacaan dan penafsiran Spivak atas *Of Grammatology* Jacques Derrida menguraikan banyak hal tentang masa depan ontologi, epistemologi, dan metodologi yang dekonstruktif berkelindan dengan pemikiran pascakolonial. Seperti Derrida, Spivak menentang ide strukturalis yang dikembangkan Ferdinand de Saussure, Roland Barthes, dan Claude Levi-Straus, yaitu bahwa *bahasa* dapat dipelajari secara ilmiah sebagai representasi realitas yang stabil dan kausal. Menurut Spivak, salah satu problem utama dengan model bahasa ini telah digunakan untuk mewakili dunia sebagai objek stabil bagi pengetahuan Barat. Spivak, seperti Derrida, prihatin dengan netralitas yang diasumsikan atas pemikiran Barat. Ia berpendapat, perkembangan filsafat Barat seharusnya menjadi netral, tetapi malah terkait erat dengan sejarah ekspansi imperium Eropa dari Imperialisme Inggris abad ke-19 hingga kebijakan luar negeri Amerika Serikat abad ke-20.

Ada perbedaan utama antara Spivak dan Derrida dari sikap masing-masing terhadap nilai dekonstruksi. Derrida sering berkomentar pada *enterprise* dari dekonstruksi yang dalam cara-cara tertentu selalu meminta korban pada karyanya sendiri. Akan tetapi, Spivak melihat dekonstruksi bukan sebagai etika konservatif, bukan juga politik radikal, melainkan sebagai etika intelektual yang memungkinkan analisis ketat (MacCabe, 1998; Kinnvall, 2010, 216). Bagi Spivak, dekonstruksi membuka gagasan antiesensial atas asal-usul identitas

sebagaimana yang difokuskan untuk mengkaji proses naturalisasi sejarah personal dan keinginan terhadap kebenaran umum. Sebuah strategi dekonstruksi melibatkan pembongkaran tradisi pemikiran Barat yang telah memberi pembenaran bagi kolonialisme Eropa dan neokolonialisme. Secara khusus, Spivak berpendapat bahwa para intelek perlu mengkritisi teks atau tekstualitas *worlding*—istilah yang dicetuskannya—karena telah memberikan struktur retorik yang digunakan untuk membenarkan ekspansi imperial kolonial.

“Sejauh yang saya pahami, pengertian tentang tekstualitas harus dikaitkan pada pengertian *worlding* dari dunia di wilayah yang dianggap belum tertulis. Ketika mengatakan hal ini, saya pada dasarnya berpikir tentang asumsi bahwa bumi yang sudah diteritorialkan itu (dengan oposisi Barat yang maju dan Selatan yang terbelakang), sebelumnya belum tertulis”. (Spivak, 1990, 1).

Penekanan Spivak merupakan representasi yang mempertanyakan pengertian tentang objektivitas dan rasionalitas dalam teori hubungan internasional. Dengan membuka wacana untuk suara-suara yang terpinggirkan dalam masyarakat, khususnya di belahan Bumi selatan, Spivak juga menjauh dari fokus pada negara dan kedaulatan dalam narasi-narasi yang dibangun oleh Barat. Sebagai teoretikus dekonstruksi, Spivak adalah salah satu pelopor utama yang mengartikulasikan teori pascakolonial melalui lensa dekonstruksi. Spivak juga berpengaruh dalam memaksakan dekonstruksi untuk bekerja di luar batas-batas disipliner kritik sastra dan filsafat. Selain itu, ia juga berpengaruh dalam membawa dekonstruksi dari etika ke politik dan ke bidang yang lebih luas, misalnya hubungan politik dan ekonomi. Ungkapan “*unlearning ours as one’s loss*” menandai awal dari pemikiran Spivak mengenai hubungan etis dengan yang lain. Terutama dalam *unlearning ours* ini, Spivak bekerja keras untuk memperoleh beberapa pengetahuan lain dan mencoba berbicara kepada the Orient dengan cara-cara yang memungkinkan bagi mereka untuk menjawab balik. Hal ini merupakan tugas bagi semua orang dan tidak ada alasan untuk mengacuhkannya (Spivak, 1990, 63). Pada posisi ini, Spivak mengajukan kritik keprihatinan etis tentang representasi. Dalam hal ini, ia

mewaspadai intelektual radikal yang mengeklaim berbicara atas nama orang yang suaranya dirampas dan intelektual radikal yang mencari suara-suara autentik di antara kelompok-kelompok yang suaranya dirampas. Persoalan representasi-diri sebagaimana mewakili pihak lain dalam kulturalisme tetap problematis. Spivak dalam karyanya, “*Can the Subaltern Speak?*” menawarkan istilah *strategic essentialism* sebagai suatu strategi spesifik-konteks untuk mengakhiri penindasan dan eksploitasi terhadap perempuan, yang menjadi inti esai ini.

Dalam esainya, “*Can the Subaltern Speak?*” (1988), Spivak menunjukkan pentingnya perempuan untuk mendapat representasi diri dari era modern sebagai subjek pemberadaban Timur yang belum beradab. Dalam melakukan ini, ia menggabungkan wawasan teoretis serta wawasan politik tentang dekonstruksi, feminisme, dan Marxisme. Dalam ceramahnya tentang perlawanan, Spivak menjelaskan, “begitu seorang perempuan melakukan tindakan perlawanan tanpa infrastruktur yang memadai, akan membuat kita mengenali perlawanan itu, perlawanannya bakal sia-sia” (Spivak, 1998, 62). Spivak berpendapat bahwa hal tersebut merupakan permasalahan sosial yang juga umum dalam *setting* kawasan yang lebih makmur karena patriarki selalu menyediakan beberapa jenis akses tertentu pada kaum laki-laki, yang melalui kebutaan gender, tetap menjaga budaya patriarkis untuk terus hidup tetapi efeknya tidak sehat.

Dalam “*Can the Subaltern Speak?*”, Spivak mengkaji perempuan *subaltern* di Asia Selatan dan sejarah Sati—janda yang membakar diri sebagai wujud kesetiaan pada suaminya yang baru meninggal—untuk menunjukkan bagaimana perempuan *subaltern* dibangun dan dikendalikan dalam cara paradoksal oleh otoritas patriarki tradisional dan oleh kolonial Inggris. Dalam teksnya, ia berpendapat bahwa representasi kolonial Inggris tentang Sati mengecualikan suara dan tubuh perempuan Hindu. Bukannya mendukung agen perempuan, penjajah Inggris justru menggunakan tubuh janda sebagai medan pertempuran ideologis bagi kekuasaan kolonial. Dengan demikian, mereka membenarkan eksploitasi sistematis atas wilayah tersebut sebagai misi peradaban karena Sati sebelumnya dianggap tidak

beradab (Kinnvall, 2010, 425). Selain itu, teks ini juga menguraikan kemampuan intelektual Barat untuk berbicara atas nama *subaltern*, seperti Fanon berbicara tentang Afrika.

Teks tersebut mendampingi klaim oleh para intelektual Prancis, dalam hal ini Foucault dan Deleuze, untuk berbicara demi kaum yang suaranya terempas dengan klaim atas Kolonialisme Inggris yang memutuskan untuk menyelamatkan perempuan pribumi dari praktik Sati di India abad ke-19. Sejalan dengan kritiknya terhadap feminisme Barat, Spivak ingin menunjukkan betapa halusnnya intelektual Barat seperti penjajah Inggris dan otoritas patriarkis Hindu tradisional dalam membungkam kaum *subaltern* dengan mengeklaim bahwa mereka telah mewakili dan berbicara berdasarkan pengalaman mereka. Pernyataan “laki-laki kulit putih yang menyelamatkan perempuan kulit cokelat dari laki-laki kulit cokelat” (Spivak, 1988) berlaku untuk kaum intelektual radikal seperti halnya berlaku bagi Kolonial Inggris yang dianggap mewakili janda yang “memilih” untuk mati di tumpukan kayu bakar pemakaman suaminya. Dalam kedua kasus, perempuan *subaltern* disangkal suaranya, bahkan ketika ia adalah objek persengketaan. Ia tidak didengar oleh pihak yang diistimewakan, baik di Dunia Pertama maupun di Dunia Ketiga.

Dengan demikian, feminisme Spivak mendekonstruksi pembagian antara penjajah dan terjajah (*oposisi biner*) untuk menekankan bagaimana gender diabaikan dalam konseptualisasi itu. Selain itu, konsep Spivak juga menunjukkan cara kaum *subaltern* dari gender ini muncul kembali di Imperium Baru (global) dan betapa ia (sering dalam bentuk migran perempuan) sekali lagi menjadi tidak terlihat di arus bolak-balik antara kulturalisme dan kapital multinasional. Menangani *subaltern* dengan serius harus dipandang sebagai tantangan mendasar bagi teori kritis dan kajian budaya terkait isu-isu ras, gender, dan hubungan pascakolonial.

Sebagai kritikus feminisme pascakolonial, dalam banyak karya teoretisnya, Spivak terus-menerus menentang pemikiran kontemporer Barat dengan menunjukkan betapa wacana-wacana dan praktik-praktik kelembagaan-budaya dominan telah secara

konsisten mengecualikan dan meminggirkan kaum jelata, terutama perempuan *subaltern*. Fokus pada sejarah perempuan *subaltern* dan kritiknya terhadap proyek *subaltern* telah secara radikal menantang cara identitas politik dikonseptualisasikan dalam banyak pemikiran kontemporer. Penekanan pada kemampuan kaum *subaltern* untuk berbicara, telah mengangkat isu pengertian tentang kekuasaan, perlawanan, pengetahuan, memori, dan sejarah dalam politik hubungan internasional. Dengan memindahkan dekonstruksi sebagai metodologi dari etika ke hubungan ekonomi dan politik global, ia juga mampu merekonseptualisasikan konsep-konsep Marxis tradisional. Dengan mempertanyakan peran representasi elite, ia terus-menerus menggunakan peran dirinya sebagai akademisi untuk menantang profesi akademik. Secara khusus, Spivak telah mampu memikirkan kembali pemikiran feminis dari perspektif kehidupan dan sejarah perempuan non-Barat. Pemahaman ini telah menjadi penting untuk menciptakan kesadaran global tentang kondisi lokal yang menstruktur penindasan perempuan di berbagai belahan dunia. Perdebatan kritis tentang globalisasi, nasionalisme, politik identitas, dekonstruksi, pascakolonialisme, dan gender dalam hubungan politik internasional telah secara eksplisit dipengaruhi oleh banyak pemikiran awal Gayatri Spivak.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB XX

DINAMIKA TEORI-TEORI SOSIAL HUMANIORA KLASIK HINGGA KONTEMPORER

Seperti telah pembaca pahami bahwa buku berjudul *Paradigma dan Teori-Teori Studi Budaya* ini terdiri atas 20 bab. Dalam buku ini kita telah membahas mengenai konsep dan fungsi paradigma dalam kehidupan ilmiah, konsep kebudayaan, dan perkembangannya dalam ilmu sosial-humaniora, serta perkembangan pemikiran-pemikiran teoretis para filsuf ilmuwan sosial dan humaniora dari sejak era awal Revolusi Industri di Eropa hingga era kapitalisme global. Pada era awal Revolusi Industri di Eropa dan Amerika sampai dengan tahun 1920-an berkembang teori-teori sosial humaniora yang belakangan dimasukkan ke dalam kelompok teori sosial klasik dan modern, meliputi teori fenomenologi, interaksi simbolik, dan dramaturgi. Teori fenomenologi dan interaksi simbolik menekankan bahwa kesadaran manusia dan makna subjektif menjadi fokus untuk memahami tindakan sosial. Perspektif interaksi simbolik berusaha memahami perilaku manusia dari sudut pandang subjek pada tataran mikro. Teori dramaturgi Erving Goffmann memandang bahwa tindakan seseorang adalah produk dari cara mereka menafsirkan perilaku orang lain, tetapi juga bahwa interpretasi ini akan memberikan pengaruh pada individu yang tindakannya telah diinterpretasikan dengan cara-cara tertentu.

Di pihak lain, teori-teori sosial humaniora yang berkembang setelah tahun 1920-an yang dipelopori oleh para intelektual Jerman (Frankfurt School) dikelompokkan ke dalam aliran Teori Kritis, dengan tokoh-tokohnya antara lain Adorno, Horkheimer, Habermas, dan Axel Honneth. Perkembangan teori sosial humaniora selanjutnya, yang berlangsung dari tahun 1960-an hingga akhir abad ke-20 adalah teori yang dikategorikan beraliran “*post/pasca*”, yakni pascastrukturalisme, pascamodernisme, pascafemenisme, multikulturalisme, dan pascakolonial. Pemikiran teori-teori ini selain menentang positivisme, metanarasi, objektivisme, dan netralitas sains, juga mengapresiasi lokalitas, pluralitas, identitas, dan merayakan perbedaan budaya dalam kerangka multikulturalisme.

Kehadiran buku ini diharapkan dapat membantu baik para mahasiswa maupun praktisi yang hendak lebih mendalami teori-teori sosial modern, teori kritis, dan pascamodern, termasuk teori feminisme, multikulturalisme, dan pascakolonial. Selain itu, kehadiran buku ini bagi pembaca diharapkan dapat menjadi titik awal penelusuran pemikiran-pemikiran dari teori tersebut. Tentu kehadiran buku ini tidak dimaksudkan untuk mereduksi substansi teori-teori yang dibahas, tetapi lebih bersifat sebagai pengantar bagi para pembaca yang berminat untuk lebih mendalami perkembangan paradigma dan teori-teori sosial humaniora terkini. Sebagai titik awal penelusurannya, pembaca direkomendasikan dapat membaca beberapa buku yang tercantum dalam daftar pustaka, antara lain *Critical Social Theory: An Introduction* (Agger, 2003), *Teori Budaya* (Kaplan & Manner, 1999), *Cultural studies: Theory and practice* (Barker, 2003), *Postmodern theory: Critical interrogations* (Best & Kellner, 1991, 2003), dan *Teori Sosiologi Modern* (Ritzer & Goodman, 2004).

Meski demikian, karena perubahan konstelasi masyarakat dan budaya yang sangat cepat (*cultural disruption*) akibat inovasi-inovasi teknologi dan globalisasi, upaya penyesuaian dan pembaruan terhadap pemikiran teoretis tersebut menjadi suatu keniscayaan. Oleh karena itu, kehadiran buku ini di samping berfungsi sebagai buku pengantar atau pembuka jalan bagi pembaca, juga diharapkan

dapat menginspirasi dan membuka ruang yang lebih lebar para akademisi maupun profesional untuk mengembangkan paradigma atau pemikiran-pemikiran teoretis baru yang lebih kontekstual, baik dalam dimensi ruang maupun waktu. Semoga kehadiran buku ini bagi para pembaca dapat menjawab tujuan yang dimaksud.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

GLOSARIUM

- Arkeologi : salah satu sumbangan paling berharga dari pengetahuan : Michel Foucault terhadap konstelasi keilmuan dan filsafat kontemporer. Arkeologi yang lebih dahulu dikenal sebagai disiplin ilmu yang bertalian dengan kerja-kerja observatif lapangan kini dibawa oleh Foucault ke ranah filsafat.
- Cultural studies* : studi kebudayaan atas praktik signifikansi representasi dengan mengeksplorasi pembentukan makna pada beragam konteks. *Cultural studies* mengkaji berbagai kebudayaan dan praktik budaya serta kaitannya dengan kekuasaan, politik dan ekonomi.
- Dekonstruksi : sebuah metode pembacaan teks. Melalui konsep dekonstruksi, ditunjukkan bahwa dalam setiap teks selalu hadir anggapan-anggapan yang dianggap absolut, padahal setiap anggapan selalu kontekstual, tidak mengacu kepada makna final. Metode dekonstruksi merupakan proyek filsafat yang berskala raksasa untuk mengkritik seluruh proyek filsafat Barat.

- Dramaturgi : sebuah perspektif sosiologi yang menitik-beratkan pada manajemen dalam kehidupan sehari-hari. Dramaturgi merupakan perspektif sosiologi yang mengemukakan bahwa teater dan drama mempunyai makna yang sama dengan interaksi sosial dalam kehidupan manusia.
- Etnometodologi : salah satu teori yang dipayungi oleh paradigma tindakan sosial. Tindakan sosial merupakan tindakan individu yang mempunyai makna atau arti subjektif bagi dirinya dan diarahkan kepada tindakan orang lain. Hal ini juga diartikan sebagai studi atau ilmu tentang metode yang digunakan untuk meneliti cara individu-individu menciptakan dan memahami kehidupan mereka sehari-hari, seperti cara mereka menyelesaikan pekerjaan di dalam hidup sehari-hari.
- Feminisme : serangkaian gerakan sosial, gerakan politik, dan ideologi yang berpusat pada wanita karena memiliki tujuan yang sama, yaitu untuk mendefinisikan, membangun, dan mencapai kesetaraan gender di lingkup politik, ekonomi, pribadi, dan sosial.
- Fenomenologi : salah satu jenis metode penelitian kualitatif yang diaplikasikan untuk mengungkap kesamaan makna yang menjadi esensi dari suatu konsep atau fenomena yang secara sadar dan individual dialami oleh sekelompok individu dalam hidupnya.

- Fungsionalisme : teori filsafat yang menganggap fenomena mental dalam kesatuan dinamis sebagai suatu sistem dari fungsi untuk pemuasan kebutuhan biologis. Fungsionalisme melihat masyarakat sebagai sebuah sistem dari beberapa bagian yang saling berhubungan satu dengan lain.
- Fungsionalisme-struktural : sebuah sudut pandang luas yang mencakup dan/atau termasuk ke dalam sosiologi dan antropologi yang berupaya menafsirkan (mengartikan) masyarakat sebagai sebuah struktur (sosial) dengan bagian yang saling berhubungan. Fungsionalisme menafsirkan masyarakat secara keseluruhan dalam hal fungsi atau guna dari elemen-elemen konstituen, terutama norma adat, tradisi, dan institusi. Sebuah analogi umum yang dipopulerkan Herbert Spencer, ini menampilkan isi bagian masyarakat sebagai "organ" yang bekerja demi berfungsinya seluruh "badan" (tubuh) secara wajar. Dalam arti yang paling mendasar, istilah ini menekankan upaya untuk menghubungkan (sebisa mungkin) setiap sifat/karakteristik, adat, atau praktik sehingga berdampak terhadap berfungsinya suatu sistem yang stabil dan kohesif. Bagi Talcott Parsons, fungsionalisme-struktural mendeskripsikan suatu tahap tertentu dalam pengembangan metodologi ilmu sosial.

- Genealogi : Foucault, sering menggunakan istilah ini untuk merujuk kepada kesatuan pengetahuan intelek dan ingatan-ingatan lokal yang memungkinkan kita membangun pengetahuan historis tentang perjuangan hidup sekaligus menggunakan pengetahuan tersebut secara taktis dalam kehidupan sehari-hari. Genealogi bukanlah sebuah teori, tetapi lebih merupakan suatu cara pandang atau model perspektif untuk membongkar dan mempertanyakan *episteme*, praktik sosial, dan diri manusia. Konsep Foucault ini membawa konsekuensi untuk mengetahui “kekuasaan” sehingga dibutuhkan penelitian mengenai produksi pengetahuan yang melandasi kekuasaan karena setiap kekuasaan disusun dan dimapankan oleh pengetahuan dan wacana tertentu.
- Gram/
Gramatologi : merupakan neologisme Derrida yang berasal dari bahasa Yunani, yaitu kata *gramma*, sementara dalam bahasa Prancis berarti huruf, satuan terkecil, dan penambahan kata *logie*, berarti wacana, disiplin, atau ilmu. Pemikiran filosofis Derrida lebih merupakan suatu usaha untuk menanggapi atau menolak pemikiran yang berbasis metafisika atau kehadiran. Ia berargumen terhadap pemikiran-pemikiran tersebut untuk menginterogasinya, kemudian mendekonstruksinya.

- Habitus : dapat dirumuskan sebagai sebuah sistem disposisi-disposisi (skema-skema persepsi, pikiran, dan tindakan yang diperoleh, bahkan bertahan lama). Agen-agen individual mengembangkan disposisi-disposisi ini sebagai tanggapan terhadap kondisi-kondisi objektif yang dihadapi. Dengan cara ini, Bourdieu meneorikan penanaman struktur sosial objektif ke dalam pengalaman mental dan subjektif dari si agen.
- Hegemoni : dicetuskan oleh Antonio Gramsci, yang mengembangkan makna awal untuk merujuk pada dominasi sesuatu terhadap kelas sosial lain dalam masyarakat melalui hegemoni budaya. Hegemoni juga merupakan suatu bentuk kekaisaran yang mengendalikan negara-negara bawahan dengan kekuasaan (persepsi bahwa ia dapat memaksakan tujuan politik) dan bukan dengan *kekuatan* (tindakan fisik langsung untuk memaksakan tujuan politiknya).
- Interaksi simbolis : merupakan teori dalam sosiologi yang memiliki asumsi bahwa manusia membentuk makna melalui proses komunikasi. Teori interaksi simbolis berfokus pada pentingnya konsep diri dan persepsi yang dimiliki individu berdasarkan interaksi dengan individu lain bahwa makna tidak terberi (*given*), tetapi diciptakan dalam interaksi antarmanusia.

- Interpretatif simbolis : analisis sistematis mengenai aksi sosial yang bermakna melalui observasi manusia secara terperinci dan langsung dalam latar alamiah. Teori ini berupaya agar bisa memperoleh pemahaman serta interpretasi mengenai cara orang menciptakan dan mempertahankan dunia sosial mereka. Interpretatif simbolis merupakan suatu pemikiran baru dari Clifford Geertz yang digunakan untuk menghadapi krisis metodologis dalam ilmu-ilmu sosial. Secara umum, interpretatif simbolis menekankan pada perhatian berbagai wujud konkret dari makna kebudayaan manusia.
- Kebudayaan : merupakan suatu keseluruhan sistem gagasan tindakan dan hasil karya dari manusia untuk memenuhi kehidupan bermasyarakat. Hal tersebut kemudian akan dijadikan sebagai milik mereka sendiri dengan cara belajar. Kebudayaan juga dipahami sebagai praktik pemaknaan perilaku individu dalam kehidupan sehari-hari suatu kelompok masyarakat.
- Modernitas : jargon yang digunakan dalam ilmu humaniora dan ilmu sosial untuk menyebut sebuah periode sejarah, campuran norma, perilaku, dan praktik sosial budaya tertentu yang muncul di Eropa pasca-Abad Pertengahan dan berkembang di seluruh dunia hingga saat itu.

- Multikulturalisme : istilah yang digunakan untuk menjelaskan pandangan seseorang tentang ragam kehidupan di dunia ataupun kebijakan kebudayaan yang menekankan tentang penerimaan terhadap adanya keragaman dan berbagai macam budaya (multikultural) yang ada dalam kehidupan masyarakat, menyangkut nilai-nilai, sistem kepercayaan, dan adat istiadatnya.
- Paradigma : model utama, pola, atau metode (untuk meraih beberapa jenis tujuan). Paradigma merupakan sifat yang paling khas atau dasar dari sebuah teori atau cabang ilmu. Menurut konteksnya, bisa berarti (dalam epistemologi) sebuah paradigma ilmiah seperti *Kuhnian paradigm*.
- Paradigma konstruktivisme : paradigma dari kebenaran suatu realitas sosial dilihat sebagai hasil konstruksi sosial dan kebenaran suatu realitas sosial bersifat relatif. Paradigma konstruktivisme dalam ilmu sosial merupakan kritik terhadap paradigma positivistik.
- (Zaman/Abad) Pencerahan : dalam bahasa Inggris disebut dengan *Age of Enlightenment* dan bahasa Jerman *Aufklärung*, merupakan suatu masa di sekitar abad ke-18 di Eropa yang diketahui memiliki semangat revisi atas kepercayaan-kepercayaan tradisional dan memisahkan pengaruh-pengaruh keagamaan dari pemerintahan. Bertolak dari pemikiran ini, masyarakat mulai menyadari pentingnya diskusi-diskusi dan pemikiran pemikiran ilmiah.

- Positivisme : cara pandang dalam memahami dunia dengan berdasarkan sains. Dalam sosiologi sangat berkaitan erat dengan istilah naturalisme terkait dengan pemikiran Auguste Comte pada abad ke-19 tentang sosiologi sebagai ilmu.
- Pascapositivisme : aliran yang ingin memperbaiki kelemahan dari positivisme. Di satu sisi, pascapositivisme sependapat dengan positivisme bahwa realitas itu memang nyata ada sesuai hukum alam. Akan tetapi, pada sisi lain, pascapositivisme berpendapat manusia tidak mungkin mendapatkan kebenaran dari realitas apabila peneliti membuat jarak dengan realitas atau tidak terlibat secara langsung dengan realitas. Hubungan antara peneliti dengan realitas harus bersifat interaktif sehingga perlu menggunakan prinsip triangulasi, yaitu penggunaan bermacam-macam metode, sumber data, dan teknik lain.
- Pascamodernitas : kelanjutan dari modernitas yang sekaligus melampaui dan meningkari modernitas. Bahkan, modernitas dijadikan sebagai bahan acuan dalam pengisian era pascamodernitas.
- Pascamodernisme : gerakan akhir abad ke-20 dalam seni, arsitektur, dan kritik yang melanjutkan modernisme. Yang termasuk dalam pascamodernisme adalah interpretasi skeptis terhadap budaya, sastra, seni, filsafat, sejarah, ekonomi, arsitektur, fiksi, dan kritik sastra.

- Pascakolonial : kajian terhadap karya-karya sastra (dan bidang lain) yang berkaitan dengan praktik kolonialisme atau imperialisme, baik secara sinkronis maupun diakronis.
- Pascastrukturalisme : sebuah pikiran yang muncul akibat ketidakpuasan atau ketidaksetujuan pada pemikiran sebelumnya, yaitu strukturalisme. Pascastrukturalisme lahir sebagai dekonstruksi terhadap strukturalisme.
- Praktik sosial : teori yang dikemukakan oleh Pierre-Felix Bourdieu yang juga disebut teori strukturalisme konstruktif, yang mencoba menjembatani diterminisme subjektivitas (individual) dan objektivitas (struktural) dalam praktik sosial. Konsep penting teori Bourdieu ini, yaitu habitus, arena/ranah/medan (*field*), kekerasan simbolis (*symbolic violence*), modal (*capital*), strategi, dan lain-lain.
- Simulakra : diterjemahkan dari bahasa Inggris (*simulacra*) dan simulasi adalah risalah filosofis yang dicetuskan oleh sosiolog Jean Baudrillard tahun 1980-an. Saat itu, sang penulis berusaha untuk memeriksa hubungan antara realitas, simbol, dan masyarakat, khususnya signifikansi dan simbolisme budaya-media yang terlibat dalam membangun pemahaman tentang keberadaan bersama.

- Strukturalisme : dalam sosiologi, antropologi dan linguistik disebut sebagai metodologi yang menggariskan unsur-unsur budaya manusia harus dipahami dalam hal hubungan-hubungan mereka dengan yang lebih besar atau sistem secara menyeluruh, dalam frasa umum yang disebut struktur.
- Strukturasi : teori atau metode yang dikembangkan oleh Anthony Giddens untuk menjelaskan hubungan dialektika yang saling memengaruhi antara agen dan struktur. Agen dan struktur tidak dapat terpisah satu sama lain, ibarat dua sisi satu mata uang logam. Giddens merumuskan bahwa bidang mendasar ilmu sosial menurut teori strukturasi bukanlah pengalaman aktor individual atau bentuk-bentuk kesatuan tertentu, melainkan praktik sosial yang diatur melintasi ruang dan waktu.
- Teori : serangkaian bagian atau variabel, definisi, dan dalil yang saling berhubungan untuk menghadirkan sebuah pandangan sistematis mengenai fenomena dengan menentukan hubungan antarvariabel dengan maksud menjelaskan fenomena alamiah. Teori dapat merupakan bagian dari ideologi, tetapi ideologi bukan teori.
- Teori kritis : sebuah aliran pemikiran yang menekankan penilaian reflektif serta kritik dari masyarakat dan budaya dengan menerapkan pengetahuan dari ilmu-ilmu sosial-humaniora untuk suatu gerakan perubahan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, I. (2006). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Pustaka Pelajar.
- Adhens. (2010, 2 Mei). Karl Marx dengan segala pemikirannya. Kompasiana. https://www.kompasiana.com/ade_henry/54ffc0f4a33311576350fd38/karl-marx-dengan-segala-pemikirannya
- Adorno, T. (1973). *Negative dialectic*. Routledge & Kegan Paul.
- Adorno, T. (2005). *Minima moralia: Reflection on a damaged life*. Verso.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1977). *Dialectic of enlightenment*. Verso.
- Agger, B. (1992a). *Cultural studies as cultural theory*. Falmer Press.
- Agger, B. (1992b). *The discourse of domination: From the Frankfurt School to postmodernism*. Northwestern University Press.
- Agger, B. (1993). *Gender, culture and power: Toward a feminist postmodern critical theory*. Praeger.
- Agger, B. (2003). *Critical social theory: An introduction*. Falmer Press.
- Agger, B. (2016). *Teori sosial kritis: Kritik, penerapan dan splikasinya* (Nurhadi, Penerj.). *Kreasi Wacana*. (Karya orisinal diterbitkan 2003).
- Ahimsa-Putra, H. S. (1984). *Strukturalisme Lévi-Strauss: Sebuah tanggapan*. Basis, April xxxiii-4. Yayasan PB. Basis.
- Ahimsa-Putra, H. S. (1994). *Model-model linguistik dan sastra dalam antropologi*. *Bulletin Antropologi*, Tahun IX. UGM Press.

- Ahimsa-Putra, H. S. (2001). *Strukturalisme Lévi-Strauss mitos dan karya sastra*. Galang Press.
- Alexander, J. C. (1985). *Neofunctionalism*. Sage.
- Alexander, J. C., & Seidmen, S. (Ed.). (1990). *Culture and society: Contemporary debates*. Cambridge University Press.
- Al-Fayyadl, M. (2005). *Derrida*. LKiS Pelangi Aksara.
- Anderson, B. (1999). *Komunitas-komunitas terbayang renungan tentang asal usul dan penyebaran nasionalisme* (O. I. Naomi, Penerj.). Pustaka Pelajar.
- Anderson, P. (2008). *Asal-usul postmodernitas*. Pustaka Pelajar.
- Apaddurai, A. (2005). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, 7th edition. University of Minnesota Press. (Karya orisinal diterbitkan 1995)
- Appadurai, A. (1990). *Disjuncture and difference in the global cultural economy*. Dalam M. Featherstone (Ed.), *Global cultural: Nationalism, globalization, and modernity*. Sage Publications.
- Archer, M (2003). *Realist social theory: The morphogenetic approach, culture and agency: The place of culture in social theory, and structure, agency and the internal conversation*. Cambridge University Press.
- Archer, M. (1995). *Culture and agency: The place of culture in social theory*. Cambridge University Press.
- Archer, M. (1998). *Social morphogenesis and the prospects of morphogenic*. Dalam M. Archer (Ed.), *Social morphogenesis*, 1–22.
- Ashley, D. (1997). *History without a subject: The postmodern condition*. Westview.
- Atkinson, P. (1988). *Ethnomethodology: A critical review*. *Annual Review of Sociology*, 14, 441–465.
- Audifax. (2007). *Semiotika Tuhan: Tafsir atas pembacaan manusia terhadap Tuhan*. Pinus Book Publisher.
- Aur, A. (2005). *Pascastrukturalisme Michel Foucault dan gerbang menuju dialog antarperadaban*. Dalam M. Sutrisno, & H. Putranto (Ed.), *Teori-teori kebudayaan*, 145–163. Kanisius.

- Barker, C. (2003). *Cultural studies: Theory and practice*. Sage.
- Barker, C. (2005). *Culture studies: Teori dan praktik* (Tim KUNCI Cultural Studies Center, Penerj.). Bentang Pustaka. (Karya orisinal diterbitkan 2003)
- Barnard, A. (2000). *History and theory in anthropology*. Cambridge University Press.
- Barrett, M. (1998). *Women's oppression today: The Marxist/ feminist encounter*. Verso.
- Barthes, R (1962). *Mythologies*. Hill & Wang.
- Barthes, R. (1975). *The pleasure of the text*. Hill & Wang.
- Barthes, R. (1981). *Theory of the text*. Dalam R. Young (ed.), *Untying the text: A post-structuralist reader*. Routledge and Kagen Paul.
- Baudrillard, J. (1981). *For a critique of the political economy of the sign*. Talos Press. (Karya orisinal diterbitkan 1972)
- Baudrillard, J. (1983). *Simulations*. Semiotext.
- Baudrillard, J. (1988). *America*. Verso.
- Bell, D. (1973). *The coming of post-industrial society*. New York Basic.
- Bellah, R. N. (1985). *Tokugawa religion: The culture root of modern Japan*. The Free Press.
- Bennet, C. I. (1995). *Comprehensive multicultural education: Theory and practice*. Allien & Bacon.
- Bennett, T., Mercer, C., & Woollacott, J. (Ed.). (1986). *Popular culture and social relations*. Milton Keynes Open University Press.
- Berger, A. A. (2015). *Pengantar semiotika: Tanda-tanda dalam kebudayaan kontemporer*. Tiara Wacana.
- Berger, L P. (1970). *A Rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Acor.
- Berger, L. P. & Luckmann, T. (1973). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Acor
- Berger, L. P. (1963). *Invitation to sociology: A humanistic perspective*. Acor.
- Berger, L. P. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Basic Books Inc.

- Berger, L. P. (1985). Humanisme sosiologi. Inti Sarana Aksara. (Karya orisinal diterbitkan 1963)
- Berger, L. P. (1991). Kabar angin dari langit: Makna teologi dalam masyarakat modern. LP3ES. (Karya orisinal diterbitkan 1970)
- Best, S. & Kellner, D. (1991). Postmodern theory: Critical interrogations. MacMillan Education Ltd.
- Best, S. & Kellner, D. (2003). Teori posmodern: Interogasi kritis. (I. Rohmani & Komunitas Ambarawa, Penerj.). Boyan Publishing. (Karya orisinal diterbitkan 1991)
- Bhabha, H. K. (1997). The other question: The stereo-type and colonial discourse. Routledge.
- Bhabha, H. K. (2007). The location of culture. Routledge.
- Bhaskar, R. (1975). A realist theory of science. England: Routledge.
- Blumer, H. J. (1959). The presentation of self in everyday life. Anchor.
- Blumer, H. J. (1982). Interaction ritual-essays on face-to-face behavior. Pantheon
- Blumer, H. J. (1986). Stigma: Notes on the management of spoiled identity. Touchstone.
- Blunden, A. (2003). Honneth's "Struggle for Recognition". Ethical Politics. <https://www.ethicalpolitics.org/ablunden/works/honneth.html>
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. C. D. (1992). An invitation to reflexive sociology. University of Chicago Press
- Bourdieu, P. (1977). Outline of a theory of practice. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984). Distinction: A social critique of the judgment of taste. Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1991). Language and symbolic power. Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (2010). Arena produksi kultural sebuah kajian sosiologi budaya (Y. Santoso, Penerj.). Kreasi Wacana Offset. (Karya orisinal diterbitkan 1993)
- Bourdieu, P. (2011). Choses dites: Uraian dan pemikiran. (N. R. Sjams, Penerj.). Kreasi Wacana Offset. (Karya orisinal diterbitkan 1987)

- Brooks, A. (1997). *Postfeminism: Feminism, cultural theory and cultural forms*. Routledge.
- Bryson, V. (1992). *Feminism political thought: An introduction*. MacMillan.
- Bryson, V. (2004). *Feminisme*. Dalam Eatwell, R., & Wright, A. (Ed.), *Ideologi politik kontemporer* (R. M. Ali, Penerj.). Jendela. (Karya orisinal diterbitkan 2001)
- Campbell, T. (1997). *Seven theories of human society*. Oxford University Press.
- Cavallaro, D. (2001). *Critical and cultural theory; thematic variations*. The Athlone Press.
- Cavallaro, D. (2004). *Critical and cultural theory*. (L. Rahmawati, Penerj.). Niagara. (Karya orisinal diterbitkan 2001)
- Cerrette, R. J. (2001). *Agama, seksualitas, kebudayaan esai, kuliah, dan wawancara terpilih Michel Foucault*. Penerbit Jalasutra.
- Chambers, I., & Curti, L. (Ed.). (1996). *The post-colonial question*. Routledge.
- Collins, J., & Mayblin. (2000). *Introducing Derrida*. Icon.
- Collins, P. H. (1990). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and politics of empowerment*. Routledge.
- Comte, A. (1975). *Auguste Comte and Positivism*. Harver and Row.
- Cooper, D., & Schindler, P. (2011). *Business research methods* (11th edition). McGraw Hill.
- Coser, L. A. (1956). *The functions of social conflict*. The Free Press.
- Craib, I. (1997). *Classical social theory: An introduction to the thought Marx, Weber, Durkheim, and Simmel*. Oxford University Press.
- Crehan, K. (2002). *Gramsci, culture, and anthropology*. University of California Press.
- Culler, J. (1987). *Derrida*. Fontana.
- Dahrendorf, R. (1986). *Konflik dan konflik dalam masyarakat industri: Sebuah analisa kritik* (A. Madam, Penerj.). Rajawali. (Karya orisinal diterbitkan 1959)
- Dahrendorf, R. (1968). *Essays in the theory of society*. Stanford University Press.

- De La Torre, M. A. (2009, 9 Februari). The problem with the melting pot. Good Faith Media. <https://goodfaithmedia.org/the-problem-with-the-melting-pot-cms-13647/#>
- Deleuze, G. (1989). *Logic of science*. Columbia University Press.
- Denzin, N. K. (1992). *Symbolic interactionism and cultural studies: The politics of interpretation*. Blackwell.
- Depari, E., & MacAndrews, C. (1998). *Peranan komunikasi massa dalam pembangunan*. Gadjah Mada University Press.
- Derrida, J. (1976). *Of grammatology* (G. C. Spivak, Penerj.). Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1978). *Of grammatology* (G.C. Spivak, Penerj.). John Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1981). *Writing and difference*. University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2006). *Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford University.
- Doyle, P. (1982a). *Teori sosiologi klasik dan modern (Jilid 1)*. Pustaka Utama Jakarta.
- Doyle, P. (1982b). *Teori sosiologi klasik dan modern (Jilid 2)*. Pustaka Utama Jakarta.
- Durkheim, E. (1992). *The elementary forms of the religious life*. Free Press.
- Durkheim, E. (1996). *The organic society. Dalam Vision of culture: An introduction to anthropological theories and theorists*. AltaMira Press.
- Eatwell, R., & Wright, A. (2004). *Ideologi politik kontemporer* (R.M. Ali, Penerj.). Jendela. (Karya orisinal diterbitkan 2010)
- Eco, U. (1976). *A theory of semiotics*. Indiana University Press.
- Edkins, J., & Williams, N. V. (Ed.). (2010). *Teori-teori kritis menantang pandangan utama studi politik internasional*. (T.W. Utama, Penerj.). Penerbit Baca. (Karya orisinal diterbitkan 2009)
- Eriksen, T. H. (2015). *Small places, large issues an introduction to social and cultural anthropology (fourth edition)*. Pluto Press.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Polity Press.
- Fairclough, N. (1997). *Critical discourse analysis: The critical study of language*. Longman.

- Fanon, F. (1963). *The wretched of the Earth*. Grove Press.
- Fanon, F. (1967a). *Black skin, white mask* (C. L. Markman, Penerj.). Richad Philcok. (Karya orisinal diterbitkan 1952)
- Fanon, F. (1967b). *A Dying Colonialism* (H. Chevalier, Penerj.). Grove Weidenfeld.
- Feathersone, M. (1991). *Consumer culture and postmodernism*. Sage Publications Ltd.
- Featherstone, M. (2008). *Posmodernisme dan budaya konsumen* (M. Z. Alisabeth, Penerj.). Pustaka Pelajar. (Karya orisinal diterbitkan 1991)
- Featherstone, M., & Lash, S. (1997). *Globalization, modernity and the spatialization of social theory: An introduction*. Dalam M. Featherstone, L. Scott, & R. Robertson (Ed.), *Global modernities*. SAGE.
- Featherstone, M., Lash, S., & Roland, R. (Ed.). (1997). *Global Modernities*. Sage Publications Ltd.
- Flemming, T. & Finnegan, F. (2011). *Honneth and recognition as sensitizing concepts for narrative research analysis [Discussion paper]*. RANLHE.
- Foucault, M (1975). *The bird of the clinic*. Vintage Books.
- Foucault, M. (1973a.) *Madness and civilization*. Vintage Books.
- Foucault, M. (1973b). *The order of things*. Vintage Books.
- Foucault, M. (1976). *The archaeology of knowledge*. Harper Row Publisher. (Karya orisinal diterbitkan 1966)
- Foucault, M. (1980a). *Power/knowledge: Selected interviews & other writings*. Pantheon.
- Foucault, M. (1990a). *The history of sexuality, vol. 2: The use of pleasure*. Knopf Doubleday Publishing Group. (Karya orisinal diterbitkan 1984)
- Foucault, M. (1990b). *The history of sexuality, vol. 3: The care of the self*. (R. Hurley, Penerj.). Penguin Books Publisher. (Karya orisinal diterbitkan 1984)
- Foucault, M. (2012). *Arkeologi pengetahuan* (I. R. Muzir, Penerj.). IRCiSoD. (Karya orisinal diterbitkan 1976)
- Foucault, M.(1980b) *Discipline and punish: The birth of the prison*. Vintage Books.

- Freire, P. (2002). Politik pendidikan kebudayaan, kekuasaan, dan pembebasan (A. Prihantoro, & F.A. Fudiyartanto, Penerj.). Pustaka Pelajar. (Karya orisinal diterbitkan 1978)
- Friedan, B. (1963). *The feminine mystique*. Penguin.
- Fukuyama, F. (1989). The end of history? *The National Interest*, 16, 3–18.
- Fukuyama, F. (1999). *The great disruption: Human nature and the reconstruction of social order*. Profiles Book.
- Gandhi, L (2001). *Teori poskolonial: Upaya meruntuhkan hegemoni Barat* (Y. Wahyutri dan N. Hamidah, Penerj.). Qalam. (Karya orisinal diterbitkan 1988)
- Gandhi, L. (1988). *Postcolonial theory: A critical introduction*. Routledge.
- Garfinkel, H. (1984). *Studies in ethnomethodology*. Prentice-Hall. (Karya orisinal diterbitkan 1967)
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of culture*. Basic Books.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. New York Basic Books.
- Geertz, C. (1996). *An interpretive anthropology*. Dalam *Vision of culture: An introduction to anthropological theories and theorists*. AltaMira Press.
- Gerth, H. H., & Mills, C. W. (1946). *From Max Weber: Essays in sociology*. Oxford University Press.
- Giddens, A (2004). *The consequences of modernity*. Polity Press Ltd.
- Giddens, A. (1984). *Central problem in social theory*. The Macmillan Press Ltd. (Karya orisinal diterbitkan 1979)
- Giddens, A. (1994). *Beyond Left and Right: The future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1995). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Polity Press Cambridge.
- Giddens, A. (1995). *The third way: The renewal of social democracy*. Polity Press.
- Giddens, A. (2004). *The constitution of society, teori strukturasi untuk analisis sosial*. (A. L. Sojono, Penerj.). Pedati. (Karya orisinal diterbitkan 1995)

- Giddens, A. (2010). Teori strukturasi: dasar-dasar pembentukan struktur sosial. Pustaka Pelajar.
- Giddens, A., & Turner, J. (ed.). (1987). Sosial theory today. Polity Press.
- Giddens, A., Bell, D., & Forse, M. (Ed.). (2005). Sosiologi sejarah dan berbagai pemikirannya (N. R. Sjams, Penerj.). (Karya orisinal diterbitkan 1996)
- Godelier, M. (1977). Perspectives in Marxist anthropology. FDF.
- Godelier, M. (1996). The enigma of the gift. University of Chicago Press.
- Goffman, E. (1966). The presentation of self in everyday life. Prentice Hall, Inc.
- Goffman, E. (1974). Frame analysis: An essay on the organization of experience. Harper and Row.
- Gove, P. B. (1966). Webster's third new international dictionary of the English language, unabridged. G. & C. Merriam Co.
- Gramsci, A. (1971). Selection from the prison notebooks (Q. Hoare, & G. N. Smith (Ed.). Lawrence & Wishart.
- Griffiths, M. (2007). International relations theory for the twenty-first century: An introduction. Routledge.
- Grossberg, L. (2010). Cultural Studies in the Future Tense. Durham and London: Duke University Press. (Karya orisinal diterbitkan 1996)
- Guba, E. G. (1987). Toward a methodology of naturalistic inquiry in educational evaluation. University of California.
- Guba, E., & Edgon, G. (Ed.). (1996). The paradigm dialog. Sage Publication
- Guba, E., & Lincoln, Y. S. (1981). Effective evaluation. Jossey-Bass
- Habermas, J. (1975). Legitimation crisis. Beacon Press.
- Habermas, J. (1978). The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures. MIT Press.
- Habermas, J. (1981). Modernity versus postmodernity. New German Critique, 22, 3-14.
- Habermas, J. (1987). Theory of communicative action (Volume 2). Beacon.
- Habermas, J. (2004). Krisis legitimasi. CV Qalam.

- Hall, S. (1980). Culture studies: Two paradigms. *Media Culture and Society*, 2, 57–72.
- Hall, S. (1982). The rediscovery of ideology: Return of reprocessed in media studies. Dalam M. Gurevitch (Ed.), *Culture, society and the media*. Methuen.
- Hall, S. (1988). *The hard road to renewal: Theacherism and the crisis of the left*. Verso.
- Hall, S. (1990). Cultural identities and diaspora. Dalam J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference*. Routledge.
- Hannerz, U. (1990). Cosmopolitans and local in world culture. Dalam M. Featherstone (Ed.), *Global cultural: Nationalism, globalization, and modernity*. Sage Publications.
- Hanstrup, K. (1995). *A passage to anthropology between experience and theory*. Routlage.
- Hardiman, F. B. (2003). *Melampaui positivisme dan modernitas*. Kanisius.
- Hardiman, F. B. (2009a). Kritik ideologi menyingkap pertautan pengetahuan dan kepentingan bersama Jurgen Habermas. Kanisius.
- Hardiman, F. B. (2009b). Menuju masyarakat komunikatif, ilmu, masyarakat, politik dan posmodernisme menurut Jurgen Habermas. Kanisius.
- Harker, R., Mahar, C., & Wilkes, C. (Ed.). (1990a). *An introduction to the work of Pierre Bourdieu: The practice theory*. The Macmillan Press Ltd.
- Harker, R., Mahar, C., & Wilkes, C. (Ed.). (1990b). (Habitus x modal) + ranah = praktik: Pengantar paling komprehensif kepada pemikiran Pierre Bourdieu. (P. Maizier, Penerj.). Jalasutra.
- Hassan, F. (1973). Beberapa azas metodologi ilmiah. Dalam Koentjaraningrat (ed.), *Metodologi penelitian masyarakat*. Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI).
- Hawkes, T. (1977). *Structuralism and semiotics*. Methuen.
- Herbert, B. (1969). *Symbolic interaction: Perspective and method*. Prentice Hall, Inc.
- Heritage, J. (2001). Conversation analysis: Sosiologi. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*.
- Hoed, H. B. (2011). *Semiotik & dinamika sosial budaya*. Komunitas Bambu.

- Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition*. The MIT Press.
- Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflict*. The MIT Press. (Karya orisinal diterbitkan 1992)
- Honneth, A. (2009). *Pathologies of reason*. Columbia University Press.
- Horkheimer, M. (1973). *Critical theory*. Herder and Herder.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1972). *Dialectic of enlightenment*. Herder and Herder.
- Huntington, S. P. (1996). *The clash of civilization and the remarking of world other*. Simon & Schuster.
- Inglis, F. (2000). *Geertz, Clifford, culture, custom and ethics*. Polity Press.
- Jackson, P. (2008). Pierre Bourdieu, the “Culture Turn” and the practice of international history. *Review of International studies*, 34(1): 155–181
- Jackson, P. (2010). Pierre Bourdieu. Dalam Edkin & Williams (Eds.), *Teori-teori kritis menantang pandangan utama studi politik internasional* (T. W. Utomo, Penerj.). Baca. (Karya orisinal diterbitkan 2009)
- Jameson, F. (1984a). Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. *New Left Review*, 146, 111–125.
- Jameson, F. (1984b). The politics of theory. *New German Critique*, 33, 53–66.
- Jameson, F. (1984c). “Foreword” to Lyotard, Jean-Franquis. *The postmodern condition*.
- Jameson, F. (1988). History and class consciousness as an unfinished project. *Rethinking Marxism*, 1, 49–72.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.
- Jenkins, R. (2004). *Membaca pikiran Pierre Bourdieu* (Nurhadi, Penerj.). Kreasi Wacana. (Karya orisinal diterbitkan 1992)
- Jenks, C. (2017). *Culture, studi kebudayaan* (E. Setyawati, Penerj.). Pustaka Pelajar. (Karya orisinal diterbitkan 1993)
- John, S. M. (1843). *A system of logic: Ratiocinative and inductive*. United Kingdom.
- Johnson, D. P (1994). *Teori sosiologi klasik dan modern*. Gramedia Pustaka Utama.

- Johnson, R. (1986). What is cultural studies anyway? *Social Text*, 12, 38–79.
- Jones, P. (2009). Pengantar teori-teori sosial (A. F. Saifuddin, Penerj.). Yayasan Obor Indonesia. (Karya orisinal diterbitkan 2003)
- Jorgensen, W. M., & Phillips, L. J. (2010). Analisis wacana teori & metode (Ibrahim & Suyitno, Penerj.). Pustaka Pelajar. (Karya orisinal diterbitkan 2002)
- Kamaruddin. (2013). Paradigma kritis ilmu sosial dan komunikasi 1: Teori kritis & critical discourse analysis.
- Kaplan, D., & Manner (1999). Teori Budaya. Pustaka Pelajar.
- Keesing, R. M. (1974). Theories of culture in anthropology. *Annual Review of Anthropology Survey*, 3, 73–97.
- Kellner, D. (1981). Network television and American society: Toward a critical theory of television. *Theory and Society*, 10(1), 31–62.
- Kellner, D. (1988a). Critical theory, Marxism and modernity. Polity Press and John Hopkins University Press.
- Kellner, D. (1988b). Postmodernism as Social Theory: Some Problems and Challenges. *Theory, Culture, and Society*, 5(2–3), 239–270.
- Kellner, D. (1995). Media culture: Cultural studies, identity and politics between the modern and postmodern. Routledge.
- Kellner, D. (2003). Theorizing globalization. *Sociological Theory*, 20(3), 285–305. Routledge.
- Kiersey, N. J. & Stokes, D. (Ed.). (2014a). Michel Foucault dan hubungan internasional: Kajian kritis terkini (Daryanto, Penerj.). Pustaka Pelajar. (Karya orisinal diterbitkan 2009)
- Kiersey, N. J. & Stokes, D. (Ed.). (2014b). Ekonomi politik neoliberal dan subjektivitas krisis: Mengapa governmentalitas tidak hampa. Michel Foucault dan hubungan internasional: Kajian kritis terkini (Daryanto, Penerj.). Pustaka Pelajar. (Karya orisinal diterbitkan 2009)
- Kinnval, C. (2010). Gayatri Chakravory Spivak. Dalam Teori-teori kritis menantang pandangan utama studi politik internasional (T. W. Utomo, Penerj.). Baca. (Karya orisinal diterbitkan 2009)
- Koentjaraningrat, (1980). Beberapa pokok antropologi sosial. PT Dian Rakyat.

- Kompridis, N. (2004). From reason to self-realisation? Axel Honneth and the 'ethical turn' in critical theory. Dalam *Contemporary perspectives in critical and social philosophy*, 323–360. Taylor & Francis Online.
- Kow, S. (1997). Book review: *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*, by Axel Honneth (J. Anderson, Penerj.). *Critical Sociology*, 23(3), 129–132. Polity Press.
- Kristeva, J. (1980). *Desire in language: A semiotic approach to literature and art*. Columbia University Press.
- Kroeber, A. L., & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Papers, Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University, 47(1), viii, 223.
- Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions* (3rd edition). University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1970). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
- Kumbara, A. A. N. A. (2018). Genealogi teori dan metodologi di cultural studies. *Animage Jurnal Studi Kultural*, III(1), 35–46.
- Kumbara, A. A. N. A. (2021). *Paradigma & teori-teori studi budaya* (edisi kedua). Swasta Nulus.
- Kumbara, A. A. N. A., & Suka, I. G. (Ed.). (2017). *Wacana antropologi: Membaca ulang teks kebudayaan menuju transformasi diri dalam multikulturalisme*. Prodi Antropologi Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship*. Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1996.) *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (2002). *Kewargaan multikultural*. (H. E. Edlina, Penerj.). Pustaka LP3ES Indonesia. (Karya orisinal diterbitkan 1995)
- Lash, S. (1991). Discourse or figure? Postmodernism as a 'regime of signification'. *Theory, Culture, and Society*, 5, (2–3), 311–336. (Karya orisinal diterbitkan 1988)
- Lash, S. (2004). *Sosiologi postmodernisme*. Kanisius.
- Lavin-Loucks, D. (2005). *Conversation Analysis*. *Encyclopedia of social measurement*.

- Lawlor, R. (2021, 27 Agustus). Jacques Derrida (substantive revision). Stanford encyclopedia of philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/derrida/>
- Lemert, C. C. (Ed.). (1981). Literary politics and the champ of French sociology. *Theory and Society*, 10, 645–669.
- Levi Strauss, C. (1978). *Myth and meaning*. Routledge and Kegan Paul.
- Lévi-Strauss, C. (1963a). *Totemism*. Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1963b). *Structural anthropology*. Doebleday & Company.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Trites tropique* (J. Weightman, & D. Weightman, Penerj.). Atheneum.
- Lévi-Strauss, C. (2005). *Antropologi struktural* (N. R. Sjams, Penerj.). Kiasi Wacana. (Karya orisinal diterbitkan 1958)
- Lewellen, T. C. (2002). *The anthropology of globalization: Cultural anthropology enters the 21st century*. Bergin & Garvey.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (2000). Paradigmatic, controversies, contradictions, and emerging confluences. Dalam N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln (Ed.). *The handbooks of qualitative research* (2nd ed.), 1065–1122. Sage Publications.
- Lubis, A. Y. (2014). *Teori dan metodologi ilmu pengetahuan sosial-budaya kontemporer*. PT Raja Grafindo Persada.
- Lubis, A. Y. (2015). *Pemikiran kritis kontemporer* (cetakan ke-1). PT Raja Grafindo Persada.
- Lull, J. (1998). *Media, communication, culture: A global approach*. Polity Press.
- Liotard, J-F (1979). *La condition post-modern: Report on knowledge*. Galilee
- Liotard, J-F (1986). *Le postmodern explique aux enfants*. Galilee.
- Liotard, J-F (1984). *The postmodern condition*. University of Minnesota Press.
- Liotard, J-F (1987). *Role and Paradoxes and Svelte Paradox*. *Cultural Critique*, vol 5, 209–219.
- Liotard, J-F. (1989). *The Lyotard Reader*. Basil Blackwell.

- MacCabe, C. (1998). Forward. Gayatri Chajravorty Spivak, Spivak: In Other Words. Routledge.
- Madison, D. S. (2012). Critical ethnography: Method, ethics and performance (2nd ed). Sage Publications.
- Malinowski. B. (1922). Argonauts of the western pacific. Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski. B. (1926). Anthropology. Dalam Encyclopedia Britannica (13th ed, Sup. Vol. 1, 131–140). Benton.
- Malinowski. B. (1944). A science theory of culture. The University of North Carolina Press.
- Malinowski. B. (1996). The function of culture, vision of culture: An introduction to anthropological theories and theorists. AltaMira Press.
- Mandel, E., (2006). Tesis-tesis pokok Marxisme. Resist Book.
- Manheim, K. (1954). Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge (1893–1947). London Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Marcuse, H. (1968). Industrialism and capitalism in the work of Max Weber. Dalam J. Shapiro (Ed.), Negations. Beacon.
- Marcuse, H. (1984). One-dimensional man. Beacon. (Karya orisinal diterbitkan 1964)
- Marx, K. (1967a). Capital: A critique of political economy. International Publisher.
- Marx, K. (1967b). The communist manifesto. Pantheon.
- Marx, K., & Engels, F. (1947). The German ideology. International Publisher.
- Mashlihatin, A. (2013, 2 Februari). Teori pascakolonialisme Homi K. Bhabha: ontologi dan epistemologinya. Poskolonialisme. <https://poskolonialisme.wordpress.com/2013/02/02/teori-pascakolonialisme-homi-k-bhabha-ontologi-dan-epistemologinya/>
- Mc Carney, J. (2005). Ideology and false consciousness. The Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/archive/mccarney/2005/false-consciousness.htm>
- McCarthy, T. (2006). Teori kritis Jurgen Habermas (Nurhadi, Penerj.). Kreasi Wacana. (Karya orisinal diterbitkan 1982)
- McGuigan, J. (1992). Cultural populism. Routledge.

- McLuhan, M. (1994). *Understanding media: The extension of man*. The MIT Press.
- McPhail, T. L. (2014). *Global communication: Theories, stakeholders and trends*. Wiley Blackwell Ltd.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self and society*. University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (1967). *Mind, self, and society from the standpoint of a social behaviorist (Works of George Herbert Mead, Vol. 1)*. The University of Chicago Press.
- Merton, R. K. (1967). *On theoretical sociology: Five essays: old and new*. Free Press.
- Mill, H. T. (2020). *Enfranchisement of women*. Good Press.
- Mirza, H. S. (Ed.). (1997). *Black British feminism, A reader*. Routledge.
- Mulyana, D. (2003). *Metodologi penelitian kualitatif*. Remaja Rosdakarya.
- Muppidi, H. (2010). Frantz Fanon. Dalam J. Edkins, & N. V. Williams, *Teori-teori kritis menantang pandangan utama studi politik internasional*. (T. W. Utomo, Penerj.). Penerbit Baca. (Karya orisinal diterbitkan 2009)
- Naisbitt, J. (1988). *Megatrends: Global paradox*. William Morrow and Company, Ltd.
- Neal A. W. (2010). Michel Foucault. Dalam J. Edkins & N. V. Williams (Ed.), *Teori-teori kritis menantang pandangan utama studi politik internasional* (T.W. Utomo, Penerj.). Penerbit Baca. (Karya orisinal diterbitkan 2009)
- Newton, K. M. (1997). Homi K. Bhabha: The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse. Dalam *Twentieth-Century Literary Theory*. Macmillan Publishers Ltd. https://doi.org/10.1007/978-1-349-25934-2_54
- Nicholson, L (Ed.). (1990). *Feminism/postmodernism*. Routledge.
- Ochame, K. (1999). *The borderless world: Power and strategy in the interlinked economy (Revision Edition)*. Profile Bussines.
- Okely, J. (1986). *Simone de Beauvor: A re-reading*. Virago.
- Palmer, E. R. (2005). *Hermeneuitika teori baru mengenai interpretasi* (M. Hery, & D. Muhammad, Penerj.). Pustaka Pelajar Offset. (Karya orisinal diterbitkan 1969)

- Pals, D. L. (2001). Seven theories of religion dari animisme E. B. Tylor, materialisme Karl Marx, hingga antropologi budaya C. Geertz (A. N. Zaman, Penerj.). Qalam. (Karya orisinal diterbitkan 1996)
- Parekh, B. (2007). Rethinking multiculturalism: Keberagaman budaya dan teori politik. Kanisius.
- Parsons, T. (1937). The structure of social action. Free Press.
- Parsons, T. (1951). The social system. Free Press.
- Patria, N., & Andi, A. (2000). Antonio Gramsci: Negara dan hegemoni. Pustaka Pelajar.
- Peoples, C. (2010). Theodor Adorno. Dalam J. Edkins & N. V. Williams (Ed.), Teori-teori kritis: Menentang pandangan utama studi politik internasional (T. W. Utomo Penerj.). Pustaka Baca. (Karya orisinal diterbitkan 2009)
- Piliang, Y. A. (2003). Dunia yang dilipat: Tamasya melampaui batas-batas kebudayaan. Pustaka Matahari.
- Piliang, Y. A., & Jejen, J. (2018). Teori budaya kontemporer: Penjelajahan tanda dan makna. Aurora.
- Pillay, R. (2019). Ethnomethodology. Handbook of Research Methods in Health Social Sciences. Springer Berlin Heidelberg.
- Poster, M. & Porter, R., (Ed.), (1991). Is Foucault useful for understanding eighteenth and nineteenth century sexuality. *Contention: debate in Society, Culture, and Science*, 1, 61–81.
- Poster, M. (1990). The mode of information. Princeton University Press. (Karya orisinal diterbitkan 1988)
- Poster, M., (ed.), (1988). Jean Baudrillard: Selected writing. Stanford: Stanford University Press.
- Potter, J. A. (1998). Research and methods. *Comprehensive clinical psychology*.
- Prasisko, G. Y. (2016, 21 Agustus). Budaya ruang ketiga dari Homi K. Bhabha. Brikolase. <https://www.brikolase.com/budaya-ruang-ketiga-dari-homi-k-bhabha/>
- Pruitt, D. G., & Rubin, J. Z. (2004). Teori konflik sosial. (P. Helly, Soetjipto, & S. M. Soetjipto, Penerj.). Pustaka Pelajar. (Karya orisinal diterbitkan 1986)

- Putnam, H. (1981). *Reason, truth and history*. Cambridge University Press.
- Putra, H. (2011). Paradigma, epistemologi dan etnografi dalam antropologi. Perkembangan teori dan metode antropologi [Makalah]. Jurusan Antropologi Universitas Airlangga.
- Putra, H. S. A. (2009). Paradigma ilmu sosial budaya: Sebuah pandangan. Paradigma penelitian ilmu-ilmu humaniora [Makalah kuliah umum]. Program Studi Linguisitik, Sekolah Pascasarjana, Universitas Pendidikan Indonesia.
- Rabinow, P., Sullivan, W. M. (Ed.). (1987). *Interpretive social science: A second look*. University of California Press.
- Rahadian, A. (2019, 12 Mei). Mengenal teori kritis. Medium. <https://medium.com/@ariefism/mengenal-teori-kritis-f9989c7b14bf>
- Rawls, J. (2003). *A theory of justice (revised edition)*. Harvard University Press.
- Reinharz, S. (1992). *Feminist methods in social research*. Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human science essay on language, action and interpretation*. Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1987). The model of the text: Meaningful action considered as a text. *Interpretive Social Science: A Reader* (P. Rabinow & W. M. Sullivan, Ed.), 73–100. University of California Press.
- Ritzen, J. M. M., Easterly, W., & Woolcock, M. J. (2000). Good politicians and bad policies: Social cohesion, institutions and growth. *Policy Research Working Paper*, 9, 24–49.
- Ritzer, G. (1980). *Sociology: A multiple paradigm science*. Boston Publisher
- Ritzer, G. (2003). *Teori sosial postmodern* (M. Taufik, Penerj.). Kreasi Wacana. (Karya orisinal diterbitkan 2001)
- Ritzer, G., & Goodman, D. J. (2004). *Teori sosiologi modern* (T. B. Santoso, Penerj.). PrenadaMedia. (Karya orisinal diterbitkan 2000)
- Ritzer, G., & Goodman, D. J. (2007). *Teori sosiologi modern* (Alimandan, Penerj.). PrenadaMedia.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. Sage Publications.

- Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. Dalam M. Featherstone, S. Lash S., & R. Robertson (Ed.), *Global modernities*. Sage Publications.
- Robertson, R. (1997). Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. Dalam M. Featherstone, L. Scott, & R. Robertson (Ed.), *Global Modernities*. Sage Publications.
- Rorong, M. J. (2020). *Fenomenologi*. Deepublish.
- Runesi, Y. T. (2014). Pengakuan sebagai gramatika intersubjektif menurut Axel Honneth. *Melintas*. 323–345.
- Rupert, M. (1995). *Producing Hegemony*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, M. (1994). Goodbye to Tristes Tropique: Ethnography in the context of modern world history. Dalam R. Borofsky (Ed.), *Assessing cultural anthropology*. McGraw-Hill, Inc.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Vintage Books.
- Said, E. (1983). *The world, the text, and the critic*. Harvard University Press.
- Said, E. (1993). *Culture and imperialism*. Chotto & Windus.
- Said, E. (1994). *Representation of the intellectual*. Vintage Books.
- Said, E. (2010). *Orientalisme: Menggugat hegemoni Barat dan mendudukkan Timur sebagai subjek*. (A. Fawaid, Penerj.). Penerbit Pustaka. (Karya orisinal diterbitkan 1978)
- Saifuddin, A. F. (2005). *Antropologi kontemporer*. Prenada Media.
- Salim, A. (2006). *Teori & paradigma penelitian sosial*. Tiara Wacana.
- Sanderson, S. K. (1993). *Sosiologi makro*. (F. Wajidi, & S. Menno, Penerj.). Rajawali Press. (Karya orisinal diterbitkan 1990)
- Sardar, Z. & Van Loon, B. (2003). *Introducing cultural studies*. Totem Books.
- Saussure, F. de. (1986). *Course in general linguistics*. Duckworth. (Karya orisinal diterbitkan 1916)
- Schrijders, A. (2006). *Manusia kebenaran*. Kanisius.
- Simon, R. (2000). *Gagasan-gagasan politik Gramsci*. (Kamdani & I. Baihaqi, Penerj.). Pustaka Pelajar dan Insist Press. (Karya orisinal diterbitkan 1970)

- Soeprapto, R. H. R. (2001). *Interaksionisme simbolik: Perspektif sosiologi modern*. Averroes Press.
- Song, S. (2009). *Multiculturalism in social and political philosophy*. UC Berkeley.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? Dalam C. Nelson, & L. Grossberg (Ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press.
- Spivak, G. C. (1990). *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*. Routledge.
- Spivak, G. C. (1998). *In other worlds: Essays in cultural politics*. Routledge.
- Spradley, J. (1980). *Participant observation*. Holt, Rinehart, and Wisto, Inc.
- Storey, J. (1993). *An introductory guide to cultural theory and popular culture*. University of Sunderland.
- Storey, J. (1996). *What is cultural studies? A Reader*. University of Sunderland: Bloomsbury Academic.
- Storey, J. (2007). *Teori budaya dan budaya pop* (E. E. Fajri, Penerj.). *Jalasutra*. (Karya orisinal diterbitkan 1993)
- Sturrock, J. (Ed.). (2004). *Strukturalisme post-strukturalisme: dari Lévi-Strauss sampai Derrida* (M. Nazar, Penerj.). Jawa Pos Press. (Karya orisinal diterbitkan 1966)
- Sudrajat, A. (t.t). *Jurgen Habermas: Teori kritis dengan paradigma komunikasi*. <http://staffnew.uny.ac.id/upload/131862252/penelitian/Jurgen+Habermas+--+Teori+Kritis+dengan+Paradigma+Komunikasi.pdf>.
- Sugiharto, I. B. (1996). *Postmodernisme tantangan bagi filsafat*. Kanisius.
- Sugiono. (2010). *Metode penelitian pendidikan pendekatan kuantitatif, kualitatif, dan R&D*. Alfabeta.
- Sutrisno, M. & Putranto, H. (Ed). (2005). *Teori-teori kebudayaan*. Kanisius.
- Sutrisno, M. (2008). *Refilosofi kebudayaan*. Kanisius.
- Sutrisno, M., & Putranto, H. (2004). *Hermeneutika poskolonial*. Kanisius.
- Swartz, D. (1977). Pierre Bourdieu: The cultural transmission of social inequality. *Harvad Education Review*, 47(4), 545–555. <https://doi.org/10.17763/haer.47.4.q1475v2qg2661v58>

- Taylor, C. (1992a). Dalam A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism*. America University.
- Taylor, C. (1992b). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.
- Taylor, C., (1994). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton University Press.
- The Fenomenology of Peter Berger. (1984). *Culture analysis*. University of California Press.
- Thomas, J. (1993). *Doing critical ethnography*. Sage Publications, Inc.
- Thompson, J. B. (1990). *Ideology and modern culture: Critical social theory in the era of mass communication*. Stanford University of California Press.
- Thompson, J. B. (2015). *Kritik ideologi global* (H. Yaqin, Penerj.). IRCiSoD. (Karya orisinal diterbitkan 1990)
- Tilaar, H. A. R. (2004). *Multikulturalisme tantangan-tantangan global masa depan dalam transformasi pendidikan nasional*. Grasindo.
- Tjahyadi, S. (2003). Teori kritis Jurgen Habermas: Asumsi-asumsi dasar menuju metodologi Kritik. *Jurnal Filsafat*, 34(2), 180–197.
- Toffler, A. 1980. *The third wave*. New York: William Morrow and Company, Inc.
- Tong, R. P. (2017). *Feminist thought: Pengantar paling komprehensif kepada aliran utama pemikiran feminis/Rosemarie Putnam Tong* (Tim Penerjemah Jalsutra, Penerj.). Jalsutra. (Karya orisinal diterbitkan 2004)
- Turner, J. H. & Maryanski, A. (1979). *Functionalism*. Benjamin/Cummings Publishing Company.
- Turner, J. H., & Maryanski, A. (2010). *Fungsionalisme* (A. Effendi, Penerj.). Pustaka Pelajar.
- van Peursen, C. A. (1980). *Strategi kebudayaan* (D. Hartoko, Penerj.). Gunung Mulya.
- Varadarajan, L. (2010). Edward Said. Dalam J. Edkins, & N.V. Williams (Ed.), *Teori-teori kritis* (T. W. Utomo, Penerj.). Penerbit Baca. (Karya orisinal diterbitkan 2009)
- Weber, M. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. Charles Scribner's Sons.

- White, M., & Schwoch, J. (Ed.) (2006). Questions of method in cultural studies. First Blackwell Publishing Ltd.
- William, R. (2005). New keywords: A revised vocabulary of culture and society. Blackwell Publications.
- Williams, C. L. (1989). Gender differences at work: Women and men in nontraditional occupations. University of California Press.
- Williams, R. (1983). Keyword. Fontana.
- Wittgenstein, L. (1976). Philosophical investigations. Oxford Blackwell.
- Wuthnow, R., Hunter, J. D., Bergesen A., & Kurzweil, E. (Ed.). (1984). Cultural analysis, the work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jurgen Habermas. Routledge & Kegan Paul.
- Zembylas, M. (2010). Jean-Francois Lyotard (1924–1998). Dalam J. A. Palmer (Ed.), 50 Pemikir paling berpengaruh terhadap dunia pendidikan modern. Penerbit Laksana.

TENTANG PENULIS



Penulis adalah Guru Besar Bidang Epistemologi Antropologi (berstatus tetap), Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana. Ia lahir di Klungkung, 14 Februari 1957. Penulis menyelesaikan studi S-1 Antropologi Universitas Udayana tahun 1982, S-2 pada tahun 1990 di Universitas Indonesia, dan S-3 pada tahun 2008 di Universitas Gadjah Mada. Diangkat sebagai dosen sejak tahun 1983 hingga sekarang, penulis pernah mengikuti kegiatan Workshop Fellowship of Community Medicine Curriculum Development, University of Hawaii, Honolulu, tahun 1984 dan 1985. Pengalaman jabatan strukturalnya adalah sebagai Ketua Jurusan Antropologi tahun 1997–2000, Ketua Program Studi Doktor Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia 2008–2011, sebagai Sekretaris LP2M Bidang Pengabdian kepada Masyarakat Universitas Udayana tahun 2011–2015, dan sebagai Ketua Program Studi Doktor (S-3) Kajian Budaya Universitas Udayana tahun 2018–2022. Bidang riset yang ditekuni selama ini antara lain masalah kesehatan (ibu dan anak, HIV/AIDS), kependudukan, konflik dan politik identitas, serta masalah lingkungan hidup. Penulis juga aktif mengikuti seminar, baik nasional maupun internasional. Selain itu, penulis telah menulis beberapa publikasi jurnal nasional terakreditasi Sinta maupun jurnal interna-

sional bereputasi. Buku-buku yang telah dipublikasikan penulis antara lain *Dinamika Migrasi di Kota Denpasar Perspektif Adaptasi Budaya dan Multikulturalisme* (2013); *Pedoman Pelaksanaan Pitra Yadnya Massal* (2014); *Profil Kemiskinan di Bali* (2015); *Wacana Antropologi* (2017); *Konstruksi Identitas Sasak: Pergulatan Kuasa Islam, Adat, dan Modernitas di Lombok* (2019); serta *Paradigma dan Teori-Teori Studi Budaya* (2021).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

INDEKS

- Adorno, 4, 219, 220, 224, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 244, 250, 283, 293, 310, 337, 456, 459, 469, 475, 491
- agen dan struktur, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 184, 490, 491
- agen-struktur, 175, 176, 178, 183, 196, 197, 198, 199, 491
- Agger, 4, 18, 213, 217, 222, 275, 280, 284, 285, 286, 318, 327, 328, 337, 343, 346, 389, 390, 395, 456, 459, 491
- aksiologi, 1, 23, 491
- Alexander, 20, 201, 378, 460, 491
- aliran pemikiran, 4, 9, 13, 119, 143, 220, 375, 385, 424, 490, 491
- Althuser, 139, 491
- ambivalensi, 439, 443, 445, 448, 491
- analisis wacana kritis, 354, 491
- Anderson, 327, 329, 330, 331, 460, 471, 491
- antideterminisme struktural, 2, 491
- antipositivisme, 2, 491
- antropologi, ix, xvii, 2, 3, 31, 32, 33, 37, 39, 105, 106, 107, 108, 126, 135, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 154, 155, 159, 162, 169, 170, 200, 241, 294, 328, 335, 341, 342, 345, 346, 347, 379, 424, 427, 459, 471, 475, 476, 483, 490, 491
- antropologi struktural, 142, 145, 491
- Archer, 173, 175, 176, 177, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 460, 491
- argumen esensialis, 364, 491
- arkeologi ilmu pengetahuan, 216, 290, 294, 491
- arkeologi pengetahuan, xii, 295, 297, 352, 353, 491

- artefak, 4, 31, 39, 42, 54, 337, 491
 Ashley, 460, 491
 Atkinson, 92, 97, 98, 100, 101, 460, 491
aufklarung, 224, 491
- Barat, 44, 126, 143, 204, 208, 209, 210, 214, 233, 235, 240, 279, 280, 283, 285, 288, 299, 327, 351, 376, 385, 387, 388, 390, 398, 400, 405, 408, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 432, 433, 434, 449, 450, 452, 453, 466, 477, 481, 491
- Barker, 341, 456, 460, 461, 491
- Barthes, 4, 136, 139, 145, 156, 211, 212, 316, 324, 337, 342, 348, 349, 352, 438, 449, 461, 491
- Baudrillard, 4, 156, 281, 283, 284, 286, 292, 294, 310, 311, 312, 313, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 326, 328, 337, 342, 343, 344, 348, 461, 475, 489, 491
- Berger, vii, xi, 2, 11, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 124, 461, 462, 479, 480, 491
- Best, 4, 136, 137, 213, 217, 241, 243, 279, 280, 282, 284, 291, 292, 293, 300, 304, 305, 310, 312, 314, 318, 320, 324, 325, 359, 456, 462, 491
- Bhabha, 4, 423, 427, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 462, 473, 474, 476, 491
- Bhaskar, 9, 10, 14, 462, 491
- Blumer, 3, 58, 59, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 80, 81, 462, 491
- borjuis, 128, 129, 220, 227, 248, 286, 300, 313, 330, 378, 434, 491
- Bourdieu, xi, 3, 34, 156, 173, 174, 176, 177, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 462, 463, 468, 469, 479, 485, 489, 491
- Bryson, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 384, 463, 491
- Burundi, iv
- Campbell, 46, 47, 49, 463, 491
- capital*, 185, 193, 231, 489, 491
- Capra, 491
- catachresis*, 442, 491
- Cavallaro, 22, 146, 154, 156, 205, 206, 210, 211, 213, 463, 491
- class struggle*, 227, 491
- Comte, 12, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 80, 221, 222, 284, 285, 463, 488, 491
- conflict*, 127, 463, 469, 492
- Cooper, 25, 26, 463, 492
- counter-hegemony*, 268, 338, 492
- Craib, 178, 182, 463, 492
- Crehan, 34, 36, 40, 266, 463, 492
- cultural sciences*, 241, 492

- cultural studies*, xvi, 2, 4, 20, 21, 36, 37, 212, 225, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 352, 353, 354, 355, 403, 464, 470, 471, 477, 478, 480, 492
- Dahrendorf, 3, 129, 130, 131, 464, 492
- Dean, 492
- Debrix, 492
- definisi situasi, 65, 86, 492
- dekonstruksi, xiii, xvii, 11, 16, 17, 22, 204, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 287, 324, 325, 342, 347, 350, 351, 352, 398, 442, 447, 448, 449, 450, 451, 453, 481, 489, 492
- dekonstruktif, x, 3, 17, 204, 207, 214, 287, 351, 449, 492
- Deleuze, 325, 326, 342, 452, 464, 492
- demarginalisasi, 336, 338, 339, 492
- Denzin, 464, 472, 492
- Derrida, vii, xiii, 4, 11, 156, 183, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 276, 281, 282, 286, 292, 324, 326, 328, 337, 342, 350, 351, 352, 389, 394, 425, 438, 439, 442, 449, 460, 463, 464, 472, 478, 484, 492
- dialektika, xi, xv, 11, 15, 43, 52, 53, 55, 175, 176, 178, 179, 181, 193, 194, 201, 202, 226, 227, 239, 242, 250, 251, 330, 354, 490, 492
- doxa*, 169, 185, 190, 492
- Doyle, 464, 492
- dramaturgi, 3, 65, 77, 78, 79, 85, 86, 87, 455, 492
- dunia pascakolonial, 438, 492
- Durkheim, 10, 11, 13, 17, 18, 19, 20, 80, 105, 110, 111, 195, 200, 221, 222, 284, 285, 328, 463, 464, 492
- Eco, 139, 167, 168, 464, 492
- Edkins, 219, 337, 339, 464, 474, 475, 480, 492
- egaliter, 227, 282, 416, 420, 492
- emansipatoris, 220, 224, 225, 240, 241, 248, 293, 333, 336, 338, 339, 492
- Enlightenment, 233, 235, 238, 239, 283, 487, 492
- episteme*, 139, 298, 305, 342, 353, 484, 492
- epistemologi, 1, 9, 11, 14, 23, 50, 147, 329, 333, 344, 347, 424, 430, 449, 476, 487, 492
- estetika, 281, 284, 312, 314, 337, 444, 492
- etnografi kritis, 347, 492
- etnometodologi, 3, 22, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 100, 101, 102, 103, 109, 159, 169, 174, 199, 347, 355, 362, 492

- Fairclough, 266, 354, 355, 464, 465, 492
- Fanon, 253, 418, 423, 425, 426, 427, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 444, 452, 465, 474, 492
- fasisme, 233, 234, 235, 268, 337, 492
- Featherstone, 281, 311, 460, 465, 468, 477, 492
- feminisme, vii, 1, 4, 20, 290, 335, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 379, 380, 382, 385, 387, 389, 390, 391, 393, 394, 398, 403, 420, 421, 424, 448, 449, 451, 452, 456, 492
- feminisme kultural, 367, 492
- feminisme liberal, 358, 368, 369, 371, 372, 380, 492
- feminisme modern, 492
- feminisme radikal, 361, 367, 368, 375, 492
- fenomenologi, x, 2, 22, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 55, 56, 57, 65, 80, 157, 169, 180, 199, 251, 252, 323, 347, 455, 492
- field*, 173, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 211, 340, 345, 348, 489, 492
- Foucault, vii, xii, 4, 36, 156, 183, 195, 215, 216, 217, 243, 281, 283, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 324, 326, 328, 329, 337, 342, 343, 344, 347, 348, 352, 353, 354, 425, 429, 430, 438, 439, 449, 452, 460, 463, 465, 466, 470, 474, 475, 480, 481, 484, 492
- Fromm, 220, 233, 337, 492
- Front de Libération Nationale, 431, 432, 492
- Fukuyama, 398, 466, 492
- Fungsionalisme, x, 108, 109, 110, 112, 120, 126, 133, 359, 479, 483, 492
- fungsiionalisme-struktural, x, 3, 29, 74, 109, 113, 121, 123, 125, 126, 144, 176, 180, 181, 202, 483, 492
- Gandhi, 435, 436, 466, 492
- Garfinkel, 3, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 101, 103, 355, 466, 492
- Geertz, vii, 3, 32, 33, 36, 39, 40, 85, 139, 159, 160, 161, 162, 163, 168, 170, 466, 469, 475, 486, 492
- genealogi, xii, 215, 216, 217, 297, 299, 301, 302, 304, 305, 342, 347, 352, 492
- genealogi kekuasaan, xii, 216, 492
- Giddens, vii, xi, 3, 102, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 196, 197, 198, 199, 200, 466, 467, 490, 492

- Godelier, 140, 146, 467, 492
- Goffman, vii, 3, 9, 58, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 362, 467, 492
- Goodman, x, 18, 20, 63, 86, 91, 98, 100, 108, 109, 120, 122, 125, 174, 175, 176, 178, 182, 184, 185, 191, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 216, 270, 275, 279, 306, 318, 319, 320, 321, 322, 333, 351, 359, 456, 477, 492
- Gramsci, xii, 4, 220, 265, 266, 267, 268, 269, 276, 338, 463, 467, 475, 478, 485, 492
- Guba, 9, 24, 467, 472, 492
- Habermas, vii, 4, 21, 200, 219, 220, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 248, 249, 250, 251, 256, 257, 271, 281, 293, 348, 456, 467, 468, 474, 478, 479, 480, 492
- habitus, xi, 34, 173, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 199, 489, 492
- Hall, 4, 266, 336, 337, 341, 466, 467, 468, 492, 495
- Hannerz, 468, 492
- Harker, 187, 189, 468, 493
- Hassan, 28, 280, 281, 468, 493
- hegemoni, xii, 220, 265, 266, 267, 268, 269, 274, 275, 276, 304, 336, 338, 342, 355, 356, 393, 423, 425, 426, 430, 431, 466, 475, 477, 485, 493, 494, 495
- hibrida, 443, 444, 447, 493
- hibriditas, 411, 439, 440, 442, 448, 493
- Honneth, 4, 219, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 413, 418, 462, 465, 469, 471, 477, 493
- Horkheimer, 219, 220, 224, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 250, 256, 293, 337, 339, 340, 456, 459, 469, 493
- humaniora, xv, xvii, 2, 4, 8, 31, 108, 135, 137, 143, 170, 178, 184, 214, 220, 281, 290, 325, 335, 345, 346, 351, 424, 455, 456, 476, 486, 490, 493
- Husserl, 493
- identitas, 20, 43, 53, 54, 78, 83, 87, 132, 193, 208, 209, 253, 254, 259, 263, 264, 335, 338, 354, 362, 389, 394, 398, 400, 401, 403, 406, 408, 409, 414, 415, 418, 424, 426, 430, 432, 433, 440, 441, 442, 443, 444, 446, 447, 449, 453, 456, 493, 495
- ilmu budaya, vii, xvii, 21, 151, 241, 493
- ilmu kebudayaan, 493
- in-between*, 447, 493
- interaksionisme simbolis, 22, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 81,

- 85, 87, 109, 174, 181, 362, 493
- interpretatif simbolis, 3, 160, 171, 486, 493
- interpretivisme simbolis, 493
- Jackson, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 469, 493
- jalan ketiga, xi, 178, 493
- Jameson, 4, 156, 221, 281, 284, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 469, 493
- jeda waktu, 446, 493
- Jenkins, 184, 195, 469, 493
- Johnson, 67, 359, 363, 470, 493
- Jones, 78, 105, 470, 493
- Jorgensen, 139, 350, 354, 355, 470, 493
- Kant, 45, 233, 235, 291, 339, 493
- Kantian, 21, 262, 493, 494
- kapitalisme, vii, xi, 29, 220, 223, 230, 231, 232, 234, 245, 246, 247, 248, 249, 280, 284, 311, 312, 313, 314, 316, 320, 322, 330, 331, 332, 340, 363, 364, 366, 375, 376, 377, 386, 455, 493
- Kaplan, 148, 149, 456, 470, 493
- kebudayaan, vii, ix, x, xii, xiii, xviii, 2, 4, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 50, 51, 52, 54, 67, 81, 82, 88, 106, 111, 115, 134, 135, 136, 137, 139, 141, 147, 148, 149, 150, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 171, 197, 206, 220, 228, 234, 266, 267, 268, 269, 280, 281, 282, 284, 298, 313, 328, 329, 336, 337, 338, 340, 341, 346, 347, 353, 356, 397, 398, 426, 447, 448, 455, 460, 461, 463, 466, 469, 471, 475, 479, 480, 481, 486, 487, 493
- Kellner, 4, 136, 137, 213, 217, 241, 243, 273, 279, 280, 282, 284, 291, 292, 293, 300, 304, 305, 310, 312, 314, 318, 320, 324, 325, 335, 337, 346, 359, 456, 462, 470, 493
- kerangka analitik, 9, 493
- kerangka konseptual, 9, 300, 493
- kerangka pemikiran, 9, 28, 305, 493
- kerangka teori, 9, 493
- ketimpangan gender, 359, 363, 365, 368, 493
- Khun, 18, 65, 493
- Kinnvall, 448, 449, 452, 493
- Koentjaraningrat, 38, 39, 43, 468, 471, 493
- Kollontai, 378, 493
- komunisme, 233, 246, 247, 248, 337, 377, 397, 493
- konstruktif, 15, 22, 31, 33, 42, 183, 184, 193, 489, 493
- konstruktivisme, x, 184, 195, 215, 221, 487, 493
- Krestiva, 157, 493
- kritik pascakolonial, 438, 493
- Kroeber, 34, 35, 36, 471, 493

- kuali peleburan, 403, 493
- kultural, 52, 54, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 132, 141, 146, 153, 155, 156, 165, 168, 169, 191, 198, 209, 210, 212, 220, 246, 263, 268, 269, 271, 272, 280, 283, 314, 331, 349, 354, 355, 363, 364, 366, 367, 374, 441, 445, 462, 492, 493
- kultus, 33, 77, 237, 493
- Kumbara, iii, iv, x, xvi, 225, 338, 346, 352, 471, 493
- lapangan, 16, 102, 187, 188, 345, 375, 379, 381, 481, 493
- Lash, 135, 139, 147, 465, 472, 477, 493
- latent*, 124, 493
- Lewellen, 33, 34, 472, 493
- liminal*, 439, 441, 447, 448, 493
- liminalitas, 439, 493
- Lincoln, 9, 24, 467, 472, 493
- linguistic structural*, 154, 493
- Lubis, 12, 350, 472, 493
- Luckmann, 50, 53, 54, 462, 493
- Lull, 472, 493
- Lytard, 4, 156, 282, 283, 285, 287, 292, 311, 312, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 342, 348, 389, 394, 469, 472, 473, 480, 493
- MacCabe, 449, 473, 493
- Madison, 347, 473, 493
- Malinowski, 105, 106, 121, 126, 473, 493
- mangkuk salad, 403, 404, 405, 493
- Manichaeism, 435, 494
- manifest*, 124, 131, 494
- Manner, 456, 470, 494
- Marcuse, 219, 220, 224, 233, 239, 244, 273, 274, 276, 473, 494
- Marx, vii, 3, 4, 10, 19, 105, 127, 128, 129, 130, 140, 146, 200, 204, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 256, 265, 267, 274, 276, 282, 284, 285, 287, 292, 293, 310, 312, 314, 316, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 328, 330, 344, 377, 449, 459, 463, 473, 475, 494
- Marxian, xii, 21, 121, 140, 215, 220, 265, 267, 269, 270, 271, 272, 311, 321, 325, 494
- Marxis, xii, 21, 109, 128, 140, 146, 220, 224, 233, 244, 265, 268, 270, 286, 287, 289, 299, 301, 310, 314, 317, 323, 326, 330, 337, 339, 358, 360, 375, 376, 377, 378, 385, 390, 392, 394, 403, 424, 449, 453, 494
- Marxisme, 137, 139, 140, 146, 185, 195, 221, 222, 223, 224, 244, 245, 265, 266, 267, 268, 284, 286, 289, 293, 299, 300, 301, 310, 311, 312, 317, 323, 337, 339,

- 340, 363, 385, 386, 389,
394, 448, 451, 473, 494
- Maryanski, x, 109, 479, 494
- Mashlihatin, 442, 444, 445, 473,
494
- masyarakat kapitalis, xii, 21, 221,
223, 233, 245, 256, 265,
272, 312, 313, 336, 337,
376, 494
- Mazhab Chicago, 74, 81, 494
- Mazhab Frankfurt, 4, 219, 233, 235,
238, 239, 242, 247, 249,
251, 256, 337, 494
- McCarthy, 107, 474, 494
- McLuhan, 474, 494
- Mead, 3, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65,
74, 75, 80, 200, 251, 255,
260, 263, 474, 494
- melting pot*, 400, 403, 404, 464, 494
- Merton, 3, 18, 105, 108, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 474, 494
- metafora, 242, 403, 404, 435, 441,
494
- metanarasi, 4, 279, 285, 329, 330,
331, 332, 333, 446, 456, 494
- metonimia, 441, 445, 494
- mimikri, 439, 442, 443, 445, 446,
447, 448, 494
- mistifikasi, 83, 494
- modal, xi, 129, 190, 191, 192, 193,
194, 223, 229, 230, 231,
232, 237, 246, 248, 284,
312, 364, 398, 403, 441,
468, 489, 494
- model hegemoni, 338, 494
- modernitas, 4, 16, 20, 178, 208,
220, 224, 235, 236, 237,
241, 249, 282, 283, 284,
285, 286, 288, 292, 293,
294, 295, 312, 322, 324,
326, 327, 328, 330, 331,
332, 340, 354, 446, 468,
488, 494
- multikulturalisme, vii, 1, 4, 397,
398, 399, 400, 401, 402,
403, 404, 405, 406, 407,
408, 409, 410, 411, 412,
413, 414, 415, 417, 419,
420, 421, 444, 456, 471, 494
- Mulyana, ix, 8, 9, 10, 62, 474, 494
- Muppidi, 426, 431, 432, 433, 434,
435, 436, 437, 474, 494
- nasionalisme, 122, 354, 437, 438,
444, 447, 453, 460, 494
- natural, 12, 48, 69, 137, 153, 155,
163, 426, 444, 494
- naturalisme, 45, 488, 494
- nature*, 14, 153, 155, 170, 186, 466,
494, 495
- Neal, 289, 474, 494
- neo-evolutionis, 494
- neofungsionalisme, 20, 21, 494
- neo-Kantian, 21, 494
- neo-Kantianisme, 22, 494
- neokolonialisme, 424, 450, 494
- neoliberal, 419, 470, 494
- neo-Marxis, 224, 265, 403, 494
- neo-Marxisme, 244, 267, 284, 312,
363, 494
- Numan, 29, 494
- Occident, 283, 426, 428, 429, 430,
434, 494

- Ochame, 475, 494
Of Grammatology, 4, 449, 494
ontologi, 1, 9, 11, 12, 23, 196, 449, 473, 494
oposisi biner, 16, 22, 141, 153, 154, 205, 214, 328, 351, 425, 429, 438, 439, 447, 452, 494
Orient, 425, 426, 428, 429, 434, 450, 494
orientalisme, 428, 431, 494
- paradigma, vii, ix, x, xi, xvi, xviii, 1, 2, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 23, 25, 38, 40, 109, 113, 122, 170, 200, 201, 207, 241, 243, 251, 280, 327, 335, 336, 343, 430, 455, 456, 457, 477, 478, 482, 487, 494
- Parsons, 3, 17, 18, 20, 21, 105, 108, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 200, 243, 363, 475, 483, 494
- pascakolonial, vii, 1, 4, 395, 417, 423, 424, 427, 429, 430, 432, 437, 438, 439, 440, 442, 443, 444, 447, 449, 450, 452, 456, 492, 493, 494, 495, 496
- pascakolonialisme, 403, 423, 424, 425, 426, 430, 431, 432, 437, 447, 448, 453, 473, 494
- pascamodern, vii, xv, xvi, 2, 4, 18, 20, 42, 156, 215, 217, 274, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 292, 300, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 342, 343, 346, 358, 374, 389, 390, 394, 395, 456, 492, 494
- pascamodernisme, x, 1, 4, 16, 20, 36, 138, 156, 157, 203, 204, 214, 222, 224, 279, 280, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 292, 311, 312, 313, 314, 316, 324, 333, 342, 343, 344, 347, 351, 353, 355, 362, 395, 398, 424, 425, 430, 456, 488, 494
- pascapositivisme, x, 11, 14, 15, 215, 488, 494
- pascastruktural, 4, 157, 210, 213, 222, 494
- pascastrukturalisme, 3, 4, 16, 48, 138, 156, 157, 185, 203, 205, 211, 214, 215, 312, 324, 327, 329, 342, 351, 395, 403, 424, 430, 439, 448, 456, 494
- pastiche*, 315, 494
Patria, 475, 494
Paulantzas, 140, 494
PBB, iv
Pencerahan, xvi, 11, 224, 238, 239, 250, 275, 282, 283, 284, 286, 287, 292, 293, 308, 309, 326, 429, 487, 494
- perbedaan gender, 362, 364, 366, 367, 494
- perjuangan kelas, 227, 299, 387, 494
- perspektif, 2, 7, 8, 9, 40, 53, 57, 59, 65, 67, 68, 80, 81, 82, 87,

- 92, 103, 109, 110, 132, 159, 185, 195, 202, 204, 214, 227, 243, 250, 254, 280, 284, 294, 300, 321, 333, 338, 343, 351, 357, 362, 363, 372, 373, 375, 376, 383, 384, 385, 386, 388, 389, 423, 430, 438, 453, 482, 484, 494
- Phillips, 139, 350, 354, 355, 470, 494
- Piliang, 214, 322, 323, 342, 475, 495
- pluralitas budaya, 444, 495
- politik identitas, 254, 398, 409, 453, 495
- politik pengakuan, 400, 409, 413, 417, 418, 495
- politik perbedaan, 254, 409, 495
- positivisme, x, xvi, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 219, 234, 241, 242, 244, 249, 268, 271, 275, 276, 285, 309, 335, 338, 339, 423, 425, 430, 456, 468, 488, 495
- positivistik, xvii, 18, 19, 20, 21, 38, 39, 57, 84, 110, 221, 222, 233, 241, 250, 267, 268, 339, 355, 487, 495
- Prasisko, 442, 444, 445, 476, 495
- proletar, 128, 129, 227, 232, 245, 277, 287, 300, 330, 495
- proses sosialisasi, 53, 119, 384, 495
- Pruitt, 127, 476, 495
- psikoanalisis, 255, 286, 441, 495
- Putnam, 405, 414, 476, 479, 495
- Raymond Williams, 41, 336, 344, 495
- Reinharz, 476, 495
- rekognisi, 256, 257, 258, 261, 263, 264, 495, 496
- Richard Hoggart, 336, 495
- Ritzen, 476, 495
- Ritzer, x, 9, 10, 18, 20, 46, 48, 63, 80, 86, 91, 98, 100, 108, 109, 120, 122, 125, 138, 139, 147, 156, 157, 174, 175, 176, 178, 182, 183, 184, 185, 191, 195, 196, 199, 200, 201, 202, 205, 216, 270, 275, 279, 280, 294, 295, 296, 297, 299, 304, 305, 306, 313, 314, 318, 319, 320, 321, 322, 333, 351, 359, 456, 476, 477, 495
- Roland, 4, 139, 145, 156, 212, 316, 349, 449, 465, 495
- ruang ambang, 446, 447, 495
- ruang antara, 439, 444, 447, 495
- ruang katarsis, 442, 495
- ruang ketiga, 444, 447, 476, 495
- Rupert, 265, 266, 477, 495
- Said, 4, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 434, 439, 477, 480, 495
- Saifuddin, 470, 477, 495
- salad bowl*, 403, 495
- Salim, 9, 10, 11, 24, 477, 495
- Sanderson, 65, 131, 477, 495
- Saussure, vii, 3, 136, 137, 138, 139, 144, 145, 146, 151, 156,

- 195, 210, 212, 321, 349,
449, 478, 495
- Schindler, 25, 26, 463, 495
- Schutz, x, 47, 49, 50, 200, 495
- second nature*, 186, 495
- semiologi, 136, 211, 316, 495
- semiotik, 139, 153, 160, 167, 168,
169, 211, 347, 495
- semiotika, 80, 136, 139, 144, 145,
167, 168, 169, 199, 211,
212, 213, 310, 323, 342,
348, 349, 350, 352, 461, 495
- Simon, 266, 469, 478, 495
- Simone, 379, 475, 495
- simulacra*, 317, 489, 495
- Socialisme ou Barbie, 323, 495
- sosial-budaya, x, xii, xvii, 2, 36, 50,
56, 119, 135, 150, 328, 329,
339, 347, 348, 355, 401,
402, 430, 472, 495
- sosialisme, xi, 228, 233, 246, 248,
300, 330, 331, 337, 375,
376, 391, 495
- Spencer, 110, 483, 495
- Spivak, 4, 5, 423, 427, 442, 446,
448, 449, 450, 451, 452,
453, 464, 471, 473, 478, 495
- stereotype, 439, 441, 445, 446, 495
- Storey, 4, 266, 290, 291, 294, 299,
301, 310, 313, 337, 344,
478, 495
- strategic essentialism*, 451, 495
- Strauss, 3, 135, 136, 139, 140, 141,
142, 143, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 195,
321, 328, 459, 460, 472,
478, 495
- strukturalisme, x, 3, 16, 22, 48, 66,
108, 136, 138, 139, 140,
141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 151, 154, 156,
157, 168, 169, 176, 183,
184, 195, 199, 206, 210,
211, 293, 310, 321, 329,
342, 478, 489, 495
- strukturasi, xi, 3, 173, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181,
182, 196, 197, 467, 490,
495, 496
- struktur budaya, 164, 209, 337,
342, 411, 495
- Stuart Hall, 4, 266, 336, 337, 341,
495
- Sturrock, 478, 495
- subjek pascakolonial, 438, 495
- sudut pandang, ix, 8, 9, 57, 72, 89,
226, 293, 320, 327, 361,
388, 455, 483, 495
- Sugiono, 25, 27, 28, 29, 478, 495
- Swartz, 187, 189, 191, 479, 495
- Taylor, 253, 282, 369, 400, 405,
409, 417, 418, 471, 479, 495
- teks pascakolonial, 438, 495
- teoretikus, vii, xiii, xiv, xv, 2, 3, 4,
11, 18, 19, 20, 21, 22, 42,
64, 77, 103, 108, 128, 145,
146, 156, 173, 174, 175,
186, 199, 200, 202, 204,
205, 208, 217, 221, 222,
224, 233, 238, 239, 270,
271, 273, 280, 281, 285,

- 286, 288, 292, 301, 311,
314, 324, 326, 327, 328,
333, 339, 351, 362, 363,
364, 365, 366, 367, 374,
375, 398, 403, 414, 439,
450, 495
- teori hegemoni, xii, 268, 495
- teori konflik, 3, 109, 127, 128, 133,
134, 174, 363, 364, 495
- teori kritis, x, xiii, xiv, xv, xvi, xviii,
2, 4, 14, 19, 20, 219, 220,
221, 222, 224, 229, 233,
239, 241, 242, 256, 274,
299, 301, 326, 335, 337,
338, 343, 346, 353, 374,
423, 424, 430, 452, 456,
464, 469, 471, 474, 475,
476, 480, 496
- Teori Kritis, 14, 219, 221, 225, 232,
233, 234, 235, 238, 239,
240, 242, 243, 244, 245,
248, 249, 250, 251, 256,
263, 264, 265, 270, 274,
275, 337, 339, 355, 358,
430, 456, 495
- teori rekognisi, 258, 264, 496
- teori sosial kritis, xvi, 1, 19, 20, 221,
222, 275, 276, 277, 343,
358, 495
- teori sosial modern, vii, xvi, 1, 2,
280, 456, 495
- teori strukturasi, 3, 173, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181,
182, 197, 467, 490, 496
- theatre of cruelty*, 204, 496
- the Man, 426, 496
- the Native, 426, 496
- the Nature, 426, 496
- the others*, 149, 336, 401, 425, 428,
496
- Thompson, 31, 32, 33, 38, 162,
164, 169, 170, 175, 178,
186, 266, 336, 479, 496
- Tilaar, 403, 479, 496
- time-lag*, 439, 446, 496
- Timur, 288, 300, 425, 426, 428,
429, 430, 451, 477, 496
- tindakan komunikatif, 200, 240,
243, 250, 257, 496
- tingkatan teori, 29, 496
- Tylor, 7, 32, 33, 37, 38, 475, 495
- van Peursen, 12, 480, 496
- Varadarajan, 425, 427, 429, 480,
496
- verstehen*, 21, 47, 56, 496
- voluntarisme, 11, 276, 496
- wacana pascakolonial, 430, 438, 496
- Wacquant, 187, 188, 193, 194, 195,
463, 496
- Waldron, 411, 496
- Weber, 2, 3, 10, 17, 18, 19, 21, 47,
109, 112, 113, 131, 132,
200, 201, 215, 221, 222,
233, 273, 282, 284, 285,
293, 322, 328, 339, 463,
466, 473, 480, 496
- William, 58, 65, 185, 340, 474,
479, 480, 496
- Williams, 34, 41, 42, 219, 336, 337,
339, 344, 464, 469, 474,
475, 480, 495, 496

worlding, 450, 496

zeitgeist, 342, 496

Zembylas, 324, 325, 480, 496

Zetkin, 377, 496

Zimmerman, 91, 92, 362, 496

zurück zu den sachen selbst, 45, 496

Buku ini tidak diperjualbelikan.

PARADIGMA & TEORI-TEORI STUDI BUDAYA

Kedudukan dan fungsi paradigma amat penting karena merupakan bagian integral dari kegiatan penelitian. Penelitian yang baik adalah penelitian yang menyadari dasar orientasi teoretisnya serta memanfaatkannya dalam pengumpulan dan analisis data. Buku ini menyajikan bahasan yang komprehensif mengenai paradigma, perkembangan kebudayaan, serta perkembangan pemikiran-pemikiran teoretis para filsuf ilmuwan sosial sejak era awal Revolusi Industri di Eropa hingga era kapitalisme global. Tak kurang dari 15 teori ilmu budaya dijelaskan secara terperinci dan terstruktur berikut percabangan dan pengembangannya. Dalam buku ini, diulas pula tokoh-tokoh yang berperan penting dan terlibat di dalam pengembangan teori-teori ilmu budaya. Di antara teoretikus dan tokoh-tokoh penting ternama yang pemikirannya dibahas adalah Karl Marx, Georg Hegel, Peter Berger, Erving Goffman, Jürgen Habermas, Ferdinand de Saussure, Clifford Geertz, Anthony Giddens, Jacques Derrida, dan Michel Foucault.

Kajian-kajian dalam buku ini merupakan pengantar teori-teori sosial modern, kritis, dan pascamodern, termasuk di antaranya teori feminisme, multikulturalisme, dan pascakolonial. Buku ini diperuntukkan bagi para pegiat ilmu filsafat-budaya dan kalangan akademisi studi ilmu budaya serta kalangan pembaca yang memiliki minat dalam ilmu budaya yang cakupannya sangat luas dan kompleks.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Diterbitkan oleh:
Penerbit BRIN, Anggota Ikapi
Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah
Gedung B.J. Habibie, Jl. M.H. Thamrin No. 8,
Kb. Sirih, Kec. Menteng, Kota Jakarta Pusat,
Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10340
Whatsapp: +62 811-1064-6770
E-mail: penerbit@brin.go.id
Website: penerbit.brin.go.id

DOI: 10.55981/brin.529



ISBN 978-623-8052-83-7



9 786238 052837