

Fenomenologi Diri dan Konstruksi Sosial Mengenai Kebudayaan: Edmund Husserl dan Jejak-Jejaknya pada Maurice Merleau-Ponty dan Peter Berger

Budhy Munawar-Rachman
Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara
budhymr@gmail.com

Abstract: *Edmund Husserl is wellknown as a person who created his own phenomology. This article articulates Husserl's idea which has been continued by Maurice Merleau-Ponty in human affair, and by Peter Berger in the matter of social construction. Merleau-Ponty criticizes Descartes who separated between *res extensa* (body) and *res cogitans* (consciousness), and proposes a concept of human being as *sspiritually-body* (embodied spirit) and *bodily-spiritual* (spiritualized-body.) The main core of Merleau-Ponty's philosophy is to see human being in the unity of body-soul-spirit at once, without separation. Whilst Berger views that human being actually forms his world by following tendency and development of his—apart from psychology—socio-culture. Thence culture becomes main key of Berger's philosophy.*

Keywords: *Phenomology, Unity of body-soul, Socio-culture construction*

Abstraksi: *Edmund Husserl dikenal melahirkan fenomenologi tersendiri. Artikel ini menjelaskan bagaimana pandangan Husserl tersebut ketika dilanjutkan oleh Maurice Merleau-Ponty dalam soal manusia, dan oleh Peter Berger dalam masalah konstruksi sosial. Merleau-Ponty mengkritik Descartes yang memisahkan antara *res extensa* (tubuh) dan *res cogitans* (kesadaran), dan mengajukan konsep manusia sebagai roh-jasmaniah (roh yang membadan) dan jasmani-rohaniah (badan yang merohani.) Pandangan inti falsafat Merleau-Ponty adalah melihat manusia dalam kesatuan tubuh jiwa-roh sekaligus, tanpa keterpisahan. Adapun Berger berpandangan bahwa manusia sejatinya membentuk dunianya dengan cara mengikuti kecenderungan serta perkembangan—selain aspek psikologisnya—sosio-budayanya. Maka budaya menjadi kunci bagi falsafat Berger.*

Katakunci: *Fenomenologi, Kesatuan jiwa-tubuh, Konstruksi sosial budaya*

Pendahuluan

Fenomenologi adalah metode falsafat dari Edmund Husserl. Berdasarkan metode ini, kita tidak melihat benda melainkan gejala-gejala, sebagai sintesis dari obyek dan subyek. Fenomenologi ini dikembangkan Husserl berdasarkan tesis mengenai *intensionalitas* dari Brentano, yang menyatakan bahwa mengalami tidak bisa dipisahkan dari dialami, subyek dan obyek bersatu, sehingga tak ada hal menyadari tanpa ada hal yang disadari.

Husserl adalah seorang failasuf anti-Cartesian, tetapi ia juga dalam makna yang fundamental adalah seorang yang terobsesi oleh Cartesianisme. Seperti halnya telah diusahakan oleh Rene Descartes yang mencoba membuat pendasaran atas seluruh

ilmu pengetahuan dengan metode keraguan universal, begitu pulalah Edmund Husserl mencoba memberi dasar terhadap ilmu-ilmu: suatu pendasaran yang apodiktis, dan eviden, sejelas matematika yang menampakkan dirinya dengan kenyataan langsung. Eviden di sini maksudnya menangkap hal-hal dengan jelas secara intuitif (misalnya ada $2 + 2 \equiv 4$, ini menjadi sesuatu yang jelas dengan sendirinya.)

Husserl adalah seorang Cartesian dalam makna bahwa bila hal yang bisa kita percaya itu adalah kesadaran manusia, maka hal penting apa yang kita perlu pelajari adalah kesadaran. Inilah yang membawanya kepada "*back to the things themselves*" (kembali kepada bendanya itu sendiri), kembali

kepada benda-benda dari pikiran, fenomena kesadaran (*back to the things of the mind, the phenomena of consciousness.*) Usaha Husserl ini membawanya kepada ide *reduksi fenomenologis*, yaitu menempatkan realitas benda-benda di luar kita (*epoche.*) Sehingga hanya isi kesadaran yang jelas. Transendensi dari bendanya sendiri (*das Ding an Sich*) tak pernah bisa menjadi pembuktian yang nyata. Di sini Husserl meninggalkan sikap ilmiah (sikap natural), dengan tanpa ragu-ragu melihat benda-benda sebagai benda-benda, tidak sebagai gejala kesadaran saja (maka disebut ‘reduksi fenomenologis’ tidak seperti Descartes yang memulainya dengan keraguan universal.)

Dalam hal “meninggalkan sikap ilmiah ini” Husserl memang menyatakan adanya krisis dari ilmu-ilmu di Eropa Barat: ilmu-ilmu positif, matematika, dan ilmu-ilmu pasti-alam, termasuk ilmu-ilmu humanistik seperti psikologi. Di sini Husserl berbicara mengenai hal yang sukar-dimengerti (menurut cara pandang ilmiah [sikap natural]) dari subyektivitas. Ia memikirkan fenomenologi, yang membawanya kepada gagasan reduksi fenomenologis. Dalam hal ini—lewat proyek falsafatnya—Husserl memang ingin mengerti mengenai masalah nilai, bahkan ia terpukau pada soal nilai ini, yang membawanya amat perhatian kepada masalah keterkaitan subyektivitas, nilai dan intensionalitas.

Tetapi hanya reduksi fenomenologis saja tidak memadai, sebab kita dalam melihat gejala selalu partikular. Husserl mencoba mencari pengertian mengenai gejala yang universal, hal-hal umum seperti kemanusiaan, kemerdekaan dan sebagainya, yang dicarinya dengan jalan *reduksi eidetis*: di mana dalam khayalan semua perbedaan-perbedaan dari sejumlah hal partikular itu disisihkan, sehingga tinggal suatu esensi saja. Husserl memang mencari suatu dasar yang tidak bisa diragukan lagi lewat reduksi fenomenologis, reduksi eidetis, yang sesudah itu reduksi transendental (menggunakan

ego yang transendental) untuk akhirnya dapat melihat esensi-esensi yang umum (*ego cogito cogitationes.*) Dari reduksi-reduksi ini sampailah kita pada isi dari dunia umum (*lebenswelt*), sehingga semua hal yang disadari (*noemata*) menjadi nyata. Di sinilah Husserl berbicara mengenai *Dasein* (*being-there*, keberadaan manusia), yang merupakan ilmu mengenai ada (*a science of being*), yang nanti konsep ini akan dikembangkan oleh Heidegger, Sartre, dan Maerleau-Ponty (namun dari sini memang fenomenologi Husserl bisa jatuh atau dituduh solipsisme-fenomenologis, karena mereduksi subyek menjadi suatu ego transendental dari intersubyektivitas, yang akan dibicarakan di bawah.)

Menurut Husserl, berkaitan dengan yang di atas disebut intensionalitas, dalam analisis pengamatan atas benda, itu tidak dapat dilihat secara langsung, tetapi lewat sejumlah bayangan. (Di sini kita bisa bertanya pada Husserl: Benda yang mana? Benda yang di luar kita—yang menghasilkan aliran realisme epistemologis, atau benda dalam kesadaran saya—yang menghasilkan aliran idealisme epistemologis.) Dalam hal ini, pandangan Husserl memang kurang jelas, tetapi Husserl sangat menekankan adanya dunia (*urdoxa*)—sebuah tema yang akan digarap tuntas oleh Maurice Merleau-Ponty.

Hasil dari semua usaha fenomenologis Husserl ini adalah untuk mencapai realitas yang eviden, yang nyata dan dapat menjadi titik tolak ilmu pengetahuan. Menjadi nyata bahwa subyek itu mengonstitusi alam. *Konstitusi* adalah kesatuan subyek-obyek dilihat dari sudut subyek, yaitu bagaimana manusia menciptakan alamnya. Dalam istilah Husserl sendiri, “reduksi dari hal mengada menjadi menyadari alam.” Kata konstitusi ini dipakai Husserl dalam berbagai arti, seperti konstitusi obyek-obyek, konstitusi perbuatan pikiran, konstitusi dari *stream of consciousness* (aliran kesadaran), konstitusi transendental supaya terjadi *ego*

transcendental.

Dalam fenomenologi, benda-benda mengada dalam makna-makna. Benda dilihat karena menampakkan diri dalam dan oleh pengalaman-pengalaman sehingga terjadilah suatu 'presentasi.' Tugas fenomenologi bukan hanya mendeskripsikan, tetapi juga menerangkan bagaimana obyek pengamatan dikonstitusikan dalam perbuatan-pikiran dari yang mengamati.

Pada dasarnya setiap analisis fenomenologis memunyai dua segi, yaitu segi *noematis* dan segi *noetis*, yang dalam suatu deskripsi sebenarnya tidak terpisahkan. Artinya kalau subyek dan obyek menjadi satu, segala hal memunyai segi subyek (*noesis*) dan obyek (*noema*) (band. dengan materi dan forma dari hal yang dipikirkan.) Tugas setiap analisis *noetic-noematic* ini adalah melukiskan dan menerangkan susunan (*sintesis*) yang secara pasif atau aktif terjadi dalam setiap perbuatan-pikiran dari ego. Sintesis dari *noemata* (unsur-unsur yang disadari) adalah yang berhubungan dengan satu obyek menjadi satu benda (dari buku, saya lihat segi-segi lebar, ketebalan, huruf pada sampul, dan sebagainya, sehingga saya pun kemudian secara utuh menyadari hakikat dari buku yang menampakkan diri pada saya itu.)

Oleh karena itu analisis *noetic-noematic* ini melukiskan gabungan (*sintesis*) dari semua perbuatan-pikiran yang berkorelasi dengan *noemata*, yang masing-masing menjadi satu perbuatan-pikiran yang bulat dari gabungan semua perbuatan-pikiran, yang kemudian menjadi satu aliran kesadaran (*stream of consciousness*.)

Kembali ke soal konstitusi: persoalan konstitusi ialah persoalan tentang kenyataan bahwa suatu obyek (benda) diberikan secara ideal sebagai suatu eviden langsung. Setiap benda adalah obyek suatu *universum* pengalaman-pengalaman yang mungkin. Sementara ego adalah instansi yang terus-menerus menyadari benda-benda. Sedang kesadaran adalah instansi yang terus menerus

menyusun sistem-sistem dari intensionalitas, dan indeks dari sistem-sistem itu—yaitu benda yang dialami. (Di sinilah menurut penulis, persoalan utama Husserl, yaitu persoalan intersubektivitas: Bagaimana kita—dengan falsafat Husserl ini—bertemu dengan yang lain, karena Husserl hanya melakukan reduksi mundur hingga ke suatu ego *transcendental*, tanpa suatu intersubektivitas yang sungguh-sungguh konkret.) Maka sekarang menarik melanjutkan Husserl kepada Maurice Merleau-Ponty, dan melihat bagaimana penilaian Merleau-Ponty atas Husserl. Dan setelah itu akan dilihat jejak-jejaknya pada Peter Berger yang memopulerkan istilah 'Konstruksi Sosial dari Kenyataan.'

Maurice Merleau-Ponty

Ia adalah seorang failasuf yang tidak mau mencoba membuat sistem. Ia hanya mau mengekspresikan rasa heran, dan mencari pertanyaan-pertanyaan tanpa merasa yakin bahwa jawabannya selalu dapat diberikan. Merleau-Ponty memunyai cara berpikir yang ambigu, di samping selalu mencurigai para failasuf yang merasa bisa bicara sesuatu secara terang dan jelas. Sehingga cara bicara Merleau-Ponty berbeda dari para failasuf sejak Descartes. Misalnya jika Descartes memisahkan antara *res extensa* (tubuh) dan *res cogitans* (kesadaran), maka Merleau-Ponty bicara mengenai manusia yang muncul sebagai *roh-jasmaniah* (roh yang membadan) dan *jasmani-rohaniyah* (badan yang merohani.) Di sinilah proyek utama falsafat Merleau-Ponty memang ingin melihat manusia dalam kesatuan tubuh-jiwa-roh sekaligus, tanpa keterpisahan.

Dalam hal fenomenologi, maka fenomenologi tubuh ini harus bicara dalam dua hal sekaligus. Tubuh bukan hanya hal yang diraba, dilihat atau dipegang, tetapi juga suatu misteri yang dilihat dan melihat; meraba dan diraba. Dikatakan, kalau tangan meraba tangan, kita bisa meraba perabaan, sehingga menurut Merleau-Ponty dalam daging itu

sebenarnya sudah timbul refleksi. Refleksi bukan hal rohani saja, karena sudah muncul dalam daging: artinya, tubuh yang prasadar mengetahui lebih banyak tentang dunia dari (kesadaran) saya sendiri. Maka dalam hal ini *tubuh adalah tubuh-subyek*: yaitu suatu fokus (tubuh) yang memroyeksikan suatu alam (pengalaman.)

Menurut Merleau-Ponty, tubuh dan alam bersama-sama ko-ekstensif. Tubuh kita menentukan cara kita melihat dunia. Bahkan kita tidak bisa lepas dari tubuh kita yang berakar pada alam. Ada kepercayaan kita pada alam (yang oleh Husserl disebut *urdoxa*), yaitu suatu kepercayaan dasar bahwa kita mendiami suatu alam. Dengan memilih suatu tubuh, saya memilih suatu alam. Dengan teori ini Merleau-Ponty mencoba menggabungkan roh secara dialektis dengan tubuh manusia. Dan ini bisa dilihat dalam falsafatnya mengenai pengamatan (persepsi.)

Usaha mengamati adalah: pertama *mengalami benda-benda*. Analisis dari pengamatan menghasilkan tubuh. Mengamati ialah memilih suatu posisi, mengarahkan diri. Hal mengamati kedua adalah *pemaknaan*. Pengamatan ialah pengalaman dari modus eksistensi. Subyek pengamatan (manusia) bukan hal rohani, juga bukan hal material, melainkan penampakan diri yang mendasari seluruh hal mengada. Kita melampaui hal yang diberikan dalam pengamatan, menyeluruhkan realitas yang terikat pada subyek. Dengan demikian di sini Merleau-Ponty mengkritik Kant, yang mengatakan bahwa *cogito* berasal dari subyek; yang benar *cogito* mendahului percakapan, mendahului pikiran (disebut *ante-predikatif, ante-refleksif*.)

Pikiran Merleau-Ponty seperti ini muncul disebabkan karena rasa curiga terhadap ilmu-ilmu eksakta, yang mau mencoba melihat dunia sebagai orang yang belum tertangkap aksiomata dan postulat-postulat dari ilmu alam, artinya mau melihat segi subyektif dari dunia tanpa merencanakan suatu falsafat subyek—seperti dilakukan Kant dan

Husserl. Karena itu hal mengada bagi Merleau-Ponty adalah bukan dari benda, tetapi dari makna-makna—yaitu hal-hal yang menampakkan dirinya pada suatu subyek. Makna mewahyukan diri dalam pengalaman dunia yang direalisasikan oleh seorang failasuf. Pemikir bukan subyek transendental (seperti dikatakan Kant), melainkan subyek yang dialektis, yang dipersatukan dengan alam. Kesatuan alam dan subyek dirumuskan dengan istilah mendiami. Sehingga subyek itu pada dasarnya mendiami alam sadar dan tak sadar. Dan tubuh manusia mengambil peranan yang penting. Oleh karena itu, manusia adalah pemakna alam dan menjadi makna bagi ‘yang lain’ (sesama) dengan tubuhnya.

Kembali kepada pertanyaan awal: Apakah fenomenologi menurut Merleau-Ponty? Fenomenologi—seperti digambarkan oleh Husserl adalah studi tentang esensi-esensi. Tetapi menurut Merleau-Ponty, fenomenologi juga merupakan suatu falsafat yang menempatkan kembali esensi-esensi ke dalam eksistensi, dan bahwa manusia serta dunia tidak dapat dimengerti kecuali dengan bertitik tolak dari faktisitas mereka (segi faktual dalam eksistensi manusia, bahwa manusia berada begitu saja, dan tidak memilih untuk berada.)

Menurut Husserl, fenomenologi adalah suatu falsafat transendental yang menaruh antara kurung anggapan-anggapan sikap natural untuk maksud mendapatkan pemahaman yang lebih baik. Tetapi menurut Merleau-Ponty, fenomenologi juga merupakan falsafat yang menganggap dunia selalu ‘sudah ada’ mendahului segala refleksi, sebagai suatu kehadiran yang tak terasingkan. Fenomenologi berusaha sekuat tenaga untuk memulihkan kembali kontak langsung dan wajar dengan dunia, supaya akhirnya dunia dapat diberikan suatu status falsafinya.

Fenomenologi menurut Husserl adalah ilmu rigoros, tetapi menurut Merleau-Ponty, fenomenologi juga ilmu mengenai

ruang, waktu dan dunia sejauh 'dihayati.' Fenomenologi adalah usaha untuk secara langsung melukiskan pengalaman sebagaimana adanya, tanpa memerhatikan asal-usul psikologisnya dan keterangan-keterangan kausal yang dapat disajikan oleh ilmuwan, sejarawan dan sosiolog. Dan sebagai ilmu, fenomenologi juga hanya dapat didekati dengan suatu metode fenomenologis. Itu sebabnya menurut Merleau-Ponty, mengapa fenomenologi begitu lama tinggal pada tahap permulaan—sebagai problem yang harus dipecahkan, dan cita-cita yang harus diwujudkan.

Menurut Merleau-Ponty, dalam fenomenologi yang penting adalah melukiskan, bukan menerangkan atau menganalisis (dalam istilah Husserl: sebuah psikologi deskriptif—untuk kembali kepada benda-benda itu sendiri.) Dengan tugas fenomenologi ini menurut Merleau-Ponty maka ada penolakan terhadap ilmu pengetahuan (tepatnya saintisme, dan saintisme melupakan bahwa dunia yang kita alami merupakan dasar bagi apa saja yang dikatakan ilmu pengetahuan; contoh, bukan geografi yang pertama kali mengajarkan kita apa itu hutan, padang rumput, sungai, dan sebagainya, tetapi sebaliknya, geografi sudah mengandaikan lebih dahulu pengalaman kita tentang itu semua.) Artinya menurut Merleau-Ponty, kalau kita ingin merefleksikan ilmu pengetahuan secara mendalam dan tepat, maka perlulah terlebih dahulu kita menghidupkan kembali pengalaman kita mengenai dunia. Ilmu pengetahuan hanyalah pengungkapan kedua tentang dunia. "Kembali kepada benda-benda itu sendiri" berarti kembali kepada dunia yang mendahului pengetahuan.

Menurut Merleau-Ponty, fenomenologi sebagai gerakan berbeda dari gerakan 'kembali-ke-kesadaran' dari kaum idealis. Hal ini disebabkan deskripsi murni kaum fenomenolog tersebut menyingkirkan baik prosedur analisis refleksif (yang bertolak dari kesadaran dan melalui introspeksi berusaha menemukan struktur dan hakikat kesadaran—

sebuah pendekatan yang sangat rasionalis) maupun keterangan ilmiah. Pada dasarnya dunia mendahului setiap analisis yang dapat kita lakukan tentangnya.

Menurut Merleau-Ponty analisis refleksif percaya bahwa ia dapat menelusuri konstitusi dalam arah berlawanan, dan di dalam batin, manusia menemukan suatu kesanggupan untuk mengonstitusi yang selalu sudah ada padanya, sehingga dalam istilah Merleau-Ponty refleksi itu menyeret diri sendiri dan menempatkan diri dalam benteng subyektivitas yang berdiri kokoh di tengah Ada dan waktu. Padahal analisis reflektif ini adalah suatu kenaifan, kata Merleau-Ponty, sebab seharusnya di dalam kegiatan-kegiatannya sendiri, refleksi seharusnya mengakui dunia yang diberikan kepada subyek. Kenyataan itu harus dideskripsikan dan tidak perlu kita menyusun atau mengonstitusinya. Karena itu persepsi tidak dapat dilepaskan dari dunia. Lain halnya dengan pemikiran abstrak yang meliputi putusan-putusan, aktus-aktus dan pembentukan predikat-predikat.

Realitas adalah suatu tenunan yang kokoh. Realitas tidak menunggu putusan kita untuk menerima atau menolaknya sebagai real fenomen-fenomen. Persepsi bukanlah suatu ilmu tentang dunia, persepsi adalah latarbelakang, yang berakar dalam dunia. Karena itu—seperti sudah disebut di atas—Merleau-Ponty menyebut memersepsi adalah *percaya pada dunia*. Kepercayaan mendahului setiap refleksi tentang dunia. Kita harus berada dalam dunia untuk dapat berpikir tentangnya, sehingga aktus (perbuatan berpikir) terpancar dari dunia.

Menurut Merleau-Ponty, dunia bukanlah obyek yang disusun berdasarkan hukum penyusunan yang saya kuasai. Dunia adalah lingkungan natural dan tempat persemaian bagi semua pikiran dan semua persepsi. Kebenaran tidak saja "menghuni batin manusia" (istilah Agustinus: "Masukilah diri anda"; "Kebenaran menghuni batin manusia"); lebih tepat kata merleau-Ponty,

batin manusia semacam itu tidak ada. Manusia terarah kepada dunia. Dalam dunialah inilah ia mengenal dirinya.

Selanjutnya hal ini mengarah ke reduksi fenomenologis. Menurut Merleau-Ponty, Husserl dalam kesadaran transendental menganggap bahwa dunia itu terentang dengan kejernihan tanpa kegelapan apapun, sehingga dunia dijiwai sepenuhnya dengan apersepsi (melalui persepsi pengindraan itu *hanya* ada, tetapi dalam apersepsi ia mendapat maknanya. Apersepsi tidak mengubah isi pengindraan, tapi hanya menyatakan apa yang dibuat kesadaran dengan isi pengindraan.) Kesadaran tak lain dari penangkapan suatu materi (*hyle*, Husserl) tertentu yang menunjuk kepada suatu fenomena yang lebih tinggi. Kesadaran menurut Husserl tidak lain dari *sinn-gebung* pemberian makna yang aktif. Dunia adalah dunia-sebagai-makna, dan reduksi fenomenologis sebagaimana diartikan Husserl adalah suatu idealisme transendental (= mendasarkan pengenalan tentang dunia pada suatu kesadaran umum yang melampaui individu-individu.) Dunia adalah sama dengan apa yang kita representasikan, bukan manusia atau sebagai subyek empiris, melainkan sejauh kita semua mengambil cahaya yang sama dan sejauh kita mengambil bagian pada yang satu tanpa membagikannya.

Pandangan-pandangan Husserl ini memang menurut Merleau-Ponty menimbulkan masalah mengenai keberadaan orang lain. Orang lain adalah problem, dan *alter-ego* merupakan suatu paradoks. Selama ini *Cogito* telah mengurangi nilai persepsi tentang orang lain, karena hakekat *Cogito* adalah pikiran yang saya punya tentang diri saya sendiri, dan karena ternyata hanya sayalah yang memunyai pikiran itu, setidaknya dalam arti yang sebenarnya. Maka menurut Merleau-Ponty, supaya 'orang lain' tidak merupakan kata yang hampa, perlulah bahwa eksistensi saya tidak pernah dapat diasalkan dari kesadaran yang saya punya tentang

adanya saya; perlulah bahwa eksistensi saya mencakup pula kesadaran yang dapat orang miliki tentangnya dan akhirnya meliputi kemungkinan situasi historis. *Cogito* menurut Merleau-Ponty harus menemukan saya dalam situasi, dan hanya atas syarat inilah subyektivitas transendental, seperti yang dikatakan Husserl dapat merupakan suatu intersubyektivitas. Sebagai Ego yang berefleksi, saya dapat dengan jelas membedakan diri saya dari dunia dan benda-benda, karena saya tentu saja tidaklah berada dari cara seperti benda-benda.

Menurut Merleau-Ponty pelajaran terpenting yang dapat dipetik dari reduksi ialah ketidakmungkinan reduksi komplit. Itulah sebabnya mengapa Husserl selalu memertanyakan kembali kemungkinan reduksi. Kalau kita adalah roh absolut, kata Merleau-Ponty, reduksi tidak akan menjadi problem. Tetapi karena kita berada dalam dunia, bahkan refleksi kita berlangsung dalam arus waktu yang diusahakan untuk ditangkap oleh refleksi itu, maka tidak ada pemikiran yang melingkupi seluruh pemikiran kita. Failasuf kata Husserl adalah 'pemula abadi.' Itu berarti bahwa ia tidak menerima begitu saja apa yang oleh umat manusia atau kaum terpelajar dianggap sebagai pengetahuan pasti.

Juga berarti bahwa falsafat sendiri tidak boleh menganggap definitif apa yang telah diucapkannya sebagai benar: bahwa ia adalah pengalaman yang senantiasa dibaharui tentang permulaannya sendiri. Tugas falsafat menurut Husserl—sebagaimana digambarkan kembali oleh Merleau-Ponty—tidak lain adalah melukiskan permulaan itu, dan akhirnya bahwa refleksi radikal adalah kesadaran akan ketergantungannya sendiri pada suatu kehidupan yang tidak direfleksikan, yang merupakan situasinya dari awal sampai akhir. Menurut Merleau-Ponty, reduksi fenomenologis sekali-kali tidak merupakan suatu langkah dalam falsafat idealistis—seperti pernah orang mengkritik Husserl—tetapi justru reduksi fenomenologis

menandai suatu filsafat eksistensi.

Setiap reduksi, kata Husserl adalah transendental, dan serentak juga eidetis. Ini berarti tidak mungkin kita mengambil persepsi kita akan dunia sebagai tema penelitian falsafat tanpa menghentikan kesatuan kita dengan dunia, tanpa meninggalkan minat kita untuk dunia yang menandai kita sebagai manusia. Tidak mungkin kita merefleksikan dunia tanpa mundur dari keterlibatan kita, supaya dunia sendiri tanpak sebagai tontonan; tanpa beralih dari eksistensi kita sebagai fakta ke eksistensi kita sebagai hakekat, dari *Dasein* ke *Wesen*.

Maka dalam hal ini, janganlah sebagaimana dikatakan Merleau-Ponty, menganggap bahwa Husserl memisahkan esensi-esensi dari eksistensi. Esensi-esensi yang terpisah adalah esensi dari bahasa. Dan menjadi tugas bahasalah untuk memunculkan esensi-esensi dalam suatu keadaan terpisah yang sebetulnya hanya nampaknya saja demikian, karena berkat bahasa esensi-esensi itu masih bertumpu pada kehidupan anti predikatif (= yang belum diungkapkan, yang masih terpendam dalam pengalaman tanpa suara; yang prarefleksif.) Dalam keheningan kesadaran asali bukan hanya kita melihat tampilnya arti kata-kata, melainkan juga arti benda-benda. Saya menjumpai hakekat kesadaran, bila saya menemukan kembali kehadiran saya pada diri saya sendiri, kenyataan kesadaran yang akhirnya mau ditunjukkan oleh kata dan pengertian kesadaran itu.

Menurut Merleau-Ponty, idealisme transendental 'mereduksi' dunia, karena ia mendasarkan kepastian tentang dunia atas pemikiran, atau kesadaran mengenai dunia dan ia membuat dunia menjadi semata-mata korelatif dengan pengenalan kita, sehingga dunia menjadi imanen dalam kesadaran, dan otonomi benda-benda dengan itu dihapus. Sebaliknya reduksi eidetis adalah tekad untuk menampilkan dunia seperti adanya, sebelum setiap langkah kembali ke diri kita

sendiri. Reduksi eidetis adalah usaha untuk mengarahkan refleksi ke kehidupan yang tak direfleksikan kesadaran.

Tentang Manusia

Hal mendasar yang menjadi pandangan tentang manusia dari Merleau-Ponty adalah bahwa: tubuh itu tidak dilatarbelakangi oleh suatu kerangka ontologis lebih luas yang meliputi suatu taraf rohani, di samping suatu taraf jasmani. Menurutnya, kebertubuhan itu dihayati sebagai kesatuan jiwa dan tubuh yang memunyai dasar lebih mendalam. Dasar itu adalah kesatuan antara eksistensi manusia dan dunia sekitarnya. Dalam kedwitarian ini, manusia adalah tubuhnya sendiri. Dari sinilah manusia mengembangkan aku yang sadar. Pandangan Merleau-Ponty ini jelas menolak pandangan mengenai tubuh yang melulu bersifat jasmani.

Ilustrasi mengenai pandangan Merleau-Ponty mengenai yang disebut 'tubuh-subyek' ini jelas pada fenomena *phantom limb* (anggota bayangan), pada orang yang diamputasi, dan masih merasakan memunyai anggota tubuh yang padahal sudah tidak ada. Keterangan mengenai gejala ini tidak boleh dicari dalam suatu konteks yang hanya semata-mata obyektif (fisiologis, psikologis atau keduanya), tetapi harus dilihat dalam pengalaman tentang tubuh dalam hidup sehari-hari yang jasmani dan rohani sekaligus ("tubuh sebagai orang pertama.") Manusia adalah tubuhnya dengan berbagai cara. Dan aku melekat secara buta pada dunia, yang tak lain adalah kebertubuhanku ini. Kebertubuhan tersebut juga menurut Merleau-Ponty kebertubuhan dalam persepsi.

Dalam persepsi ini terdapat suatu unsur anonim yang tidak tergantung dari saya: sambil membuka mata saya melihat langit biru, aku seakan-akan diliputi olehnya, pandangan aku seakan-akan 'mendiami' biru itu. Kenyataan bahwa aku tersirat dalam dunia dengan cara demikian tidak tergantung dari keputusan pribadi aku. Aku dapat memutuskan untuk

membuka mata atau tidak. Tetapi bahwa aku dilingkupi oleh dunia dengan suatu kepekaan badani (persepsi) terhadap dunia itu, tidak tergantung dari aku. Maka dari itu kebertubuhan ada dalam jangkauan pra-obyektif yang meliputi aku dan dunia, yang mengandung suatu unsur anonim, suatu unsur yang tidak bersifat pribadi. Sama dengan kelahiran dan kematian yang juga tidak merupakan pengalaman pribadi aku. Di sini Merleau-Ponty bicara mengenai sejarah pribadi yang dilatarbelakangi oleh pra-sejarah yang belum pribadi. 'Mengamati' belum dikonkretkan sebagai persepsi pribadi. Bukan aku yang mengamati, tetapi ada yang mengamati dalam diri aku. Sehingga Merleau-Ponty mengatakan, dari latarbelakang keterbukaan badani ini kepada dunia, maka 'aku' sebagai unsur pribadi melepaskan diri.

Di sini maksud Merleau-Ponty, dualitas antara taraf rohani dan taraf jasmani, tidak merupakan latarbelakang bagi cara bereksistensi yang khas manusiawi. Kebertubuhan justru memperlihatkan suatu lapangan pra-obyektif di mana subyek dan obyek tidak dapat dipisahkan—jadi lapangan ini mendahului 'aku' dan seakan-akan terletak di bawah sejarah pribadi aku sebagai suatu dasar anonim, yang tidak bersifat pribadi. Inilah maksud Merleau-Ponty, bahwa kebertubuhan itu mendahului 'aku.'

Peter Berger: Konstruksi Sosial Kebudayaan

Pada umumnya para ahli menganggap bahwa Peter L. Berger tidak mengikuti, atau menyebut dirinya sebagai penganut suatu sekolah atau aliran pemikiran falsafat atau sosiologi. Ia—atas nama dirinya sendiri—mengajukan suatu kerangka analisis kebudayaan dalam suatu wacana sosiologi, sehingga tradisinya dikenal dengan nama 'Bergerian.' Ia menempatkan karyanya dengan mengikuti suatu tradisi intelektual yang luas, terutama dari wacana neo-Weberian dan fenomenologis, juga tradisi humanistik Jerman. Namun walaupun pemikirannya

banyak dipengaruhi Weber dan tradisi Jerman, di mana ia sering meminjam istilah-istilah fenomenologi klasik, tetapi sebenarnya ia banyak mengambil wacana seperti terlihat dalam beraneka ragam karyanya yang meliputi bidang yang sangat luas.¹ Apalagi penguasaannya terhadap bahasa Jerman, dan bahasa Eropa Utara lainnya, juga telah memberi peluang menggapai literatur yang lebih luas dibandingkan pemikir Amerika lainnya. Rentang tema pemikirannya dapat dilihat dari beberapa judul karya-karya utamanya berikut seperti: *Invitation to Sociology* (1963), *The Social Construction of Reality* (1966), *The Sacred Canopy* (1967), *A Rumor of Angels* (1969), *The Homeless Mind* (1973), *The Capitalist Revolution* (1986), dan sebagainya.

Melihat isi karya-karyanya tersebut, dapat dipastikan Weber adalah sumber utama inspirasi intelektual Berger, di mana ia memperoleh pemahaman dasar metode dan pendekatan sosiologis, perspektif dasar mengenai sifat masyarakat modern, dan terutama perhatian intelektualnya secara menyeluruh mengenai masalah—yang ini nanti sangat ditekankan Berger—pemaknaan dalam suatu budaya yang sedang mengalami transformasi oleh kekuatan modernisasi.² Warisan intelektual, asumsi-asumsi dan perhatian besar mengenai falsafat manusia dan budayanya juga dapat ditelusuri kembali sampai kepada falsafat Immanuel Kant. Dalam cara berpikir, Weber sangat dipengaruhi logika dialektis Hegel dan para pengikutnya, juga Karl Marx berkaitan dengan konsepnya mengenai individu dan masyarakat—

¹ Karya-karya lengkap Berger lih. "The Bibliography of Peter L. Berger" dalam Hunter, James Davidson dan Stephen C. Ainsley (ed.), *Making Sense of Modern Times: Peter Berger and the Vision of Interpretive Sociology* (NY: Routledge & Kegan Paul, 1986), 236-42.

² Masalah kemodernan ini tidak dibahas dalam karangan ini lih. Zijderfeld, Anton. C., "The Challenges of Modernity" dalam Hunter *et al.*, *Making Sense of Modern Times*, 57-75.

meskipun secara damai atau diam-diam telah terjadi debat antara Berger dengan pendapat-pendapat Marx. Tulisan Emile Durkheim dan George Simmel memunyai pengaruh besar sehubungan dengan konsep-konsepnya tentang realita sosial-budaya.

Penulis abad XX yang paling memberi pengaruh terhadap karya-karya Berger adalah George Herbert Mead, selain Jean-Paul Sartre dan beberapa failasuf eksistensialis lainnya, Karl Barth dan kalangan teologi neo-orthodox. Alfred Schutz dan failasuf sosial berkembangsaan Jerman Arnold Gehlen juga memberi pengaruh pada proses pembentukan dasar falsafi teori sosial Berger.

Sedikit ulasan mengenai pengaruh intelektual Berger ini perlu disajikan untuk memperoleh pemahaman tentang teorinya mengenai kebudayaan—dalam arti seluas-luasnya—dan pendekatan metodologis yang digunakannya. Pada dasarnya semua pakar teori sosial secara implisit ataupun eksplisit, langsung atau tidak langsung sebenarnya menggunakan suatu konsep falsafi, begitu juga dengan Berger.

Asumsi-Asumsi Falsafi Berger

Karya Berger tentang kebudayaan didasarkan pemahaman mengenai aspek biologi dan lingkungan, yang termuat dalam kehidupan manusia. Ia secara langsung dipengaruhi oleh failasuf dan biolog seperti Arnold Gehlen. Berger menyatakan bahwa manusia berbeda dari hewan, manusia tidak memunyai lingkungan khas yang spesifik. Manusia dapat hidup di lingkungan geografis dan iklim manapun sejauh batas-batas yang dimungkinkan oleh organismenya. Selain itu dibandingkan dengan perkembangan makhluk jenis tinggi lainnya, manusia pada saat lahir memunyai perangkat naluri yang sangat belum berkembang. Manusia memunyai dorongan-dorongan naluriah, tetapi pada dasarnya tidak terarah dan tidak terurus dengan baik, jauh di bawah kemampuan naluriah binatang. Tubuh manusia masih berkembang secara biologis

setelah ke luar rahim dari ibu selama tahun pertama, padahal mamalia misalnya relatif telah sempurna.

Bagi manusia konstitusinya pada saat lahir bersifat memiliki keterbukaan kepada dunia dan bersifat plastis. Selama masa ketergantungan secara menyeluruh ini, manusia berhubungan dengan lingkungannya, dan alam di mana ia tinggal dan hidup. Lingkungan inilah yang pertama kali memberi keterbukaan dan kemungkinan terhadap bentuk kehidupan sosio-budaya yang akan dikembangkannya secara sangat luas dalam pertumbuhannya sebagai manusia.

Kondisi manusia sebagai hasil dari pemberian secara antropologi ini, menurut Berger secara inheren sebenarnya labil. Organisme manusia secara alamiah tidak menyediakan saluran-saluran yang stabil di mana dorongan-dorongannya dapat diarahkan; yang ada hanyalah bahwa manusia haru memberinya sendiri suatu lingkungan yang stabil, yang dapat melindunginya dari keadaan yang membuatnya tidak aman baik secara biologis maupun antropologis-sosial. Dengan begitu, yang tidak terberi secara biologis harus dikompensasi melalui cara-cara yang non-biologis (antropologis-sosial.) Inilah perkembangan kebudayaan.

Seperti yang dikemukakan Hegel dan Marx, pada dasarnya manusia selalu melakukan eksternalisasi, “Manusia adalah makhluk yang bertindak.” Manusia juga memunyai kecenderungan yang solitair (sendirian) yang sebenarnya merupakan keberadaan pada tingkat hewan. Dengan pemahaman tentang kedua ini—eksternalisasi dan internalisasi—dapat dikatakan bahwa manusia pada hakikatnya mengonstruksikan dunia mengikuti bentuk dan kecenderungan sosio-budaya dan psikologisnya. Menurut Berger, manusia bukan hanya homo sapien, tetapi juga homo faber—sebuah konsep yang mendukung pendapat Marx: bahwa manusia adalah pembuat dunianya atau lingkungan budayanya, termasuk dimensi materi maupun

non-materinya. Dalam hal ini, masyarakat merupakan suatu kegiatan pembentukan dunia. Meskipun Durkheim menyatakan dunia dibentuk secara *sui generis*, tetapi kenyataannya menurut Berger, dunia ini tidaklah bersifat intrinsik, dan tidak juga terberi sekaligus. Di sinilah—nanti akan dikembangkan oleh Berger sebagai suatu teori kebudayaan—tempatnya kebudayaan yang dibentuk berulang kali sebagai proses terus disempurnakan tidak untuk sekali jadi, tetapi terus diperbaiki mengarah ke yang lebih baik. Dalam proses itu, manusia terkadang memersepsikan realitasnya sebagai asing dan lupa bahwa dunia yang didiaminya itu sebenarnya merupakan hasil kerja sosialnya sendiri.

Penting ditekankan di sini, apa yang menurut Berger hakiki dalam kebudayaan adalah *makna*.³ Manusia pada kenyataannya memasuki pemaknaan dalam hubungannya dengan realitas: di mana tindakan seseorang itu didasarkan pada kehendak (niat), dan suatu kesadaran tentang arah hidupnya. Makna-makna tersebut kemudian diobyektifikasi ke dalam artifak budaya seperti ideologi, sistem keyakinan, kode moral, lembaga-lembaga dan seterusnya. Sebaliknya makna-makna tersebut diserap kembali ke dalam kesadaran sebagai kemungkinan penyelesaian realitas, aturan sosial dan sebagainya. Kebudayaan, dengan demikian merupakan suatu dunia pengalaman subyektif, dan intra-subyektif berkaitan dengan makna-makna yang dibentuk secara sosial. Menurut Berger artefak kebudayaan muncul dari pemaknaan subyektif ini.

Menurut Berger, dunia sosial adalah obyektif dan subyektif sekaligus. Pengaruh falsafat eksistensialisme terlihat di sini secara sangat jelas, malah sejak awal karir Berger, ketika mengatakan bahwa alam otentik hanya dapat diperoleh dari ketidakaturan yang

khas, di mana manusia harus membentuk dan menciptakan suatu dunia; dan individu itu sendirilah yang bertanggungjawab atas tindakannya di dunia ini. Berger menyatakan bahwa manusia menuntut keteraturan yang disertai dorongan yang memunyai kekuatan seperti naluri. Dan ini didapatkan dalam penataan sosial yang dilakukan manusia. Penataan sosial itu secara luas hanya dapat dimungkinkan melalui keikutsertaan simbol-simbol yang memberikan dunia memunyai arti untuk didiami—suatu keadaan keteraturan pribadi berkaitan dengan identitas atau sejumlah identitas yang dinilai oleh dunia sosial, apakah menyimpang atau normal.

Argumentasi Berger dapat dicontohkan dengan ide fungsionalisme struktural tentang kebutuhan masyarakat akan integrasi di mana fungsi suatu sistem itu memunyai sebuah bagian dari sistem tersebut. Bagian tersebut berfungsi secara positif untuk pemeliharaan sistem tersebut. Persyaratan integrasi ini tidak terjadi pada tingkat kelembagaan, tetapi pada tingkat individual, pada tingkat pemberian arti, sehingga terdapat suatu cara penataan sosial yang disahkan. Pembatalan pengesahan (legitimasi) ini dapat saja terjadi, apakah karena disfungsi atau karena tidak lagi relevan. Memahami hal ini, penting untuk membedakan antar integrasi pada tingkat individu dengan integrasi di tingkat lembaga. Tidak benar jika menyatakan bahwa persyaratan pada tingkat individu menjadi persyaratan pada tingkat lembaga. Berger tidak melakukan lompatan analitis semacam itu. Keduanya terjadi secara dialektis. Pengesahan dan pembatalannya juga dianalisis berkaitan dengan batasan-batasan realitas dalam masyarakat.

Dalam analisis kebudayaan, Berger sangat menekankan keadaan pluralitas kebudayaan yang tidak terhindari, karena bentuk-bentuk sosio-budaya dan sosio-psikologi yang begitu beraneka ragam yang memberi bentuk pada dunia sebagai hal yang normal. Juga karena realitas tersebut

³ Tentang hal ini dibahas dalam buku Peter L. Berger, *Sociology Reinterpreted* (bersama Hansfried Kellner) (NY: Doubleday, 1981.)

tidak tegas dapat diandalkan seperti dalam dunia binatang, sebab bersifat artifisial dan tidak dapat dipertanggungjawabkan secara inheren. Meskipun manusia selalu berupaya untuk memertahankan penataan dunianya, tetapi senantiasa terancam oleh situasi-situasi seperti mimpi-mimpi, fantasi, penyakit, kecelakaan, malapetaka, keadaan darurat, dan kesalahan yang merupakan bagian dari keberadaan hidup sosial manusia.

Dalam ilmu sosial terdapat paling tidak dua tradisi epistemologi utama yaitu humanistik dan positivistik. Tradisi humanistik—terutama yang dipengaruhi oleh Kant—menempatkan dua realitas dunia yang fenomenal dan noumenal. Realita fenomenal yang meliputi dimensi-dimensi lingkungan alamiah dapat dipahami melalui penggunaan penginderaan secara sistematis, sedangkan yang noumenal dapat dimengerti secara prinsipil melalui penalaran penghayatan. Yang fenomenal diatur hukum-hukum alam sedangkan noumenal oleh hukum-hukum kebebasan.⁴ Sebaliknya tradisi positivistik tidak melihat adanya perbedaan atau perbandingan dalam realita-melalui teknik ilmu positif alam maupun manusia; keduanya dapat dan harus dikenali melalui penggunaan sistematis dari observasi dan pengukuran. Dari dua tradisi ilmu sosial ini, pemikiran Berger mengikuti tradisi epistemologi humanistik.

Dalam ilmu sosial juga dikemukakan mengenai tradisi-tradisi ontologis, yang dapat dibagi secara garis besar menurut dimensi individual, dan dimensi kolektif, dalam memberi prioritas pada yang ideal (kesadaran.) Satu aliran ontologi yang menekankan tingkat individual dengan memusatkan perhatian pada kesadaran individu, sedangkan aliran ontologi lainnya yang menekankan kolektivitas pada kesadaran kolektif sebagai fokusnya dari sistem

budaya. Segi material pembentukan teori pada tingkat individual ini biasanya menganalisis tubuh, dan pada tingkat kolektif, menganalisis struktur ekonomi.

Perhatian Berger mengenai aspek ontologi ini, karena membahas makna subyektif dan budaya, mengarah pada ontologi ideal pada kesadaran individu meskipun tidak sesederhana itu, karena terdapat juga pembahasan manusia dalam dunia materi lewat analisis ekonomi. Ia kadang-kadang menjelaskan bahwa semua yang materi mendahului yang ideal. Walaupun seperti nanti kita akan lihat, Berger juga memunyai prioritas bagaimana yang ideal memengaruhi yang material. Semua kesadaran agama dan lain-lain bermula di dalam praksis kehidupan sehari-hari. Prioritas ontologi menurut Berger diartikan bukan berdasarkan yang mana yang lebih dulu, tetapi yang lebih penting penekanan pada arti subyektif sebagai dasar realita yang dibentuk secara sosial (segi-segi dialektis dari Hegel dan fenomenologi.) Kalau segi ini yang diperhatikan, maka jelas Berger pada dasarnya menekankan prioritas individu bukan kolektif. Di sinilah segi-segi fenomenologis memang begitu kuat memengaruhi metodologi analisis kebudayaan Berger.⁵

Pokok pembahasan sosiologis Berger—termasuk dalam pembicaraan kebudayaan—adalah individu, dan individu-individu yang terlibat dalam interaksi sosial (di sini terlihat pengaruh perspektif falsafat Kant.) Bagi Berger (seperti halnya Weber dan Schutz), bagaimana manusia mengorganisir pengalaman sehari-hari terutama dalam dunia sosial, merupakan latar belakang di mana penyelidikan ilmiah berlangsung. Para pelaku dalam kehidupan sehari-hari adalah rasional, dan dengan demikian bebas, dan tidak secara mekanistik menentukan kegiatannya. Bagi para positivistis ini memang tidak dapat

⁴ Tentang kebebasan ini lih. "The Problem of Freedom" dalam Hunter *et al.*, *Making Sense of Modern Times*, 101-18.

⁵ Stephen C. Ainslie, "The Encounter with Phenomenology," dalam Hunter *et al.*, *Making Sense of Modern Times*, 31-54.

diterima.

Tetapi menurut Weber, kegiatan manusia—mengikuti analisis kaum Weberian—harus dipahami lewat *makna* bagi para pelaku di masyarakat, yang untuk itu memang harus diinterpretasi. Sosiologi interpretatif ini—yang bertradisi Weberian ini—harus memerhatikan pengertian dari arti subyektif atau intensionalitas—maksud dari yang terlibat kegiatan sehari-hari ini, yang meliputi apa yang dikemukakan Berger sebagai interpretasi dari struktur-struktur pengetahuan yang membawa ke dalam situasi pengetahuan ilmiah spesifik dan aturan *praxial*. Jadi terjadi proses *transpose* (peralihan) arti kehidupan biasa ke dalam sistem artian yang berbeda dari pakar sosial, sehingga ia memahami dalam cara yang baru.

Menurut Berger untuk menembus dunia kehidupan sehari-hari alat fenomenologi sangat berharga, tetapi terhadap pengertian yang berbeda-beda tentang fenomenologi ini, Alfred Schutz adalah sumber utama Berger, walaupun ia dipengaruhi juga oleh fenomenologi seperti Wilhem Dilthey, Edmund Husserl dan Maurice Merleau-Ponty.

Memerhatikan segi fenomenologi yang memengaruhi Berger ini, seperti terlihat dalam sejarah falsafat paling tidak ada dua variasi utama fenomenologi: yaitu hermeneutik dan eksistensial. Keduanya memiliki asumsi epistemologi dan ontologi yang sama, tetapi berbeda dalam fokus analisis budayanya, khususnya dalam dimensi individu dan kolektif kehidupan budaya. Fenomenologi hermeneutik cenderung berfokus pada aspek kolektif dari budaya, seperti ditunjukkan oleh perhatian yang besar terhadap bahasa. Bahan teks memperlihatkan penyajian dan penetapan sifat dan struktur komunikasi. Tokoh-tokoh fenomenologi hermeneutik ini adalah Hans George Gadamer dan Paul Ricoer.

Sebaliknya fenomenologi eksistensial lebih berorientasi pada tingkat individu dalam budaya—yaitu budaya yang dinternalisasi dalam kesadaran subyektif individu-individu.

Obyek analisisnya adalah diri pribadi yang sedang berkreasi dan memperoleh makna dalam kehidupan sehari-harinya. Berger tidak termasuk kelompok ini, tetapi dalam analisis Berger seringkali sangat dekat dengan kelompok ini. Pendekatan terhadap kehidupan sehari-hari yang merupakan aspek empiris fenomenologi eksistensial misalnya seringkali menjelaskan kategori kesadaran. Berger dapat dikategorikan menggunakan analisis fenomenologi eksistensial ini sewaktu membahas kesadaran modern atau kesadaran agama.

Tetapi dari semua pemikiran fenomenologi itu Berger adalah pewaris Schutz. Lewat Schutz yang telah berusaha memerhalus metodologi Weber dengan cara menjelaskan postulat-postulatnya, selanjutnya ia mengembangkan konsep fenomenologinya sendiri. Berger yang mendapatkan model Schutz yang sudah mapan mengembangkannya dalam menyusun karya-karya sosialnya mengenai kebudayaan. Beberapa ciri pokok dapat dikemukakan di sini: Semua individu mendiami suatu dunia kehidupan yaitu suatu lingkup pengalaman total yang dibatasi suatu lingkungan alami, barang buatan manusia, kejadian-kejadian dan individu lainnya. Namun dunia ini tidak ditanggapi sebagai suatu kesatuan oleh karena kesadaran manusia yang hanya mampu menangkap beberapa bagian realitas yang berbeda-beda, misalnya terlihat dalam mimpi, halusinasi, waham dan drama sandiwara. Dunia kehidupan terdiri dari realitas majemuk dan di antaranya ada satu yang menyodorkan diri sebagai realita kehidupan sehari-hari, yang oleh Schutz dijuluki sebagai realita utama (*paramount reality*.) Realitas ini dialami dalam keadaan terbangun sebagai normal, terbukti dengan sendirinya, teratur secara obyektif. Juga dialami secara intersubyektif yaitu bersama dengan orang lain. Di sini realitas tersaji sebagai daerah pemaknaan. *Typefication* terjadi akibat situasi di mana tidak terjadi pemahaman secara langsung. Realitas sosial kehidupan

sehari-hari dipahami melalui suatu urutan tipifikasi anonim seraya berpindah dari satu situasi ke situasi lainnya. Bersama orang lain, seorang individu memunyai suatu tumpukan pengetahuan yang mendiferensiasi kehidupan nyata, dan memberikannya informasi yang dibutuhkan untuk menjalankan kehidupan. Pengetahuan pada dasarnya ditentukan oleh motivasi programatis individu. Dan seterusnya tema-tema yang sangat menekankan pengalaman kesadaran subyektif dalam pembentukan kebudayaan.

Dalam hal batas-batas fenomenologi, Berger menyetujui Merleau-Ponty bahwa fenomenologi berhenti ketika ilmu pengetahuan baru mulai. Dalam buku *The Social Construction of Reality*—yang nanti akan dikemukakan sarinya di bawah—Berger dan Thomas Luckman mengatakan bahwa analisis fenomenologis adalah suatu metode deskriptif sehingga bersifat empiris. Sejalan dengan Weber, konstruksi atau tipe ideal dilakukan agar manusia dapat mengadakan generalisasi dalam dimensi-dimensi kehidupan yang berbeda melalui interpretasi sosiologis. Di sini pandangan Berger tentang obyektivitas sosiologi dalam proses interpretasi itu berbeda dari kaum positivis. Ia melaporkan data haruslah menurut obyektivitas dalam interaksi antara nilai-nilai dan penyidikan ilmiah, serta berlandaskan apa yang disebut 'reduksi fenomenologis.' Ia menyetujui bahwa nilai-nilai memengaruhi permasalahan, dan desain penelitian ilmiah sedapat mungkin dikendalikan agar tidak mengganggu sebuah interpretasi sosiologis. Peneliti harus dapat membatasi diri dengan mengurung segala bias nilai-nilainya: tentang pendapatnya mengenai baik-buruk, benar-salah, sah atau tidak-sah atas segala hal yang sedang diselidiki. Sikap "mengurung segala bias-bias ini" dapat dimengerti sebagai suatu kegiatan untuk masuk ke dalam suatu daerah pemberian arti atau struktur yang relevan, atau terlembaga dalam masyarakat ilmiah di mana peneliti senantiasa berupaya bersikap

netral terhadap nilai-nilai dan pendapat orang lain, meskipun secara pribadi bisa dianggap merugikan, bahkan menghina.

Perhatian metodologis Berger ini tidak hanya berlaku dalam studi-studi sosial-politik, tetapi juga mencakup agama, karena menurutnya penelitian ilmu sosial tentang agama harus "bersikap bagaikan ateis" seperti halnya telah dilakukan Weber. Berger menekankan bahwa peneliti harus "berwarga-ganda," di mana bila berada dalam peran sebagai warga pribadi maka ia dapat mengekspresikan nilai-nilainya tentang suatu masalah itu, tetapi jangan sampai itu menyusup ke dalam dunia obyektifitas ilmiah, memasukkan etika dan moral pribadi ke dalam lingkungan penelitian ilmiah.

Dengan cara kerja sosiologi yang bersifat fenomenologis ini, yang disebutnya sosiologi interpretatif—seperti dikatakannya dalam buku *Invitation to Sociology*—Berger mengatakan bahwa sosiologi dapat mengantarkan seseorang kepada cara hidup suatu masyarakat yang lebih toleran, pluralis, bahkan yang diwarnai kepedulian. Sosiologi juga dapat membantu merumuskan suatu etika tanggungjawab dalam suatu kehidupan sosial.

Mungkin perdebatan metodologi yang paling kontroversial akhir abad XIX dan awal XX dalam ilmu sosial (terutama di Eropa) berhubungan dengan pertanyaan apakah ada perbedaan antara ilmu alam dan ilmu budaya. Bagi Berger pertanyaan tersebut di atas tidaklah penting karena pada dasarnya menurut dia sifat, tujuan dan metode ilmu alam memang berbeda dari ilmu budaya. Persamaannya adalah perhatian kepada kesempurnaan obyektivitas dalam aspek empiris. Tidak jelas apakah Berger berupaya mengembangkan suatu teori budaya yang sistematis dan terintegrasi. Terlepas dari ya tidaknya, Berger mengembangkan karya-karya yang mencakup bidang yang sungguh banyak, mengingat minatnya yang luas (yang sebagian ada di luar analisis budaya), seperti

sudah ditulis di muka.

Berikut akan dikemukakan konsep-konsep dasar Berger dan pandangan-pandangan utamanya menyangkut proses-proses konstruksi sosial mengenai kebudayaan.

Konsep-Konsep Dasar Berger

Seperti kita sudah ketahui, Berger mendefinisikan kebudayaan sebagai totalitas produk manusia. Dengan batasan budaya tersebut, kebudayaan tidak hanya mencakup artifak materi dan bentuk-bentuk sosio-budaya yang non-materi, yang menuntun perilaku manusia—di mana masyarakat merupakan segmen budaya—tetapi juga merupakan refleksi dari dunia seperti tercermin dalam kesadaran manusia. Aspek subyektivitas dari kebudayaan ini perlu ditekankan di sini, karena bahan budaya adalah makna (inter-)subyektif yang dipunyai individu-individu mengenai dunia yang ditinggalinya, sehingga dunia itu *ada* sejauh manusia sadar akan adanya dunia tersebut.

Dari sekian banyak produk manusia, *tanda* pada dasarnya penting karena berfungsi sebagai ukuran dari arti subyektif. Terlebih lagi tanda dapat juga secara obyektif digunakan oleh orang lain di luar batas waktu dan situasi tertentu, di mana tanda itu pertama kali diekspresikan. Tanda dapat menransendir keadaan subyektif yang melahirkannya.

Beberapa sistem tanda bisa terdapat dalam sebuah masyarakat seperti isyarat-isyarat gerakan tubuh, artifak materi dan sebagainya. Bagi Berger bahasa sebagai sistem tanda merupakan sistem yang terpenting dalam masyarakat, karena merupakan sistem tanda terbaik dalam mewujudkan dan meneruskan arti subyektif. Meskipun bahasa bermula dalam situasi tatap-muka individu-individu, tetapi bahasa akhirnya dapat dilepaskan dari individu-individu yang terlibat pada proses pembentukan itu, lebih dari sistem tanda apapun. Melalui alat linguistik seperti penulisan—atau pada masa sekarang perekaman bahasa—seseorang dapat secara

lebih efektif mengalihkan dan memelihara arti-arti tersebut.

Dengan sifat bahasa yang mampu mentransendir waktu dan tempat dari mana dia muncul, bahasa juga dapat menghubungkan lingkup waktu dan sosial dari realitas sehari-hari dan mengintegrasikannya menjadi suatu kesatuan yang berarti. Dengan demikian dalam pembicaraan antara pribadi atau sendiri, seluruh dunia sosial dengan masa lalu, sekarang dan masa depannya tersedia untuk direfleksikan.

Bahasa berkaitan dengan realitas utama kehidupan sehari-hari, tetapi juga dapat mentransendensikannya, dan menjelaskan lingkup terbatas suatu makna sehubungan dengan realitas tersebut. Menjelaskan suatu halusinasi, menafsirkan mimpi, menjelaskan pengalaman yang mengerikan merupakan contoh yang bisa diberikan. Pada ekstrim lainnya bahasa dapat menransendir realitas sehari-hari dari sistem nilai dan prinsip yang sama sekali asing. Dalam kasus ini setiap realitas dapat selalu dijelaskan dan diinterpretasikan lewat simbol. *Simbol* didefinisikan Berger sebagai “tema signifikan manapun yang mencakup berbagai lingkup realitas” dan *bahasa simbolis* sebagai “modus linguistik melalui mana tercapai keadaan transenden.” Sistem simbol yang paling penting—seperti dikatakan di atas, yang merupakan *uviversal symbolicum*—adalah agama, ilmu pengetahuan dan ideologi. Simbol-simbol itu sangat abstrak dan berada jauh di atas kehidupan sehari-hari, tetapi dapat memberi dampak pada kehidupan sehari-hari sesuai dengan kemampuannya dalam memberi inspirasi atau arti kepada kegiatan perorangan atau kolektif. Menurut Berger, bahasa memang sangat esensial dalam konstruksi atas kenyataan hidup sehari-hari.

Pandangan Berger tentang bahasa berfokus pada tema-tema yang luas mengenai sifat dan fungsi bahasa di dalam budaya sebagai perantara pemaknaan manusia. Jelaslah, ini berbeda dari suatu teori bahasa

yang berdasarkan struktur-struktur linguistik yang tidak menekankan pada arti melainkan pada aturan-aturan pola-pola dan struktur bahasa yang membuat kata-kata tertentu berarti. Perspektif Berger mengenai hal ini begitu konsisten dan mendukung pendekatan fenomenologinya dalam pemahaman budaya.

Sosiologi fenomenologi menekankan pada arti yang diberikan kelompok orang secara intersubjektif.⁶ Tetapi juga menjalani obyektivasi dalam sejumlah artifak-artifak budaya. Dalam usahanya itu ia lebih lanjut menjelaskan kenyataan sosial sebagai situasi di mana manusia senantiasa ada dalam proses menciptakan dan menciptakan ulang dunianya, maka oleh Berger kebudayaan ditekankan segi dialektisnya. Istilah dialektik menurut Berger ini sedikit berbeda dari Plato, Hegel atau Marx sebab lebih bersifat teknis dan seringkali memunyai arti sesuai konteks yang berbeda-beda. Secara umum dialektika Berger sinonim dengan interaksi atau *interplay*.

Dua proses dialektis dalam realitas yang sangat penting dalam pengalaman manusia di dunia ini, menurut Berger adalah dialektis antara diri dan tubuh, dan dialektik antara diri dan dunia sosio-budaya, yang sepanjang hidup manusia organisme selalu memengaruhi kegiatan pembentukan dunia.

Dialektika diri dan tubuh memberi pengaruh kepada organisme, misalnya, dalam batas usia hidup. Dialektika diri dengan sosial-budaya berhubungan dengan faktor-faktor kelas sosial. Seksualitas juga merupakan contoh lain di mana fungsi organisme dipengaruhi budaya, oleh karena penyaluran kedua dorongan organisme ini ditentukan oleh faktor-faktor sosial-budaya. Dalam dialektika individu dengan dunia sosio-budaya ini, budaya dikonstruksi dan dipelihara. Dialektik disimpulkan menurut Berger oleh interaksi dari tiga momen secara

simultan: eksternalisasi, obyektivasi dan internalisasi.

Eksternalisasi merupakan peluapan terus menerus dari keadaan fisik dan mental individual ke dalam dunia dikarenakan keadaan biologisnya yang belum berkembang, dan merupakan esensi keberadaan umat manusia. Oleh karena tidak terdapat suatu struktur dasar biologis yang dapat menyalurkan pikiran dan perilaku, maka manusia terpaksa membentuk struktur-struktur manusia yang dapat menjelaskan fungsi-fungsi tersebut. Kegiatan manusia membangun dunia berakar pada kebutuhan biologis untuk eksternalisasi. Di lain pihak, bila menyebutkan produk hasil eksternalisasi, itu berarti telah terjadi suatu perbedaan atau jarak dengan yang menghasilkan produk tersebut.

Inilah proses obyektivasi, sehingga menurut Berger dunia menjadi sesuatu di luar sana yang sudah memperoleh ciri dari suatu realita eksternal dan obyektif, bukan sebagai suatu realita yang dapat digapai individu melainkan dapat dialami bersama dengan orang lain. Menurut rumusan Durkheim, dunia sebagai realitas obyektif—realitas *sui generis*—inilah yang akan menjadi kekuatan yang menekan dan mengarahkan perilaku, memberikan sanksi-sanksi yang menghukum pada suatu penyimpangan, dan pada suatu titik ekstrim dapat menghancurkan kehidupan manusia.

Internalisasi sebagai momen ketiga dalam dialektika konstruksi realita ini merupakan proses di mana dunia yang telah mengalami obyektivasi diserap kembali ke dalam kesadaran sedemikian rupa sehingga struktur-struktur dunia ini menentukan struktur-struktur subyektif kesadaran itu sendiri. Dalam proses internalisasi ini terjadilah sosialisasi. Sosialisasi inilah yang memecahkan permasalahan bagaimana satu generasi mewariskan dunianya kepada generasi berikut. Berger menulis, bahwa melalui eksternalisasi ini masyarakat menjadi produk manusia; melalui obyektivasi

⁶ Lih. Berger, *Invitation to Sociology* (NY: Double day, 1963.)

masyarakat menjadi suatu kenyataan *sui generis*; dan melalui internalisasi manusia menjadi produk masyarakat.

Melalui pemahaman dialektis antara manusia dan masyarakat ini, maka gejala sosial dimengerti sebagai kenyataan empiris. Dialektika ini juga mengintegrasikan pandangan tentang kenyataan sosial yang terkesan bertentangan satu sama lain: yaitu antara aliran Weber dan Durkheim. Pada dasarnya menurut Berger, kebudayaan itu mempunyai arti subyektif (Weber), dan sekaligus obyektif (Durkheim) sekaligus. Dengan demikian Weber sudah berusaha memecahkan ketegangan ekstrim Weber dan Durkheim dalam teori sosiologi, walaupun Berger akhirnya memberi prioritas pada fenomenologi yang sangat menekankan individu dan makna yang dihasilkan individu itu.

Konstruksi Sosial dari Budaya⁷

Menurut Berger, dasar dunia manusia ialah fakultas manusia yang ada dalam dirinya, yaitu kesanggupan berbahasa dan berbicara. Lewat bahasa inilah manusia menciptakan kenyataan. Seorang manusia menyebut “Ini ibu aku,” karena ia memang memberi nama—di sini ada proses yang disebut *naming*. Yang menarik, proses ini bukan hanya pribadi, tetapi juga sosial. Maka orang pun menyebut “Itu ibumu!” Pemberian nama ini menjadi suatu *typification*. Berdasarkan penamaan ini, menurut Berger, terjadilah lembaga-lembaga dari dunia manusia. Sebuah institusionalisasi berdasarkan proses-proses yang Berger sebut eksternalisasi, obyektivitasi, dan internalisasi. Dengan ini ia mencoba menerangkan segi-segi sosiologi pengetahuan dari suatu pembentukan kebudayaan dan realitas manusia. Dalam pengembangan teori ini, Berger sangat diwarnai oleh Weber, Durkheim dan Schutz. Dan segi sosiologi

pengetahuannya banyak mengambil dari Max Scheler.

Teori kebudayaan lewat pendekatan Sosiologi pengetahuan ini dikembangkan Berger terutama dalam *The Social Construction of Reality* (bersama Thomas Luckmann.) Ia juga mencoba mengembangkannya dalam pembentukan institusi keagamaan lewat bukunya *The Sacred Canopy*, di mana ia menjelaskan agama dari sudut sosiologi. Menurutnya, dari segi sosiologi, agama adalah suatu *universum symbolicum*, di mana manusia memersatukan lembaga-lembaga dan memberi suatu legitimasi untuk lembaga-lembaga itu. Fungsi sebagai *universum symbolicum* ini selain agama, juga dapat diperoleh dalam mitos dan ideologi (kadang-kadang juga ilmu pengetahuan.) Dengan penelitian ini, Berger tidak mengatakan bahwa agama hanyalah *universum symbolicum*. Agama memang juga mempunyai fungsi lain, misalnya sebagai dasar terakhir (*ultimum cur* atau *ultimate concern*) dari manusia, tetapi ini bukan kompetensi sosiologi, melainkan falsafat dan terutama teologi, yang berada di luar jangkauan ilmu pengetahuan.⁸

Berikut akan digambarkan bagaimana proses-proses konstruksi sosial dan agama ini terjadi.⁹ Menurut Berger ini dimulai dengan definisi tentang diri (*self*) sebagai peranan. Dalam menerangkan ini, Berger menggunakan pendekatan dialektis, untuk menjelaskan bagaimana hal rohani menciptakan hal mengada. Istilah mengada di sini adalah “mengada sosial” (*social being*, mengikuti Marx.) Berger menjelaskan bagaimana hal mengada—yang disebut realitas ini—diciptakan secara rohani (baca: lewat konstruksi sosial.) Konstruksi sosial

⁸ Berger juga membahas mengenai masalah agama dalam persimpangan jalan di tengah arus sekularisasi dunia modern, yang tidak dibahas dalam karangan ini. Lih. Philip E. Hammond, “Religion in the Modern World” dalam Hunter *et al.*, *Making Sense of Modern Times*, 143-58.

⁹ Berger, *The Social Construction of Reality*, dan *The Sacred Canopy*.

⁷ Bahan utama analisis pasal ini, Berger, *The Social Construction of Reality* yang ditulisnya bersama Thoman Luckmann (NY: Doubleday, 1966), dan *The Sacred Canopy* (NY: Doubleday, 1967.)

mengenai kenyataan bermula dari pikiran. Kalau Marx menjelaskan bagaimana *matter* menciptakan *mind*, maka Berger sebaliknya bagaimana *mind* menciptakan *matter*. Dengan asumsi falsafi ini Berger menjelaskan bagaimana suatu kenyataan dikonstruksi secara sosial, lewat institusionalisasi, legitimasi dan *conceptual machineries of universe maintenance*.

Menurut Berger ada perbedaan manusia dan hewan, bahwa manusia hidup dalam lingkungan yang terbuka—dibandingkan dengan hewan yang hidup dalam lingkungan tertutup. Dalam fenomenologi, dunia manusia ini disebut *Welt* dan dunia hewan *Umwelt*. Dalam dunia manusia inilah ada banyak nama—setelah manusia memberinya nama (*typefication*): kebudayaan, dunia sosial, *suprastructure*, dunia manusia, dunia agama, kesenian, ilmu, politik, hukum, ekonomi. Dunia manusia yang merupakan—Berger menyebutnya—*institutionalised behaviour*, diteruskan kepada kita oleh *significant persons*, seperti orangtua, guru dan sebagainya.

Pada dasarnya kebudayaan menurut Berger *determining the variability of social-culture formations*. Manusia menciptakan dirinya (*selfproduction of man*). Autoproduksi ini bersifat sosial—*the self production is a social enterprise*. Manusia menciptakan dunia bersama-sama: suatu dunia yang teratur. Penciptaan ini terjadi pada dua tingkat, yaitu individu dan sosial—dimana tingkat individu lebih sekunder dari tingkat sosial. Dalam pendidikan misalnya, kita sebagai individu diatur dengan sosialisasi (*social behaviour*.) Dalam pendidikan dan pengajaran, pengetahuan diinternalisasikan sebagai kebenaran yang umum berlaku. Di sini Berger menekankan bahwa dalam *social knowledge* terjadi dua kali realisasi: mengalami realitas sosial yang diobyektifkan, tapi juga terus menerus menciptakan realitas itu.

Di sinilah menurut Berger manusia mengembangkan keterbukaan: dari keterbu-

kaan dunia biologis diubah menjadi dunia kebudayaan yang tertutup, yang membentuk stabilitas dan arah dari seorang individu. Pada tingkat kedua, pengaturan kehidupan sosial terjadi pada tingkat dunia sosial sendiri: *social order is a human product; social order is on going human production*. Hidup ialah hidup teratur karena terjadi perlembagaan. Dan sumber perlembagaan itu adalah tingkah laku manusia sendiri yang menjadi kebiasaan. Tingkah laku yang terus-menerus diulangi sehingga menjadi pola (*pattern of behaviour*.) Proses ini menurut Berger mendahului perlembagaan.

Perlembagaan terjadi ketika orang bertindak mengecap (*typefication*) tingkah laku dari yang lain. Tidak hanya tingkah laku dicap, tetapi juga pelaku-pelakunya diberi cap. Pengecapan ini terjadi secara resiprok antara individu dan masyarakat, dan merupakan milik umum dari semua masyarakat—lembaga mengecap baik perbuatan maupun pelaku. Lembaga-lembaga inilah yang mengatur tingkah laku kita. Tingkah laku disalurkan dan terjadi sebelum orang membuat sanksi hadiah dan hukuman. Dalam semua masyarakat terdapat sanksi (*social control*.) Tetapi menurut Berger pengaturan lewat sanksi ini hanyalah sekunder, yang utama adalah tingkah laku itu sendiri yang adalah lembaga (*institutions*.) Seorang manusia akan bertindak begini dan begitu disebabkan karena berada di bawah pengawasan manusia lain.

Menurut Berger, setiap dua orang atau lebih yang berasal dari suatu kebudayaan melihat dan mengikuti perilaku yang lain terjadilah suatu lembaga—juga kalau mereka berasal dari masyarakat yang berbeda. Gejala ini berasal dari gejala *role-taking* dan *role-playing*. Menurut Berger, *Role-taking* terjadi bila peranan A ditiru oleh B dan terjadilah *a collection of reciprocally typefied actions*. Dan ketika itu dilengkapi dengan pengecapan pelaku (*type of actors*) terjadilah lembaga. Dari sini berdasarkan *role-playing*

tingkahlaku manusia pun bisa diramalkan. Dan ketika dilengkapi dengan *division of labor*, berkembanglah kebudayaan. Perbuatan terjadi *in a continuing social situation*—dalam suatu situasi sosial yang berlangsung terus menerus—sehingga terjadilah lembaga. Sebagai contoh: dalam komunikasi, pergaulan (*kinship*.) Dalam proses *typification* ini muncul diferensiasi sosial, yang seringkali menggunakan segi-segi perbedaan gender (misalnya laki-laki adalah kepala rumah-tangga, dan perempuan ibu rumah-tangga.

Lembaga ini diturunkan seseorang kepada turunannya. Sehingga lembaga itu tidak lagi *ad hoc*, tetapi telah menjadi hal yang menyebar. Lewat *historicity* terjadi *objectivity*. Artinya, hal yang dibuat manusia itu dialami sebagai hal yang *di atas* dan *di luar* manusia. Kata Berger, “*The institutions are experienced as existing over and beyond the individuals who embody them at the moment.*” Inilah yang disebut Berger sebagai obyektifitas: yaitu: *a reality that confronts the individuals an external dan coercive fact.*”

Jadi lembaga itu mengatasi individu, menjadi sesuatu yang obyektif, berbeda ketika diciptakan oleh dua orang pelaku atau lebih itu, yang sangat jelas buat mereka dan bisa diubah. Tetapi begitu diturunkan, lembaga itu menjadi mengeras dan tidak lagi jelas, dan mulai mengatasi individu. Menurut Berger inilah asal usul terjadinya dunia sosial dan kebudayaan sebagai realitas yang obyektif. Karena segi-segi ini seringkali orang tidak bisa lagi membedakan antara *nature* dan *culture*. Persis di sini Berger menyadarkan kita akan sebuah fakta bahwa obyektifitas itu terjadi oleh manusia, lewat proses yang disebutnya obyektifikasi, yaitu aktifitas manusia yang diobyektifkan. Artinya status ontologis dari kelembagaan manusia itu tidak lebih dari tingkahlaku aktifitas manusia yang menghasilkan lembaga-lembaga. Pada dasarnya dunia manusia bukanlah *nature* apalagi *supranature*, tetapi adalah *culture*. Menurut Berger, “*Society is a human product,*

society is an objective reality, man is a social product.”

Berger juga menekankan, bahwa dalam proses penerusan lembaga ini, terlihat gejala legitimasi. Seseorang sebenarnya tidaklah tahu apa sebenarnya ‘yang dipikirkan’ oleh pencipta lembaga itu. Makna makna asli dari suatu lembaga telah terbungkus oleh tradisi atau kebiasaan dari generasi ke generasi. Karena itulah makna yang akan diungkap sosiologi—untuk dapat diperkirakan maksudnya—haruslah selalu ditafsirkan.

Di sini Berger menekankan bahwa dunia sosial itu selalu dilindungi oleh selimut kognitif dan normatif, di mana legitimasinya diajarkan dalam tempat-tempat pendidikan. Di sini lembaga itu juga dilindungi dengan alat sanksi seperti hadiah dan hukuman, untuk mengurangi orang-orang yang menyimpang dari norma-norma.

Menurut Berger, bila seseorang mengingat masa lalunya, maka ia menyusunnya kembali berdasarkan suatu *frame of reference* yaitu riwayat hidupnya. *He takes everything together in a biographical frame of reference.* Asumsi Berger: pengetahuan menciptakan dunia. Maka kalau ingin menganalisis dunia sosial, kita harus menganalisis pengetahuan kita tentang dunia. Integrasi dari suatu dunia lembaga hanya menjadi jelas dari fungsi pengetahuan anggota masyarakat yang terintegrasi itu. Menurut Berger, dunia terjadi berdasarkan pengetahuan, dan jika kita ingin menguraikan dunia, kita harus terlebih dahulu mengurai pengetahuan itu. Yang diuraikan di sini adalah pengetahuan pra-teoretis, pengetahuan kita semua dalam pergaulan—tidak harus dari suatu sistem yang kompleks dari legitimasi dunia lembaga (ilmu, agama, ideologi.) Pengetahuan ini bisa tercantum dalam pribahasa, pepatah, nasihat, mitos, keyakinan, moral, yang dulu diintegrasikan oleh para penyair, dan sekarang oleh para antropolog, sosiolog. Bidang pra-teoretis ini menurut Berger merupakan ‘resep’—yaitu pengetahuan aturan tingkahlaku untuk

kelembagaan—yang diturunkan oleh suatu generasi kepada generasi selanjutnya, dan menjadi tradisi.

Menurut Berger, pengetahuan itu adalah suatu *motivating dynamism* dari tingkah laku yang dilembagakan. Pengetahuan mengatur dan meramalkan tingkah laku. Pengaturan itu secara sosial diobyektifkan sebagai pengetahuan tentang realitas, di mana setiap penyelewengan dari aturan perlembagaan itu dianggap penyimpangan. Penyimpangan inilah yang secara sosial disebut kejahatan, kebodohan, kenakalan, *schizophrenia*, dan sebagainya label-label untuk penyimpangan sosial. Penyimpangan ini menjadikan mereka diberi status inferior oleh masyarakat, seperti narapidana diborgol, dihukum cambuk, diasingkan, dan sebagainya. Di sinilah pengetahuan memrogramkan saluran-saluran eksternalisasi—saluran-saluran dari produksi dunia obyektif. Dan dunia sosial menjadi obyektif karena penggunaan *bahasa*. Dunia sosial diatur sebagai kosmos terdiri dari hal-hal yang dialami sebagai realitas.

Di sini bahasa menjadi gudang perseediaan dari sedimen kolektif, yang diteruskan tanpa proses pembentukan asli, yang bisa direkonstruksikan kembali. Dalam proses penerusan tradisi tersebut makna dan sumber penciptaan aslinya tidak lagi penting. Yang terjadi adalah proses legitimasi, yang boleh jadi memunyai makna lain dari ketika itu dibuat. Dengan proses legitimasi ini, sejarah diberi tafsiran baru. Di sini menurut Berger, terjadi reifikasi, yaitu suatu cara mengobyektifkan dunia lembaga, di mana dunia itu diyakini tidak dibuat oleh manusia sendiri. Tentu saja ini bertentangan dengan keadaan yang sebenarnya, di mana dunia sosial sepenuhnya adalah buatan manusia. *The social world is apprehended as a non human facticity*. Gejala manusia pun dibendakan, misalnya hal buatan manusia menjadi hal surgawi. Berdasarkan obyektifikasi ini manusia menghadapi dunia sosial sebagai kenyataan. Reifikasi menjadi langkah

ekstrem dalam obyektifikasi tingkahlaku yang diperlembagakan. Manusia dilihat sebagai *product of things*. Padahal semua segi kelembagaan dalam kehidupan manusia menurut Berger adalah hasil buatan manusia, bukan imitasi surgawi.

Untuk mendalami proses obyektifikasi ini, kita perlu memasuki masalah legitimasi. Menurut Berger, legitimasi ialah obyektifikasi yang tingkatannya lebih tinggi daripada obyektifikasi biasa, karena ada segi-segi *explaining* dan *justifying*. Dalam bahasa Berger, *Legitimation is a process of explaining and justifying*, di mana *explaining* terjadi dengan memberi nilai kognitif (*cognitive validity*) pada makna-makna dunia yang diobyektifkan. Sementara *justifying* memberi status *norma* pada perintah-perintah lembaga.

Legitimasi ini juga memunyai komponen normatif dan kognitif, komponen ukuran tingkah laku, dan komponen pengetahuan. Legitimasi—seperti agama, ideologi, ilmu—terdiri dari nilai-nilai dan pengetahuan. Menurut Berger tanpa pengetahuan kita tidak bisa melihat peranan-peranan yang memungkinkan adanya perbuatan-perbuatan baik dan buruk (norma.) Legitimasi inilah yang memberi penjelasan *why a thing is what it is*. Kata Berger, *knowledge precedes values in the legitimation of institutions*.

Menurut Berger, legitimasi itu memunyai tingkat-tingkat. (1) Sistem dari obyektifikasi linguistik sebagai alat tradisi pengetahuan kita—misalnya perbendaharaan silsilah keluarga (*kinship*); (2) Kalimat sederhana yang isinya teoretis (*theoretical proposition*)—misalnya pepatah, pribahasa; (3) Teori-teori yang menjadi legitimasi tingkahlaku—yang menjadi *frame of reference* bidang-bidang kehidupan; dan (4) *Universum symbolicum* seperti agama, ideologi dan ilmu pengetahuan yang mengintegrasikan bidang-bidang lembaga sehingga menyusun seluruh sistem institusional menjadi satu totalitas simbolis (*a symbolic totality*.) Lebih daripada tingkat ketiga, tingkat ini mengintegrasikan semua

pengalaman manusia secara total, sehingga misalnya para ahli agama, atau ideologi dapat menjawab seluruh masalah kehidupan.

Universum symbolicum ini memunyai *a meaning bestowing capacity*. Manusia dengan menciptakan *universum symbolicum* ini, menciptakan suatu kosmos. Legitimasi tingkahlaku dicari dalam kosmos, misalnya *incest* itu dosa karena melawan aturan Tuhan. *Lex naturalis* merupakan *lex divina*, jadi aturan kehidupan sosial ditempatkan dalam kerangka *cosmological frame of reference*.

Menurut Berger penciptaan *universum symbolicum* ini terjadi melalui fase obyektifikasi, sedimentasi dan akumulasi pengetahuan—suatu proses produksi sosial dalam sejarah. Melalui *universum symbolicum* ini terjadilah *nomothesis* atau pengaturan kehidupan manusia. *The symbolic universe puts everything in its place*. Dan lebih dari soal pengaturan—yang mau menghindari keadaan *chaos* dalam kehidupan sosial—*universum symbolicum* ini juga berusaha mengatasi *chaos* yang tertinggi dari kehidupan manusia, yaitu kematian. Maut dimaknai sesuai dengan tempatnya dalam *frame of reference* tingkat keempat. Sehingga dengan demikian, *universum symbolicum* itu memberi integrasi bagi semua proses perlembagaan.

Menurut Berger, *universum symbolicum* ini adalah konstruksi dari pengertian-pengertian (makna, arti), yang sifatnya melulu teoretis. Berakar dalam refleksi yang menggabungkan tema-tema yang muncul dalam lembaga-lembaga. Konstruksi ini tidak diragukan, meskipun seringkali tidak masuk akal (misalnya tentang mukjizat dalam agama). Artinya meskipun dunia ini memang teoretis, manusia-manusia yang menghuni dunia tersebut seringkali juga tidak kritis. Walaupun pencipta legitimasi itu menghadapi secara reflektif alam kehidupan yang problematis, tetapi penganut sistem *universum symbolicum* ini memasuki dunia tersebut dengan percaya saja. Sebuah *universum symbolicum* pada dasarnya tidak

pernah diuji secara kritis, apalagi orang yang meragukan ini dapat dianggap murtad.

Setiap penyelewengan akan ditindak. Karena itu diciptakan pula sarana untuk melindungi *universum*, yaitu *conceptual machineries of universe maintenance* dalam berbagai macam bentuk seperti teologi, falsafat, polemik akademik, perlawanan ideologi dan sebagainya. Jika terjadi suatu penyelewengan, justru itu dapat menjadi alasan bagi legitimasi untuk menyistematiskan suatu ajaran, agar bisa dilindungi dari serangan-serangan kritik. Sehingga memang suatu *universe maintenance* dibuat menurut Berger untuk menghindari masyarakat itu jika terjadi suatu perkembangan legitimasi baru atau suatu *universum symbolicum* baru yang mau menandingi legitimasi ortodoksi. Misalnya ajaran-ajaran yang hendak melawan ajaran resmi. Maka ajaran tersebut dapat dicap bid'ah, heretik, ateis, bodoh, jahat, dan sebagainya.

Conceptual machineries of universe maintenance ini juga merupakan hasil pikiran sosial, yang berhasil atau tidaknya sangat tergantung kepada apakah kelompok itu mempunyai kekuasaan atau tidak. Jadi kalau ada konfrontasi dari dua *universum symbolicum*, itu seringkali diputuskan dengan kekuatan fisik. Maka menurut Berger, menjadi wajarlah kalau akan selalu ada organisasi sosial yang melindungi *universum* tersebut. Organisasi itu dipimpin oleh para ahli *universum symbolicum* seperti: dukun, kyai, pendeta, imam, syaman, profesor, dan sebagainya, yang menganggap dirinya berhak memegang otoritas atas *universum* tersebut.

Simpulan

Pada dasarnya, Merleau-Ponty walaupun mengkritik beberapa detail fenomenologi Husserl, tidak boleh disimpulkan bahwa ia meninggalkan fenomenologi. Justru sebaliknya ia menegaskan fenomenologi yang sudah dirintis Husserl. Dalam fenomenologi manusia muncul sebagai hal mengada

pada dunia, yaitu alam sebagai obyek yang selalu bisa dilihat sebagai pengalaman, yaitu subyek. Dalam uraian Merleau-Ponty terdapat usaha mengatasi sikap natural, yaitu sikap saintisme yang hanya mau melihat benda-benda sebagai obyek. Merleau-Ponty dengan meneliti gejala *phantom limb* (dan lainnya, seperti halusinasi), menunjukkan bahwa alam benda-benda ialah unsur dalam suatu sintesis, yaitu hal mengada pada dunia dan tubuh fenomenal yang memunyai peranan penting dalam pengalaman.

Menurut Merleau-Ponty segi jasmaniah muncul sebagai hal yang tidak sadar, yaitu berdasarkan tubuh kita ini terjadilah kemungkinan konstitusi alam di luar kesadaran, sehingga dikatakan tubuh tahu lebih banyak tentang dunia daripada saya sendiri. Sejak Husserl kita sudah tahu, bahwa mulai dengan kepastian pertama (aku ada) belum berarti aku sudah tahu aku ini siapa, atau aku bagaimana. Kata Husserl, aku harus melawan setiap keinginan menunjuk sebagai keakuan hal yang telah terjadi dalam sejumlah perbuatan dari aku sendiri. Supaya keakuan dilihat dalam bentuk murni perlu menutup mata untuk pelbagai bentuk subyektivitas roh: keakuan sebagai hal mengada dari subyek yaitu *res cogitans* sebagai aliran kesadaran.

Bagaimana 'aku ada' (*ergo sum*) bisa dijelaskan secara fenomenologi Merleau-Ponty? Aku artinya alam, hal mengada pada dunia; terus menerus aku dikelilingi alam-ku; terus menerus mendiami lapangan-lapangan pengindraan. Segala hal dalam alam memengaruhi-ku; sementara aku juga terus menerus diafeksi oleh aku sendiri. Itu tidak berarti aku selalu menjadi tema perhatian bagi-ku sendiri (Waktu membaca buku, aku anonim bagi aku sendiri; Memikirkan diri sendiri disebut refleksi, yaitu suatu pencerminan dari diri. Aku juga bisa meneliti bagaimana aku berfungsi, waktu mengalami alam; Aku juga bisa merefleksikan diri yang berefleksi.)

Maka menurut Merleau-Ponty, aku yang

direfleksi ialah aku yang tadi berefleksi. Refleksi ialah wahyu dari suatu sekarang dan masa lampau. Maka refleksi adalah wahyu paling asli dari waktu (kewaktuan.) Refleksi ialah pewaktuan, karena refleksi mewahyukan ketegangan antara hal sudah dan hal sekarang. Pecahan dari aku (obyek dan anonim) yang tidak menghilangkan identitas dari aku itu, ialah kewaktuan dari aku, sehingga refleksi dapat dianggap sebagai daya keakuan mewahyukan hal mengada dari aku sebagai pewaktuan. Refleksi tidak menciptakan waktu, melainkan mewahyukan waktu: refleksi ialah kewaktuan. Refleksi dan waktu ialah sifat dasar dari dari keakuan: aku menjadi aku, karena aku bisa turun atas diriku, pulang pada diriku, dan mengenal diriku sebagai aku. Tetapi aku hanya bisa pulang pada diri sendiri, karena aku sudah mendahului aku sendiri. Dalam fungsi aku mendahului diriku sendiriku dan segala hal yang berada di muka saya. Mendahului dan pulang itu pada dasarnya menurut Merleau-Ponty adalah kewaktuan.

Sementara pandangan-pandangan Peter Berger seperti diungkapkan di atas menyimpulkan bahwa manusia menciptakan budaya sebagai pengganti dari yang tidak terberi secara naluriah. Dimensi yang secara mendasar penting dari pengganti ini adalah lembaga sosial. Berger mengambil banyak dari Gehlen dalam membangun teori mengenai lembaga ini, tetapi pada saat yang sama menyintesis elemen-elemen teori Husserl, Schutz dan Mead.

Lembaga-lembaga berasal dari kegiatan manusia (prilaku atau kognitif) yang telah terbentuk menjadi suatu pola atau kebiasaan, bukan saja dalam jenis tindakan tetapi juga jenis-jenis peranan. Lembaga sebagai konstruksi manusia berfungsi seperti naluri dalam hal seperti pemberi pola pada pengalaman manusia, sehingga menjadi hal yang rutin yang stabil dan secara sosial dapat dapat diramalkan. Juga untuk memberi pola pada pengalaman manusia pada tingkat

kognitif dengan kegiatan dan kontinuitas. Kelembagaan ini juga memberi kelegaan psikologis kepada individu dari keharusan terus-menerus membuat keputusan tentang apa yang harus dilakukan atau dijelaskan mengenai suatu situasi. Karena dengan adanya lembaga masyarakat, maka suatu tindakan sudah sebagian besar ditetapkan, dan sejumlah situasi sudah dijabarkan: bagaimana seorang individu bertindak.

Lembaga-lembaga itu juga mengendalikan prilaku. Tetapi kegiatan pengendalian sosial ini hanya terjadi jika terjadi ada kegagalan, atau kelembagaan itu tidak berhasil sepenuhnya mengendalikan prilaku seorang individu. Bagi pribadi-pribadi yang tidak mematuhi pola-pola berpikir, masyarakat akan memberi sanksi yang memunyai kekuatan obyektif.

Lembaga juga mengandung sejarah dari pengalaman manusia yang tersimpan dalam pemikiran manusia yang mengendap (sebagai sedimen pengetahuan) dalam ingatan manu-

sia lewat kejadian-kejadian, obyek-obyek, pengalaman-pengalaman dan sebagainya. Di sini menurut Berger, peran bahasa sangat penting sebagai sarana pengalaman-pengalaman tersebut—yang disimpan dan dikumpulkan, sehingga sejarah dan tradisi dalam analisis Berger memang muncul dari dasar linguistik.

Menurut Berger pembentukan sosial dari identitas—seperti dikemukakan di atas—adalah lewat pengenalan individu-individu itu pada batasan-batasan realitas, dan pola-pola prilaku. Tetapi di sini seorang individu juga dapat mengadakan pilihan-pilihan, penciptaan, pembaharuan di latar belakang lembaga-lembaga yang memberi batasan-batasan realitas itu sebagai hal yang obyektif. Di sinilah termuat dialektika eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi. Dengan inilah Berger mengembangkan teori mengenai konstruksi sosial dari suatu masalah kebudayaan, melanjutkan proyek fenomenologi yang berbicara mengenai 'diri.'