



Ketiadaan Mutlak dalam Buddhisme Zen Perspektif Pemikiran Nishida Kitarō dan Korelasinya dengan Realitas

Galuh Nur Fattah ^{a,1}, Venessya Tangrestu ^{b,2}

^a Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

^b Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Atma Jaya Yogyakarta

¹ galuh.nur.f@mail.ugm.ac.id

² venestang123@gmail.com

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 25 December 2023

Revised: 10 February 2024

Accepted: 12 February 2024

Keywords:

Nishida Kitarō, Zen
Buddhism,
Anthropocentrism,
Junsui Keiken, Zettai Mu.

Kata-kata Kunci:

Nishida Kitarō,
Buddhisme Zen,
Antroposentrisme,
Junsui Keiken, Zettai Mu.

DOI:

<https://doi.org/10.53396/media.v5i1.267>

ABSTRACT:

This essay discusses Nishida Kitarō's view of absolute nothingness, a concept influenced by the tradition of Zen Buddhism. Methodologically, it is designed as philosophical hermeneutics and aims to provide a new perspective in the study of philosophy. Nishida's thinking is based on the tradition of Western philosophical thought, especially Hegel, Kant, and Heidegger. However, in its development, Nishida created a new philosophical construction that attempted to criticize the Western philosophical tradition. This paper shows that Nishida Kitarō internalized Zen Buddhism into his philosophy. Nishida brings together Zen Buddhism as a philosophical thought with various types of thought and figures in the Western philosophical tradition. *Zettai mu* or absolute nothingness is at the heart of all of Nishida's metaphysical edifice. This absolute nothingness is built on a spatial logic that allows contact between the subject and the object. Nishida understands the concept of absolute nothingness in three phenomenology of personal identity. These three stages lead to the contradiction of absolute self-identity. These findings can contribute to forming new enlightenment in freeing oneself from false perceptions of reality and wrong views.

ABSTRAK:

Tulisan ini membahas pandangan Nishida Kitarō tentang ketiadaan mutlak, sebuah konsep yang dipengaruhi oleh tradisi Buddhisme Zen. Artikel dirancang sebagai hermeneutika filosofis, dan bertujuan untuk memberi sebuah perspektif baru dalam studi filsafat. Pemikiran Nishida memang bertitik tolak dari tradisi pemikiran filsafat Barat, terutama Hegel, Kant, dan Heidegger. Namun dalam perkembangannya, Nishida menciptakan sebuah konstruksi filsafat baru yang berupaya untuk mengkritik tradisi filsafat Barat. Tulisan ini menunjukkan bahwa

Nishida Kitarō menginternalisasi Buddhisme Zen ke dalam filsafatnya. Nishida mempertemukan Buddhisme Zen sebagai pemikiran filosofis dengan berbagai jenis pemikiran dan tokoh yang ada dalam tradisi filsafat Barat. *Zettai mu* atau ketiadaan mutlak merupakan inti dari semua bangunan metafisika Nishida. Ketidadaan mutlak ini dibangun di atas logika ruang yang memungkinkan kontak antara subjek-objek. Nishida memahami konsep ketidadaan mutlak dalam tiga fenomenologi identitas personal. Tiga tahapan ini mengantarkan pada kontradiksi identitas diri absolut. Temuan-temuan ini bisa berkontribusi untuk membentuk pencerahan baru dalam membebaskan diri dari persepsi akan realitas yang semu serta pandangan yang salah.

Copyright © 2024, Authors



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Pendahuluan

Nishida Kitaro merupakan pendiri sebuah gerakan filsafat modern di Jepang yang dikenal sebagai *Kyoto School* atau dalam bahasa Indonesia dikenal sebagai Mahzab Kyoto yang lahir pada periode Meiji (1868-1912). Pada rentan waktu tersebut Jepang sedang mengalami proses modernisasi untuk dapat bergabung dalam jajaran negara-negara *super power* eksklusif pada saat itu, yaitu Inggris, Rusia, Amerika Serikat, dan Jerman. Pada periode tersebut ada banyak sekali pelajar dan para intelektual muda Jepang yang melakukan perjalanan ke luar negeri untuk memperoleh pengetahuan sebanyak mungkin. Upaya pengumpulan pengetahuan tersebut dilakukan dengan melakukan asimilasi antara pengetahuan Eropa dan Amerika, khususnya dalam pengetahuan ilmiah dan penguasaan teknologi. Sambil mengumpulkan pengetahuan tersebut Jepang melakukan redefinisi terhadap pengetahuan yang mereka miliki guna menghadapi tantangan modernisasi dan imperialisme. Berdasarkan latar belakang zaman tersebut, seperti para intelektual Jepang yang lain, Nishida tidak hanya belajar sastra Tiongkok klasik pada jenjang pendidikan menengah atas dan berbagai bahasa dan filsafat Eropa di Universitas Kekaisaran Tokyo, tetapi dalam karirnya juga dia memperlihatkan bahwa filsafatnya mencerminkan “logika Timur” dengan “kategorisasi Barat.” Dalam beberapa alasan karya Nishida dalam bidang filsafat ini dinilai sebagai representasi periode Meiji, “Berjiwa Jepang dengan kecerdasan Barat” (*wakon yōsai*).¹

Pada awal karirnya Nishida, dalam beberapa catatan dan surat, menuliskan dengan sangat mendalam tentang bagaimana dirinya memandang pengalaman, yang kemudian dikembangkan menjadi pandangan filosofisnya tentang “pengalaman murni.” Pandangan Nishida tentang pengalaman murni ini mendapat pengaruh yang cukup kuat dari tradisi Buddhis, khususnya dari aliran Zen. Hal itu terlihat dari bagaimana Nishida menempatkan pengalaman secara ketat dengan memisahkannya dari abstraksi logis yang dikotomis. Untuk melengkapi analisis Barat terkait dengan pengalaman, Nishida memasukkan analisis William James yang seorang empiris modern, guna menciptakan filsafatnya sendiri. Sepanjang karir akademisnya Nishida menggunakan berbagai pemikiran para filsuf Buddhis dan teks kanon sebagai referensi yang digunakan untuk menunjukkan berbagai macam inkonsistensi dalam konstruksi filsafat Barat, khususnya Eropa. Pada awalnya Nishida menempatkan filsafatnya sebagai respon terhadap neo-Kantianisme dan kemudian menjadi formulasi filosofis untuk menumbangkan dualisme

¹ Gereon Koft, “Nishida’s Conception of Person,” dalam *Buddhist Philosophy: Essential Readings* (terebeess.hu, 2009), 358.

yang dianggap sebagai paradigma utama dalam diskusi filsafat Barat. Nishida fokus pada konstruksi paradigma yang dia bangun, yaitu paradigma non-dualistik. Untuk tujuan itu dia menciptakan serangkaian istilah dan menetapkannya secara bertahap kepada gagasan tentang “kontradiksi identitas diri absolut” (*zettai mujunteki jiko doitsu*). Pada saat itu Nishida memulai dengan mengelaborasi berbagai teks Buddhis dan berbagai macam pemikiran dari filsuf Buddhis dalam tulisannya. Nishida merasa bahwa paradigma non-dualistik hanya dapat ditemukan dalam formulasi Buddhisme tradisional. Dalam berfilsafat sangat jelas bahwa Nishida melakukan sebuah komparasi antara Buddhisme (Zen) dan pandangan filosofisnya sendiri.²

Secara ontologis pada dasarnya Nishida menolak segala bentuk pandangan dualistik dan pluralistik tentang realitas ini. Segala yang dialami yaitu kesatuan dari realitas dan tidak dimungkinkan ada suatu hal yang berada di luar dari realitas ini. Nishida memandang bahwa keberagaman muncul dari paradoks yang merupakan abstraksi terbatas dari bahasa yang tidak melihat secara utuh melihat abstraksi universal dari alam semesta. Menurut Nishida, individu harus ditempatkan secara ontologis sebelum diketahui segala macam kualitas partikularnya di dalam suatu abstraksi. Untuk itu, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa penetapan manusia secara ontologis berimplikasi pada suatu konsep spasial yang universal yang disebut oleh Nishida sebagai *basho* atau “tempat.” Lebih jauh tempat itu selanjutnya dipahami sebagai “tempat bagi ketiadaan” karena beberapa alasan.³

Selama ini banyak orang yang berpikir bahwa ekspresi bahasa dalam kalimat merupakan sebuah upaya dari subjek pada objek, namun di saat yang sama juga merupakan tindakan yang memungkinkan subjek diidentifikasi sebagai objek ketika ada subjek lain yang hadir. Ini merupakan salah satu bentuk paling sederhana untuk memahami kontradiksi identitas diri absolut yang mengantarkan pada ketiadaan. Individu, secara ontologis, kontradiktif dalam dirinya sendiri dan pada sisi yang lain juga kontradiktif dengan keberadaan individu yang lain, meski demikian oposisi tersebut tidak dipandang sebagai wilayah oposisi yang permanen, tetapi sebagai wilayah oposisi yang temporal karena sifatnya yang dinamis. Yang objektif tidak muncul dari yang subjektif, dan yang subjektif tidak muncul dari yang objektif, keduanya pada hakikatnya kosong dan temporal. Interupsi antara subjek dan objek merupakan suatu hal yang natural yang terjadi di antara keduanya, inilah bentuk dari identitas diri yang terbentuk dari kontradiksi

² Koft, 358-359.

³ Masao Matsumoto, “The Absolute, Relatives and Nothingness,” *Revue Internationale de Philosophie* 28, no. Philosophie (1974): 69-70.

absolut.⁴

Selama ini individu-individu dimediasi bahkan pada tingkat yang paling kecil oleh faktor esensial. Mereka dibuat untuk hidup berdampingan sebagai saudara dalam esensi yang sama. Kemudian mereka akan kehilangan ketunggalannya, dan karena itu mereka tidak dapat lagi berdiri sebagai individu-individu. Segala bentuk intervensi dari hakikat yang dipandang sebagai inti dari keberadaan kemudian dihilangkan karena segala bentuk pandangan yang memandang adanya esensi merupakan pandangan yang tidak sesuai dari realitas, inilah yang disebut oleh Nishida sebagai “tempat ketiadaan.” Pandangan Nishida tentang ketiadaan ini pada dasarnya dipengaruhi oleh teologi negatif yang ada dalam struktur filosofis Buddhisme Zen yang memandang bahwa ketiadaan merupakan basis pendukung bagi kemunculan dan segala bentuk keberadaan.⁵

Pada dasarnya Buddhisme Zen merupakan satu dari banyaknya aliran filsafat yang berkembang pada tradisi filsafat Timur. Sama halnya dengan aliran filsafat Timur lain yang masing-masing memiliki spesifikasinya tersendiri, seperti Konfusianisme yang berfokus pada etika serta Taoisme yang berfokus pada kosmologi metafisik atau ontologi kosmis, Buddhisme Zen lebih menekankan pada pemahaman diri ontologis sebagai entitas yang menyadari realitas. Pandangan yang salah terhadap realitas memungkinkan seseorang untuk berdelusi terhadap persepsinya sendiri dalam memaknai realitas. Buddhisme Zen memiliki beberapa sub aliran tetapi yang populer diketahui ada dua, yaitu *Soto Zen (Caodong Chan)* dan *Rinzai Zen (Linji Chan)*. *Soto Zen* menjadikan meditasi atau sering disebut *zazen* sebagai upaya untuk mencapai pencerahan dan *Rinzai Zen* menggunakan metode *koan* yang isinya berupa dialog, teriakan, dan kontak fisik yang tentunya juga digunakan sebagai upaya untuk mencapai pencerahan.⁶ Upaya pembebasan diri dari persepsi akan realitas yang semu merupakan tujuan yang secara umum hendak dicapai oleh Buddhisme Zen. Upaya tersebut digambarkan melalui beberapa isu yang ada dalam Buddhisme Zen. Artikel ini akan membahas pandangan Nishida Kitarō tentang ketiadaan mutlak yang mendapat banyak pengaruh dari tradisi Buddhisme Zen.

Artikel penelitian ini memberi sebuah perspektif baru dalam studi filsafat, khususnya dalam diskursus metafisika atau ontologi. Dalam metafisika Barat ada beberapa aliran yang selalu bersaing sepanjang masa, yaitu monisme, dualisme, pluralisme, dan yang

⁴ Nishida Kitarō, *Ontology of Production: Three Essays*, ed. William Haver, English (Durham: Duke University Press, 2012), 146-147.

⁵ Matsumoto, *The Absolute, Relatives and Nothingness*, 70.

⁶ James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011), 137.

terakhir nihilisme. Diskusi terkait keempat aliran tersebut terus berkembang dalam diksi-diksi baru seperti non-dualisme dan lain sebagainya. Di sisi lain Nishida memiliki pandangan metafisika unik, yaitu konsep ketiadaan yang berbeda dengan nihilisme. Nihilisme biasanya akan menghindari konsekuensi moral apapun, sedangkan metafisika Nishida tentang ketiadaan justru mengarahkan pada suatu kondisi yang diandaikan baik, karena memungkinkan individu untuk sedapat mungkin aktual dalam pengalamannya.⁷

Konstruksi pemikiran Nishida di satu sisi memang mendapat pengaruh dari tradisi pemikiran filsafat Barat, terutama Hegel, Kant, dan Heidegger, namun pada pengembangannya Nishida menciptakan sebuah konstruksi filsafat baru yang justru memiliki potensi untuk mengkritik tradisi filsafat Barat. Selain tradisi filsafat Modern, Nishida juga mendapat pengaruh dari tradisi filsafat Yunani Klasik, khususnya dari pemikiran Plato dan Parmenides. Corak pemikiran Yunani Klasik dalam filsafat Nishida berkaitan dengan konsep *chōra* yang dapat ditemukan di dalam karya Plato berjudul *Timaeus* dan konsep kesatuan Parmenides. Pengaruh Plato dan Parmenides ini, oleh Nishida, dielaborasi dengan beberapa dasar-dasar doktrin dalam Buddhisme Zen dan kemudian menjadi fondasi bagi metafisika ketiadaan mutlak. Pandangan metafisika inilah yang sulit dipahami dalam tradisi filsafat Barat dan inilah yang menjadi hal baru dalam diskursus filsafat secara umum.⁸

Metode Penulisan

Metode yang digunakan dalam penelitian ini yaitu metode kualitatif dengan menggunakan hermeneutika filosofis Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair. Penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian historis faktual berkaitan dengan naskah atau buku melalui metode pengumpulan data berupa studi pustaka terhadap buku dan teks-teks filosofis yang sesuai dengan judul artikel penelitian ini.⁹ Analisis dilakukan melalui empat tahap, yaitu: 1) Deskriptif, memberikan penjelasan spesifik mengenai prinsip-prinsip dasar pengaruh Buddhisme Zen dalam pemikiran filsafat Nishida Kitarō khususnya tentang ketiadaan mutlak; 2) Interpretasi, melakukan uji validasi dan penafsiran terhadap pemikiran Nishida Kitarō yang mendapat pengaruh Buddhisme Zen; 3) Holistika, membuat suatu penjelasan sistematis dan menyeluruh mengenai ketiadaan mutlak dalam Buddhisme Zen perspektif Nishida Kitarō; 4) Heuristika, mengupayakan

⁷ Nishida Kitarō, *An Inquiry into the Good*, ed. Masao Abe, English (London: Yale University Press, 1990), 101.

⁸ Bruce Gilbert, "Recollecting Plato in Nishida," *The Journal of East Asian Philosophy* 1, 1. East Asian Philosophy (2023): 2-3.

⁹ Anton Bakker & Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius 1990), 67.

suatu temuan baru yang otentik terkait dengan ketiadaan mutlak dalam pemikiran Nishida Kitarō yang mendapat pengaruh Buddhisme Zen serta korelasinya dengan realitas.

Pembahasan

Pertanyaan tentang “Yang Absolut”

Perdebatan mengenai Yang Absolut ini merupakan perbincangan yang tidak akan terlepas dari tradisi filsafat mana pun. Dalam *phenomenology of spirit*, Hegel menyebutkan bahwa Yang Absolut baginya adalah “Roh” yang merupakan akal kosmik tunggal. Hegel meyakini bahwa gambaran akan diri sebagai subjek yang otentik di satu sisi dan memandang objek sebagai sesuatu di luar diri pada sisi yang lain, merupakan sesuatu yang keliru. Bagi Hegel, kesadaran bukanlah milik subjek secara utuh dan terpisah dari dunia, antara kesadaran dan realitas merupakan sebuah kesatuan. Secara implisit Hegel mencoba menjelaskan bahwa “Roh” merupakan sebuah sistem kompleks yang di dalamnya terdapat bagian-bagiannya sendiri. Yang Absolut juga dibahas oleh Immanuel Kant melalui kategorisasi-kategorisasi yang sudah ditetapkan, di mana ketetapan-ketetapan tersebut merupakan satu realitas mutlak. Dari argumentasinya ini Hegel mencoba memberi sebuah kritik terhadap kecenderungan individu untuk mendikotomi realitas, bahwa subjek selalu terpisah dengan objek. Kecenderungan tersebut terjadi karena adanya afirmasi berlebihan terhadap materialisme.¹⁰

Anggapan Hegel tersebut kemudian dikomentari oleh filsuf kontemporer Timur dari Mahzab Kyoto bernama Nishida Kitarō yang memiliki kecenderungan Hegelian. Nishida mencoba untuk mempertemukan model pemikiran Hegelian dan Kantian melalui metode-metode metafisika sistematis dalam Buddhisme Zen. Nishida mendefinisikan kesatuan antara subjek-objek tersebut sebagai pengalaman murni (*junsui keiken*) atau *pure experience*. Definisi tersebut berasal dari asumsi Hegel bahwa realitas itu tunggal. Nishida sama sekali tidak mengambil sebuah anggapan ada sebuah kemungkinan dunia yang lain dari realitas ini, dengan kata lain dia tidak menganggap bahwa realitas ini plural pada tatanan yang esensial. Baginya dunia merupakan sebuah kesatuan, namun kesatuan tersebut tidaklah statis melainkan selalu bergerak atau dinamis. Baginya kesadaran manusia merupakan sebuah hal yang tunggal, segala bagian dalam alam semesta akan selalu bergerak dalam suatu proses. Konsekuensinya pada kesadaran manusia tidaklah berbeda, kesadaran manusia pada dasarnya selalu terdistorsi di setiap proses alam semesta

¹⁰ James Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, ed. CB Mulyanto, Bahasa Indonesia (Yogyakarta: Kanisius, 2010), 175-176.

yang akan berbeda pada setiap periodenya. Alam tidak berubah atau terbelah menjadi sesuatu yang lain tetapi alam semesta sedang berupaya untuk “menjadi”.¹¹

Dalam dialektika Hegel proses itu merupakan sebuah proses logis yang terjadi pada realitas, dalam hal ini terjadi pada struktur realitas di mana satu bagian dalam alam semesta akan menjadi sebuah tesis, kemudian di sisi yang lain dari alam semesta menjadi antitesis atau kontradiksinya, dari pertemuan keduanya kemudian menurunkan sebuah turunan yang menjadi sintesis dari kedua hal tersebut. Sebagai contoh, asumsikan bahwa tanah dan air yang ada di bumi ini sebagai sebuah tesis, kemudian sinar matahari yang hangat menjadi sebuah antitesis, ketika keduanya bertemu tentunya akan menimbulkan sebuah sintesis, dalam kasus ini sintesis tersebut yaitu tumbuhan yang tumbuh, karena tidak mungkin ada tanaman yang akan tumbuh jika kedua unsur tersebut tidak ada dan saling bertemu. Kesadaran manusia ada untuk melihat dan memahami bagaimana proses tersebut terjadi sebagai kesatuan alam semesta yang utuh. Nishida mendemonstrasikan hal tersebut sebagai intuisi pribadi. Intuisi itu muncul ketika manusia mengalami sebuah fenomena empirik secara langsung dalam alam semesta, yang kemudian persepsi pribadinya mencoba untuk memahami hal tersebut sehingga muncul anggapan dikotomis yang memisahkan antara kesadaran dan realitas.¹²

Keabsolutan yang hendak disampaikan oleh Nishida yaitu kesatuan subjek-objek, dia mencoba menjelaskannya melalui satu terminologi, yaitu *basho*, yang secara harfiah berarti tempat. *Basho* secara mendalam dapat dimaknai sebagai situasi konkrit atau sebagai suatu hal yang dapat diimplementasikan pada kehidupan manusia yang memiliki struktur dinamis. Kedinamisan tersebut menjadi semacam landasan berpikir mengapa banyak orang memiliki kecenderungan untuk memisahkan hubungan subjek-objek, seakan-akan kedua hal tersebut merupakan hal yang benar-benar terpisah, sehingga secara epistemologis pengetahuan dan pengalaman manusia akan “selalu sesudah.” Nishida menjelaskan bahwa konsep *basho* tidak sama dengan konsep ruang milik Plato. *Basho* merupakan keadaan yang paling konkrit yang dialami oleh setiap manusia ketika dirinya mengalami realitas.¹³

Junsui keiken atau pengalaman murni absolut yang dimaksud oleh Nishida adalah pengalaman yang apa adanya pada objek, dapat dikatakan sebagai “hanya sebagai itu”.

¹¹ James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, English (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), 42.

¹² Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, 177.

¹³ Nishida Kitarō, *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*, ed. John W.M. Krummel and Shigenori Nagatomo (Oxford: Oxford University Press, 2012), 5-6.

Inilah yang disebut sebagai fenomena kesadaran yang menjadi dasar dari realitas.¹⁴ Adanya aktivitas akal budi dan perubahan yang berkelanjutan dalam realitas (*utsuriyuku*) membuat manusia mentransendensikan satu objek sebagai suatu realitas yang terpisah dengan objek yang lain sehingga ada sebuah distingsi untuk memisahkan dan menanggalkannya dari satu sistem yang berproses pada dirinya sendiri. Oleh sebab itu, menganggap bahwa “ini adalah sesuatu” dan “hal itu bukanlah sesuatu” seharusnya tidak dapat diciptakan atau dibuat dalam benak seseorang.¹⁵

Dapat dijelaskan bahwa Nishida menolak pluralitas sebagai esensi dari realitas. Pengalaman murni atau *junsui keiken* menjelaskan bahwa cara pandang yang tanpa persepsi merupakan landasan yang dia gunakan untuk melihat realitas. Dia melihat bahwa realitas adalah kesatuan murni yang apa adanya. Teori *basbo* atau tempat, memberikan sebuah kesan bahwa pengalaman pragmatis seharusnya bertujuan untuk melihat bahwa objek itu eksis melalui kualitasnya sendiri, bukan dari persepsi. Teori *basbo* milik Nishida ini sering dianggap sebagai empirisme radikal atau empirisme murni karena menghendaki untuk menghilangkan sugesti atau persepsi ketika seseorang menilai objek. Menjadikan filsafat Barat dengan berdasarkan pada pemikiran beberapa filsuf terutama Hegel dan Kant, Nishida memformulasikan filsafatnya yang kental dengan unsur Buddhisme Zen karena dia menolak persepsi pada realitas. Nishida menyimpulkan bahwa Yang Absolut adalah kekosongan, karena “keberadaan” muncul dari kognisi atau persepsi manusia.¹⁶

Ketiadaan Mutlak (Absolute Nothingness)

Perbincangan mengenai ketiadaan mutlak merupakan bagian terpenting dari filsafat Nishida. Perbincangan ini merupakan bagian eksternal dari permasalahan subjek-objek. Perbincangan mengenai subjek-objek dalam tradisi Barat yang cenderung mendikotomi realitas pasca revolusi Cartesian, di mana kecenderungan tersebut membagi hakikat diri dan realitas dunia menjadi dua bagian. Kecenderungan ini disebabkan oleh dualisme Cartesian, yang menganggap bahwa dunia memiliki dua macam bahan yang berbeda, layaknya tubuh manusia yang tersusun dari akal budi dan tubuh sebagai dua substansi yang berbeda. Dunia pun dipahami demikian, di mana akal budi alam semesta yang berpikir terpisah dengan tubuh fisik atau materialnya yang selalu membutuhkan

¹⁴ Heisig, dkk., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, 44.

¹⁵ Kitarō, *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*, 49-50.

¹⁶ Heisig, dkk., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, 43.

ruang.¹⁷

Keterhubungan antara subjek-objek tidak mungkin terjadi tanpa ruang atau tempat, oleh sebab itu filsafat Nishida dibangun di atas suatu logika ruang atau tempat yang dalam bahasa Jepang disebut sebagai *basbo*. Tempat tertinggi dalam logika ini yaitu sebuah ketiadaan tak bertepi dari segala sesuatu yang ada. Ketiadaan tersebut disebut sebagai ketiadaan mutlak yang dalam bahasa Jepang disebut sebagai *zettai mu*. Dalam sebuah esai Nishida menyatakan bahwa konstruksi metafisika ketiadaan yang diciptakannya mendapat inspirasi dari gagasan Plato tentang *chōra*.¹⁸ Pandangan ini didasarkan pada anggapan metafisika Plato yang berargumen bahwa segala hal yang ada pasti eksis dalam suatu ruang atau tempat (*basbo/topos*). Tidak ada keberadaan tanpa tempat, tidak ada sama sekali dan sama sekali tidak ada. Nishida menggabungkan gagasan tersebut dengan gagasannya sendiri mengenai kesadaran diri (*jikaku*) dengan mengasimilasikan ambiguitas *chōra* Plato, yang menghindari segala bentuk deskripsi positif, dan idenya sendiri tentang ketiadaan yang terletak pada bagian bawah eksistensi yang menyelimuti segala hal yang tampaknya kontras dan saling berlawanan. Hasilnya yaitu logika *basbo* yang merupakan penghubung bertemunya subjek dan objek.¹⁹

Bagi Nishida kesatuan subjek-objek yang utuh dalam tatanan realitas dan kosmos menjadikan tidak ada hal yang ada di luar proses itu, dengan kata lain tidak ada apa-apa selain realitas yang apa adanya. Dia menjelaskan ketiadaan mutlaknya dalam terminologi berbahasa Jepang yang disebut sebagai *zettai mu* melalui sebuah negasi. Melalui negasi tersebut dapat dipahami bahwa hakikat alam semesta ini yakni ketiadaan, dia mengatakan “negasi sesungguhnya adalah negasi dari sebuah negasi”. Dalam struktur matematis jika sebuah negasi dinegasikan maka negasi tersebut akan kembali menjadi bentuk afirmatif atau positif, dengan kata lain tidak terjadi apa-apa karena negasi tersebut kembali pada titik awalnya. Jika proses penegasian tersebut terus dilakukan maka akan selalu kembali pada titik yang sama. Dalam realitas pun demikian, yang lahir seperti manusia pasti akan mengalami ketiadaan terlebih dahulu, keadaan tersebut dapat dikatakan sebagai kondisi “pra-ada”. Setelah kondisi tersebut barulah manusia lahir dan ada secara substansial, namun proses manusia tidak berhenti sampai di situ. Setelah terlahir manusia mengalami proses alamiah mulai dari masa balita, anak-anak, remaja, dan sampai pada akhirnya mati. Kematian merupakan fase terakhir dari “ada” yang semula “tidak ada”. Jadi kronologinya

¹⁷ Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, 65-66.

¹⁸ John W.M Krummel, “Chōra in Heidegger and Nishida,” *Studia Phaenomenologica* 16, 1. Phenomenology (2016): 497-498.

¹⁹ Kitarō, *An Inquiry into the Good*, xxii.

yaitu ketiadaan (pra-ada), ada, dan kembali pada ketiadaan (post-ada) dan ini berulang kali terjadi pada setiap kehidupan.²⁰

Kosmos pun bergerak demikian setelah ledakan besar terjadi (*big bang*) dan alam semesta terbentuk, kosmos bergerak menuju ketiadaan. Fusi nuklir pada bintang tidak abadi karena memiliki batasan, ketika energi yang ada sudah terpakai maka bintang akan mati. Matahari sebagai bintang terdekat dari bumi pun demikian, ketika bahan bakarnya sudah habis untuk melakukan fusi nuklir maka matahari pun akan mati dan jatuh pada gravitasinya sendiri. Kehidupan di bumi pun akan berakhir dan bayangkan ketika semua bintang yang ada di alam semesta kehabisan energinya, luar angkasa tentunya akan menjadi ruang kosong tanpa ada apa-apa di sana. Ketiadaan bagi Nishida merupakan landasan bagi “yang ada”, yang merupakan hubungan koeksistensi yang harmonis dalam proses dialektis dari realitas yang sadar pada dirinya sendiri.²¹

Ketiadaan Mutlak dan Eksistensi Tuhan

Kesadaran pada dirinya sendiri yang dijelaskan oleh Nishida merupakan aspek pencerahan yang juga diajarkan dalam Buddhisme Zen. Dalam Buddhisme Zen kesadaran diri atas keberadaan diri sebagaimana adanya disebut sebagai *kensho*. Kesadaran ini berada di kedalaman diri dan merupakan diri yang melampaui diri itu sendiri. Ketika batin atau pengetahuan intuitif tentang diri dapat ditemukan, maka pribadi akan menemukan bahwa diri terdiri dari berbagai jenis kontradiksi yang tidak berdasar, membingungkan, dan sulit untuk dipahami. Hal ini merupakan manifestasi dari seluruh ketiadaan, yang dalam teologi tradisional sering dikatakan sebagai gambaran Tuhan. Ketiadaan diri yang mutlak dan sulit untuk dijelaskan ini sebagai cerminan Tuhan karena adanya unsur kehendak di dalam diri manusia, namun dalam hal paling dalam, melampaui diri sendiri dapat dipahami sebagai kembalinya diri kepada kesejatan yang murni, yang sifatnya sama dengan pencapaian kebuddhaan.²²

Nishida menjelaskan bahwa kesalahan dalam memahami hakikat ketuhanan diakibatkan adanya pandangan dikotomis antara realitas diri dan apa yang dialami. Tuhan dipandang sebagai sesuatu terpisah dari diri dan berada di luar diri. Descartes, sebagai peletak awal pandangan dikotomis tersebut, menjelaskannya dalam dualisme Cartesian-nya, menjelaskan bahwa hakikat dari alam semesta ini yaitu “ada” dengan pembuktiannya

²⁰ Heisig, dkk., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, 63.

²¹ Kitarō, *An Inquiry into the Good*, xxiii.

²² Robert E. Carter, “God and Nothingness,” *Philosophy East and West* 59, 1. *Philosophy* (2009): 2.

akan eksistensi Tuhan melalui Lingkaran Cartesian (*Cartesian Circle*). Refleksi terhadap ide kesempurnaan membimbingnya sampai pada salah satu pembuktian akan eksistensi Tuhan, dengan berbagai kesaksiannya, dia menyatakan ketidaksempurnaannya. Meski dirinya bukanlah yang sempurna tetapi dia memiliki ide tentang kesempurnaan. Dia menyimpulkan bahwa ide tentang kesempurnaan itu tidak mungkin ada dengan sendirinya atau datang dari sesuatu yang tidak sempurna lainnya, ide tersebut tentunya datang dari sesuatu yang sempurna, yaitu Tuhan. Dari sini Tuhan dipandang sebagai suatu entitas yang terpisah dari eksistensi diri.²³

Nishida juga merespon tentang permasalahan ini dalam konsepnya mengenai ketiadaan absolut atau *zettai mu*. Baginya ketiadaan mengatasi Tuhan itu sendiri. Nishida menekankan bahwa seharusnya Tuhan harus bisa dialami secara otentik. Permasalahannya, keberadaan Tuhan baru bisa dipahami melalui logika dan intuisi. Hal tersebut belum bisa membuktikan bahwa Tuhan yang sesungguhnya atau Yang Absolut itu seperti apa secara objektif. Tuhan yang diyakini dalam kepercayaan religius, biasanya dipertahankan dalam berbagai argumentasi manusia untuk mengkonsepsikan Tuhan. Dengan kata lain Tuhan yang objektif masih ada dalam suatu kemungkinan, namun kemungkinan yang diungkapkan oleh Nishida tidaklah plural melainkan tunggal. Baginya ketiadaan absolut merupakan sesuatu yang hampir pasti sehingga dirinya dengan tegas dan berani mengatakan bahwa konsepnya tentang ketiadaan mengatasi Tuhan itu sendiri.²⁴

Bagi Nishida Tuhan merupakan sebuah pengalaman. Tuhan adalah sebuah peristiwa batin seseorang dan bukti-bukti rasional yang diciptakan oleh seseorang tidak ada hubungannya dengan Tuhan. Jika Tuhan dicari dalam fakta-fakta dunia luar, maka Tuhan yang dimaksud hanyalah Tuhan dalam sebuah hipotesis.²⁵ Tuhan bukanlah hanya sebatas sebagai pencipta dan pengawas dari alam semesta ini, anggapan ini hanya akan membuat tuhan kerdil dalam keterbatasannya. Nishida mendasarkan bahwa satu-satu cara dalam menemukan dan memahami Tuhan hanya dengan metode-metode meditatif yang dikembangkan oleh para *yogi* atau pertapa dalam tradisi agama-agama tradisional India di masa lalu. Dalam tradisi Barat Nishida melihat bahwa mistisisme yang dikembangkan dalam sistem pengetahuan Barat merupakan sebuah kemajuan dan harapan bagi tradisi intelektual Barat untuk dapat merealisasikan batin yang dapat menemukan Tuhan sebagai

²³ Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, 67.

²⁴ Robert E. Carter, *The Kyoto School: An Introduction* (Albany: State University of New York Press, 2013), 36-37.

²⁵ Kitarō, *An Inquiry into the Good*, 79-81.

pengalaman terdalam tentang Tuhan itu sendiri.²⁶

Ketiadaan Mutlak dan Realitas Diri

Identitas personal merupakan topik yang tidak pernah selesai dibahas dalam perdebatan filosofis. Sebagian besar filsuf berpandangan bahwa dimungkinkan ada suatu identitas diri yang identik dan menjadi hakikat dari diri manusia, namun beberapa filsuf lainnya menolak gagasan adanya diri objek yang tidak pernah berubah. Berbagai upaya telah banyak diupayakan untuk menjelaskan perihal identitas pribadi ini. Apakah mungkin identitas logis dan ontologis dapat dibuat dari dua orang yang berbeda secara diakronis dapat dibuat, misal P1 dan P2 seperti yang dijelaskan oleh Leibniz? Atau apakah solusi-solusi yang disarankan oleh Parfit bahwa tahap-tahap perkembangan mengenai diri seseorang pada dasarnya bersinambungan tetapi tidak identik lebih dapat diyakini dan dipertahankan? Leibniz membedakan antara fluks memori dan kesadaran pada satu sisi dan substansi yang tidak berubah pada sisi yang lain untuk membangun identitas diri dari waktu ke waktu, sementara Parfit menolak substansi semacam itu sebagai fakta tambahan dari kesinambungan psiko-fisiologis dari tahapan-tahapan seseorang.²⁷

Pandangan mengenai identitas personal yang dipahami oleh Leibniz dan Parfit di atas, keduanya ditolak oleh Nishida. Menurut Nishida seseorang secara simultan itu identik sekaligus berbeda. Untuk menjelaskan paradox ini, Nishida mengembangkan tiga tingkatan fenomenologi identitas personal. Secara singkat Nishida menjelaskan keterhubungan antara “aku yang kemarin” dan “aku saat ini” sebagai proses “dari terciptakan ke menciptakan” (*tsukurareta mono kara, tsukurareta mono e*), sebagai sebuah “pergerakan dari keadaan saat ini yang satu ke keadaan saat ini yang lain” (*genzai kara, genzai e*), dan “kombinasi dari keduanya yang tidak simetris, tetapi disebut juga sebagai konsepsi simetris keberlanjutan.” Dialektika terminologi antara asimetris dan simetris inilah yang memberikan cita rasa unik pada konsepsi kontinuitas qua kontinuitas Nishida.²⁸

Tentang “yang terciptakan ke yang menciptakan,” sangat tampak bahwa Nishida sangat Sartrean karena memungkinkan diri untuk memparafrasekan hal itu sebagai “dari eksistensi ke kesadaran” dan “dari keberadaan di dalam dirinya, ke keberadaan untuk

²⁶ Carter, “God and Nothingness,” 6-7.

²⁷ Gereon Kopf, “Temporality and Personal Identity in the Thought of Nishida Kitarō,” *Philosophy East and West* 52, 2. Philosophy (2002): 224–225.

²⁸ Kopf, “Temporality and Personal Identity in the Thought of Nishida Kitarō,” 225.

dirinya sendiri.” Dalam analogi Sartrean, sangat nampak bahwa Nishida membedakan antara keberadaan kesadaran diri, “aku yang kemarin” yang secara objektif diberikan sebagai ciptaan, dan kesadaran diri, dengan “aku saat ini” yang menciptakan dirinya sendiri. Dengan demikian, “aku yang kemarin” menandakan historisitas dan faktisitas kesadaran diri. Analogi Nishida dalam Sartre ini diperkuat oleh fakta bahwa Sartre menggambarkan *being-in-itself* sebagai masa lalu dan *being-for-itself* sebagai masa kini. Dengan gambaran mekanisme psikologis yang sama ini, Nishida mendalilkan hubungan dua arah antara “aku kemarin” dan “aku hari ini.” Pertama, “aku kemarin” secara objektif diberikan kepada “aku hari ini” sebagai eksistensi, historisitas, dan determinasinya sendiri. Kedua, “aku kemarin” secara simultan menjadi sasaran dan dinegasikan oleh kreativitas “aku hari ini”, yang aktivitasnya tidak bisa tidak mentransformasikan eksistensi objektifnya sendiri. Aktivitasnya tidak bisa mentransformasikan eksistensi objektifnya sendiri (aku yang kemarin) untuk menciptakan keadaan yang diberikan secara objektif dari “aku di masa depan.” Seperti yang Nishida amati, “ dalam dunia historis, tidak ada suatu hal apapun yang diberikan begitu saja. Apa yang diberikan atau didapatkan itu diciptakan, dan dalam peniadaan diri, menciptakan yang subjek yang mencipta. Apa yang diciptakan telah berlalu dan memasuki ketiadaan.” Nishida mengakui keharusan metafisik, tanggung jawab etis, dan urgensi soteriologis untuk mendalilkan bahwa “aku” yang bertindak dan kemudian mentransformasikan kesulitan eksistensinya sendiri di satu sisi dan mengenali karakter ambivalen sebagai kesadaran diri di sisi yang lain. Kesadaran diri bersifat ambigu, sejauh ia menegaskan masa lalu sebagai eksistensi objektifnya, dan pada saat yang sama, dalam kreativitas dan kebebasannya meniadakan karakter objektif dari keberadaannya.²⁹

Sementara itu interpretasi “dari yang terciptakan ke yang menciptakan” sebagai dari *being-in-itself* kepada *being-for-itself* mengilustrasikan deskripsi Nishida tentang “aku yang kemarin” sebagai yang diciptakan dan “aku yang sekarang” sebagai yang menciptakan. Hal ini memunculkan tiga masalah metafisik yang mendasar. Pertama, apakah gagasan determinisme yang diwujudkan oleh objektivitas “masa lalu” dari eksistensi dan kebebasan yang diwujudkan oleh kesadaran diri saat ini kompatibel? Kedua, jika eksistensi dan kesadaran dipisahkan oleh jurang negasi yang tidak terbatas, bagaimana bisa seseorang bisa memahami kesadaran diri? Ketiga, tanpa adanya transisi dari masa lalu ke masa sekarang atau dari keberadaan ke kesadaran, “aku” terkunci ke dalam imobilitas abstraksi. Untuk mengatasi masalah ini, Nishida menggambarkan aktivitas kreatif yang berbeda dengan Sartre, sebagai *affirmation-qua-negation* (afirmasi melalui negasi).³⁰

²⁹ Nishida Kitarō, *Nishida Kitarō Zenshū*, 20 Vols (Tokyo: Iwanami Shoten, 1998), 159-160.

³⁰ Kopf, “Temporality and Personal Identity in the Thought of Nishida Kitarō,” 226.

Perbedaan di antara “dari *being in itself* ke *being for itself*” Sartre dan “dari yang diciptakan ke yang menciptakan”, Nishida membaginya menjadi dua. Pertama, Sartre mendefinisikan *being-in-itself* sebagai masa lalu dan masa depan, yaitu sebagai dua kondisi eksistensi yang berbeda secara diakronis, dan kesadaran diri melalui *being-for-itself* (*self-consciousness qua being-for-itself*) sebagai ketiadaan dan dengan demikian menekankan kontinuitas linier pengalaman atas dan terhadap aktivitas sekarang dari *being-for-itself*. Sebaliknya, Nishida berpendapat bahwa “apa yang telah diciptakan dari yang telah lalu dan memasuki ketiadaan,” menyiratkan bahwa masa lalu tidak ada secara terpisah dari masa kini, dan kemudian memprioritaskan masa kini atas kesinambungan masa lalu ke masa depan. Meskipun Nishida dan Sartre mempertentangkan antara masa lalu dan masa depan dengan masa kini, Nishida mengutamakan masa kini sebagai identitas diri yang bertentangan dengan masa lalu dan masa depan. Sementara dalam filsafat Sartre, kesadaran diri direduksi menjadi “masa kini yang sangat sesaat, tanpa dimensi, yang lenyap, dan menjadi tidak ada.”³¹ Hal ini menjadi penting di dalam diskusi, Sartre menyandingkan *being-for-itself* dan *being-in-itself* sebagai dua dimensi eksternal dari diri yang sama, dalam arti bahwa *being-for-itself* secara ekstatik menciptakan apa adanya-bukan apa adanya, Nishida menolak negasi eksternal seperti itu dari yang diciptakan oleh yang menciptakan dan menyarankan bahwa “meniadakan dirinya sendiri, yang diciptakan menciptakan yang menciptakan”. Dalam esai yang sama Nishida berargumen bahwa, “formasi dialektis tidak meniadakan yang diberikan dari luar, tetap melampaui diri dari dalam dirinya sendiri sementara yang diberikan bertentangan dengan dirinya sendiri.”³²

Dari titik itu, Nishida menggantikan negasi relatif dari kesadaran yang tereksternalisasi dengan negasi internal afirmasi melalui negasi dan dengan demikian mendalilkan bahwa “aku” hari ini itu non-relatif. Penjajaran antara “aku” kemarin dan “aku” hari ini yang diciptakan dan yang menciptakan, menyiratkan konsepsi statis tentang diri, sementara konsepsi dinamis membutuhkan transendensi dikotomis afirmasi-negasi, internal-eksternal, eksistensi-kesadaran. Jika kesadaran benar-benar terpisah dari eksistensinya sendiri, ia tidak akan ada. Dengan cara yang sama eksistensi tidak akan mengenal dirinya sendiri-sebuah klaim yang sulit untuk ditegakkan, terutama bagi setiap individu yang sadar diri, yang membangun identitas naratif atau pandangannya tentang dunia. Ketika seseorang mendefinisikan dirinya sebagai “apakah aku bukan aku,” hal tersebut tidak berarti meniadakan apapun kecuali dirinya sendiri. Pada saat yang sama orang tersebut tidak menciptakan sesuatu yang lain yang terpisah dan eksternal selain

³¹ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, ed. Hazel E Barnes (New York: Washington Square Press, 1993), 159.

³² Kitarō, *Nishida Kitaro Zenshū*, 160 & 189.

dirinya sendiri. Bahkan jika pengalaman tersebut pada akhirnya akan jatuh pada keterasingan, hal tersebut tidak membuat faktisitas kontinuitas dari yang tercipta menjadi tidak berarti. Kontinuitas diri terus berjalan dan tidak akan pernah terputus.³³ Singkatnya, Nishida berpendapat bahwa setiap teori tentang kepribadian yang berusaha mengakomodasi eksistensi dan kesadaran, koeksistensi dan perubahan, ketetapan dan kehendak bebas, objektivitas dan subjektivitas, serta penegasan dan peniadaan pada dasarnya tidak bisa mengimplikasikan identitas diri yang saling bertolak belakang.

Perlu dicatat bahwa identitas diri yang kontradiktif dan non-relatif ini “tidak terkandung dalam apa yang diciptakan maupun yang menciptakan.” Gagasan tentang identitas kontradiktif mengekspresikan penolakan Nishida untuk memprioritaskan eksistensi atau kesadaran akan hal itu, dan menawarkan suatu metode jalan tengah. Dalam hal ini, Nishida mendefinisikan proses dari yang diciptakan ke yang menciptakan tidak seperti yang dilakukan oleh Sartre, sebagai kesinambungan eksternal dari masa lalu ke masa depan yang hampir serupa dengan analogi Maurice Merleau-Ponty “dari masa kini ke masa depan (*genzai kara, genzai e*).”³⁴

Tentang “dari masa kini ke masa kini yang lain,” Nishida menyanggah konsep asimetris mengenai kesinambungan dari masa lalu ke masa depan dengan konsep simetris mengenai kesinambungan dari masa kini ke masa kini yang lain, sejauh hal itu mengistimewakan masa kini daripada kesinambungan pengalaman. Nishida mendasarkan keutamaan masa kini pada gagasan tentang “korelasi timbal balik” (*sōgo tsuidatte*) dari “aku yang kemarin” dan “aku saat ini,” afirmasi dan negasi, eksistensi dan kesadaran, dan objektivitas dan subjektivitas. Esai Nishida yang berjudul *The Nonrelative Contradictory Self-Identity* (*zettai mujun-teki jiko dōitsu*), memberikan bukti tentang runtuhnya kontinuitas temporal ke masa kini. Masa kini merupakan tempat di mana masa lalu dan masa depan menjadi satu dalam determinasi bersama, serta masa lalu dan masa depan saling menentang satu sama lain ketika identitas diri yang kontradiktif dari masa kini dan waktu yang terbentuk.³⁵

Sebagai identitas diri yang kontradiktif antara masa lalu dan masa depan, kesadaran non-tetis dari masa kini mampu memberikan apa yang tidak dapat diberikan oleh Sartre tentang *being-for-itself* dalam pencarian abadi akan dirinya sendiri (kesadaran

³³ Kitarō, *Nishida Kitaro Zenshū*, 11.

³⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, ed. C. Smith, English (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), 426.

³⁵ Kopf, “Temporality and Personal Identity in the Thought of Nishida Kitarō,” 227.

diri). Dalam aktivitas saat ini, meskipun bertentangan, menyatukan, dan secara bersamaan juga meniadakan “masa lalu” dan “masa depan”, “aku kemarin” dan “aku yang akan datang,” begitulah kesadaran terjadi. Dari sini jelas bahwa identitas diri yang dibentuk melalui kontradiksi ini tidak pernah terpisah menjadi eksistensi dan kesadaran, ketetapan atau kebebasan, tetap ada sebagai ekspresi terpadu (*hyōgen*) yang secara bersamaan memmanifestasikan apa adanya dan apa yang tidak ada. Kontras dengan “ingatan,” (*kioku*) sebagai modalitas retroaktif dan “antisipatif” yang secara harfiah dapat diartikan sebagai “firasat.” (*yokan*) Sebagai modalitas proaktif, Nishida menggunakan istilah “ekspresi” untuk menandakan modalitas non-dualistik dan seperti yang sebelumnya ada dalam pemikiran Sartre, modalitas non-tetis dari “kesadaran *samadhi*” yang menjembatani jurang yang tidak terbatas antara *being-in-itself* dan *being-for-itself*. Dengan demikian, Nishida dapat menjelaskan kesadaran diri pada satu sisi dan teori non-dualistik tentang kepribadian pada sisi yang lain.³⁶

Dipahami sebagai sebuah identitas diri yang kontradiktif antara masa lalu dan masa depan, gagasan tentang ekspresi tidak hanya berfungsi sebagai deskripsi kesadaran diri, tetapi juga dipahami sebagai istilah ketiga yang memediasi ketegangan antara paradigma teleologis dan kausal mekanistik, yang merupakan inti dari gagasan tentang kesinambungan pengalaman. Secara umum, Nishida berpendapat bahwa teori-teori dualistik tentang diri yang menempatkan subjektivitas dan objektivitas merupakan dualisme implisit dan memprioritaskan satu aspek dikotomi konseptual di atas aspek lainnya. Teori-teori ini menghasilkan gambaran diri yang paling baik, yaitu diri yang statis, dan paling buruk, yaitu gambaran diri yang tidak lengkap. Oleh karena itu, Nishida memperkenalkan konsep ekspresi untuk menunjukkan modalitas eksistensial yang tidak tunduk sama sekali pada pengaruh determinasi dari masa lalu. Nishida mengamati bahwa "dunia identitas diri yang kontradiktif, bukanlah dunia yang ditentukan dari masa lalu melalui sebab dan akibat; artinya, ia bukanlah salah satu dari sekian banyak. Sekali lagi, ini bukanlah dunia yang ditentukan secara teleologis dari masa depan; artinya, ini bukanlah yang banyak dari yang satu." Dikotomisasi objektivitas, kausalitas, dan partikularitas di satu sisi serta subjektivitas, teleologi, dan universalitas di sisi lain tidak masuk akal karena dualisme eksplisit atau implisit seperti itu mempolarisasi dunia pengalaman. Pada akhirnya, demikian Nishida berargumen, polarisasi objektivitas dan subjektivitas ini berakar pada konsepsi linear tentang keberlanjutan atau kontinuitas.³⁷

³⁶ Kitarō, *Nishida Kitaro Zenshū*, 182.

³⁷ Kopf, “Temporality and Personal Identity in the Thought of Nishida Kitarō,” 228.

Bagaimanapun, pandangan dunia yang dinamis di mana aktivitas kreatif diri secara paradoks menyatukan objektivitas dan keharusan "masa lalu" dengan subjektivitas dan peluang "masa depan" memerlukan suatu konsep identitas diri yang kontradiktif dari masa lalu dan masa depan, yang meruntuhkan kesinambungan linier waktu dari yang diciptakan ke yang menciptakan di masa sekarang. Dengan menempatkan "masa lalu" dan "masa depan" di masa sekarang, memungkinkan Nishida untuk menemukan faktisitasnya sendiri dan menyesuaikan, seperti yang dikatakan Sartre sebagai pemberian sendiri dalam aktivitas transformasi diri. Hal ini tidak memberikan kebebasan yang tak terbatas pada individu karena dibatasi oleh kemanjuran yang menentukan dari apa yang ada dan oleh "perlawanan" dari orang lain. Namun, pada saat yang sama kebebasan saya tidak tenggelam dalam pemberian ini tetapi menentukan dirinya sendiri dalam sebuah proses dari objektivitas ke subjektivitas, dari kausalitas ke teleologi, yaitu, dari yang yang diciptakan kepada yang menciptakan.³⁸

Bagian terakhir dari keberlanjutan atau kontinuitas diri, yaitu tentang determinasi diri kepada saat ini. Nishida mengikuti logika identitas diri yang kontradiktif hingga ke konsekuensi-konsekuensi radikalnya, di mana ia meruntuhkan "masa lalu" dan "masa depan" dalam penentuan diri yang dinamis pada masa kini (*genzai no jiko gentei*). Bagaimanapun juga, Nishida mengunci diri ke dalam sebuah simetri antara "aku kemarin" dan "aku saat ini." Untuk menghindari penafsiran asimetris yang eksklusif tentang kesinambungan tahap-tahap diri dari masa lalu ke masa depan di satu sisi dan penafsiran simetris yang eksklusif tentang kesinambungan pribadi dari masa kini ke masa kini di yang sisi lain, Nishida lebih memilih terminologi penentuan nasib sendiri dari masa kini untuk menandakan paradoks kesinambungan pribadi. Dengan menggunakan bahasa paradoksal ini Nishida menolak model kontinuitas yang murni linier yang memisahkan dan menyangdingkan eksistensi-kesadaran diri, objektivitas-subjektivitas, determinisme-libertarianisme.³⁹

Namun, selain mengilustrasikan masalah dengan model linier murni, model kontinuitas Nishida menunjukkan bahwa masalah identitas diri, kebebasan, dan determinisme juga tidak dapat dipecahkan dengan model kontinuitas melingkar. Gambaran kesinambungan diri secara asimetris sebagai perkembangan dari yang diciptakan ke yang menciptakan dan secara simetris dari masa kini ke masa kini yang lain. Nishida menentang interpretasi Steve Odin yang menyatakan bahwa waktu dapat diulang.

³⁸ Kitarō, *Nishida Kitaro Zenshū*, 110.

³⁹ Kopf, "Temporality and Personal Identity in the Thought of Nishida Kitarō," 228.

Sebaliknya, ia mengamati bahwa "waktu tidak dapat kembali ke masa sebelum momen individu dan menolak mengorbankan kebebasan diri individu untuk simetri temporal geometris. Ketika yang mencipta menjadi yang tercipta, ia tidak "kembali" ke kondisi eksistensi "sebelumnya"; ia meniadakan dirinya sendiri untuk mentransformasikan dirinya sendiri secara terus menerus dalam diskontinuitas.⁴⁰

Kesatuan yang tidak terdiferensiasi antara eksistensi dan kesadaran diri, objektivitas dan subjektivitas, tidak akan memungkinkan adanya kesadaran diri, perubahan temporal, dan kebebasan atau kausalitas, karena masing-masing gagasan ini mengandaikan semacam diferensiasi. Nishida berpendapat bahwa kesadaran diri dan temporalitas, begitu juga identitas pribadi merupakan konsep yang secara inheren paradoks. Gagasan tentang kesadaran diri dan transformasi, di mana seseorang (sementara tetap sama) berubah, membutuhkan kontinuitas-diskontinuitas yang radikal, yang meruntuhkan kontinuitas linier antara "aku kemarin" dan "aku saat ini." Kesulitannya terletak pada kenyataan bahwa kontinuitas bukannya tidak diperlukan, tetapi pada akhirnya, seperti yang diakui oleh Nishida, tidak dapat dikorbankan. Dengan demikian, Nishida menggambarkan hubungan ekspresif antara "aku kemarin" dan "aku hari ini" sebagai identitas diri yang kontradiktif antara masa lalu dan masa depan, sebagai kesinambungan diskontinuitas yang berkembang secara simultan dari masa kini ke masa kini yang lain dan dari yang diciptakan ke yang menciptakan.⁴¹

Determinasi diri pada saat ini, tidak bisa dipisahkan dengan logika kontradiksi Nishida. Logika ini mendapat pengaruh dari Buddhisme Zen dan dikenal sebagai logika kontradiksi identitas diri absolut (*gutaiteki ronri*). Logika ini didasarkan pada pencerapan pengetahuan yang didapatkan dalam realitas dan dijadikan sebagai "ekspresi diri berdasarkan realitas," dapat juga disebut sebagai "logika konkret" yang tidak kosong dan juga tidak berisi apapun. Hal itu merupakan hal-hal yang pasti dialami dalam realitas ini. Berdasarkan hal tersebut Nishida membedakan tiga jenis diskriminasi atau pengecualian:⁴²

1. Pengecualian irasional (*bigōriteki mufunbetsu*), yang dinyatakan tidak logis. Dalam kasus tertentu ketika ditemukan sebuah pernyataan irasional maka pernyataan tersebut tidak bisa dijustifikasi benar atau salah. Pada dasarnya pernyataan irasional tidak terikat dengan hukum-hukum logika, secara sederhana pernyataan demikian

⁴⁰ Kitarō, *Nishida Kitaro Zenshu*, 183.

⁴¹ Kopf, "Temporality and Personal Identity in the Thought of Nishida Kitarō," 229.

⁴² Agnieszka Kozyra, "Nishida Kitarō's Logic of Absolutely Contradictory Self-Identity and the Problem of Orthodoxy in the Zen Tradition," *International Research Centre for Japanese Studies, National Institute for the Humanities* 20, 1. Philosophy (2008): 74-75.

dapat diabaikan tanpa lebih lanjut memberikan analisis logis terhadapnya.

2. Pengecualian rasional (*gōriteki funbetsu*), yang sesuai dengan prinsip logika formal non-kontradiksi (“A” adalah bukan “non-A”). Perlu dipahami bahwa untuk menunjuk logika formal Nishida menggunakan beberapa istilah seperti “logika abstrak” (*chūshōteki ronri*) dan “logika yang diabstarksi” (*taisshōteki ronri*). Dalam kasus logika formal dianggap sebagai penilaian benar afirmatif dan negatif. Oleh sebab itu, logika ini juga sering disebut sebagai “logika dua nilai.”
3. Pengecualian tanpa pengecualian (*mufunbetsu no funbetsu*), yang sesuai dengan prinsip, yaitu bahwa kebenaran dapat dicapai secara afirmasi sekaligus negasi pada saat yang bersamaan. Oleh sebab itu, logika ini juga sering disebut sebagai logika satu nilai dari identitas diri yang benar-benar bertentangan.

Prinsip logika formal non-kontradiksi (“A” adalah bukan “non-A”) hanyalah satu aspek dari logika kontradiksi identitas diri absolut (“A” adalah bukan “non-A” dan “A” adalah “non-A”). Inilah mengapa “rasionalitas” dari logika formal dimasukan menjadi satu di dalam bentuk logika ini. Logika kontradiksi identitas diri absolut bukanlah logika yang berlawanan dengan logika formal rasionalitas karena sejak awal merupakan bagian dari bentuk logika tersebut. Logika formal yang ditarik oleh Nishida, tidaklah sepenuhnya salah, selama digunakan untuk melihat tiap-tiap bagian determinasi diri di dalam realitas. Delusi akan muncul jika seseorang menjadi melekat pada logika formal atau logika objektivikasi yang membuat orang tersebut tidak mampu memahami secara tepat struktur dari kontradiksi identitas diri absolut.

Kebenaran dalam logika kontradiksi identitas diri absolut yang berisi afirmasi dan negasi pada waktu dan aspek yang sama, dapat dikatakan sebagai sebuah “sudut pandang tanpa sudut pandang” (*tachiba naki tachiba*). Oleh sebab itu, Nishida menulis hal tersebut dalam logika kontradiksi identitas diri absolutnya sebagai logika paradoks/paralogisme (*hairi no ri*). Kata “paradoks” dalam istilah Yunani dipahami sebagai penilai berkebalikan untuk menyatakan benar suatu pendapat (*gyakusetsu*) dan ini berhubungan dengan permasalahan kontradiksi diri. Sejak prinsip non-kontradiksi dibatasi oleh logika formal, logika paradoks dinilai sebagai suatu hal yang absurd. Sebaliknya, bagi Nishida hal itu merupakan sebuah solusi bagi logika paradoks itu sendiri yang sering menjadi kebingungan dalam filsafat dan ilmu. Kontradiksi identitas diri absolut dapat dipahami sebagai diri non-kontradiksi, karena jika diri hanya dipahami dari satu dimensi saja maka diri sudah tidak dapat dipahami sebagai diri yang utuh. Identitas diri merupakan kesatuan dari hal-hal yang saling bertentangan. Oleh sebabnya rangkaian logika yang dijelaskan oleh

Nishida Kitarō ini dapat dipahami sebagai adanya justifikasi atas ketiadaan mutlak (*zettai mu*) sebagai basis ontologinya. Cara untuk memahami ketiadaan tertinggi itu hanya dengan menghadapi realitas ini sebagai pengalaman murni (*junsui keiken*).

Kesimpulan

Uraian di atas menunjukkan bahwa Nishida Kitarō menginternalisasi Buddhisme Zen ke dalam filsafatnya. Nishida mempertemukan Buddhisme Zen sebagai pemikiran filosofis dengan berbagai jenis pemikiran dan tokoh yang ada dalam tradisi filsafat Barat. Cara berfilsafat Nishida sebenarnya banyak sekali dipengaruhi oleh Hegel terutama dalam menjelaskan hubungan subjek dan objek yang dilihatnya sebagai hubungan dialektis, lalu memberikan kritik terhadap kecenderungan pandangan yang memisahkan subjek dan objek sebagai dua hal yang berbeda. Di sisi lain, pada sisi etis Nishida mendapat pengaruh dari Kant terutama tentang kategori-kategori penilaian etis yang ideal. Bagi Kant, tindakan etis yang didasarkan pada nurani dan menghormati eksistensi subjek lain disebut sebagai imparitif kategoris yang mensyaratkan sebuah motivasi tanpa syarat atas suatu tindakan moral yang dianggap etis, eksistensi dan otoritas Tuhan juga harus dikecualikan ketika seseorang mengambil satu tindakan moral yang melibatkan subjek lain. Dalam pemikiran Nishida, kesan Kantian dapat ditemukan dalam pandangannya tentang Tuhan. Dalam ketiadaan mutlak atau ketiadaan absolut, Nishida menjelaskan bahwa seharusnya Tuhan bisa dialami secara otentik sebagaimana realitas. Keputusan etis yang dibuat oleh manusia selama ini selalu didasarkan pada pengalamannya terhadap realitas, karena hakikatnya realitas ini dibangun di atas ketiadaan mutlak, maka ketiadaan tersebut pada dasarnya mengatasi Tuhan itu sendiri. Oleh sebabnya keputusan yang didasarkan pada fakta realitas lebih utama dari tindakan etis yang didasarkan pada keberadaan dan otoritas Tuhan.

Zettai mu atau ketiadaan mutlak merupakan inti dari semua bangunan metafisika Nishida. Ketiadaan mutlak ini dibangun di atas logika ruang yang memungkinkan terjadi kontak antara subjek-objek. Logika tersebut disebut sebagai *basho*. Logika ini serupa dengan gagasan Plato tentang *chōra*, yang menjelaskan bahwa segala hal yang ada pasti eksis dalam suatu ruang atau tempat (*basho/topos*). Nishida menggabungkan gagasan tersebut dengan gagasannya sendiri mengenai kesadaran yang terinspirasi dari Buddhisme Zen, yaitu *jikaku*, dengan mengasimilaskannya dengan ambiguitas *chōra* Plato. Bagi Nishida kesatuan subjek-objek yang utuh dalam tatanan realitas dan kosmos, menjadikan tidak ada hal lain yang berada di luar proses itu. Tidak ada hal lain yang ada di luar proses itu, dengan kata lain tidak ada apa-apa selain realitas apa adanya. Hal ini telah dijelaskan melalui negasi mutlak untuk membuat suatu afirmasi yang menyimpulkan pada ketiadaan.

Ketiadaan mutlak dalam realitas diri dapat dipahami dalam tiga fenomenologi identitas personal. Nishida membaginya menjadi tiga tingkatan fenomenologi identitas personal. Pertama, tentang keterhubungan “aku yang kemarin” dan “aku saat ini” yang dipahami sebagai proses “dari yang terciptakan ke yang menciptakan” (*tsukurareta mono kara, tsukurareta mono e*), kedua, sebagai sebuah “pergerakan dari keadaan saat ini yang satu ke keadaan saat ini yang lain” (*genzai kara, genzai e*), dan “kombinasi keduanya yang tidak simetris, tetapi disebut juga sebagai konsepsi simetris berkelanjutan.” Ketiga tingkatan fenomenologi inilah yang menjadi dasar teori Nishida tentang keberlanjutan diri dengan mengkombinasikan terminologi simetris dan asimetris sebagai *continuity qua continuity*. Penjelasan mengenai tiga tingkat fenomenologi tersebut mendapat banyak inspirasi dan perbandingan dengan pemikiran Sartre terutama mengenai *being-for-itself* dan *being-in-itself* untuk menjelaskan mengenai proses “dari yang terciptakan ke yang menciptakan” dan pergerakan “dari keadaan saat ini ke keadaan saat ini yang lain.” Tiga tahapan fenomenologi diri ini akan mengantarkan pada kontradiksi identitas diri absolut dan diri non-kontradiktif.

Untuk memahami mengenai kontradiksi identitas diri absolut dan diri non-kontradiksi, Nishida membuat tiga jenis logika pengecualian, yaitu: pengecualian irasional (*bigōriteki mufunbetsu*) yang dinyatakan tidak logis, pengecualian rasional (*gōriteki funbetsu*) yang sesuai dengan prinsip logika formal non-kontradiksi (“A” adalah bukan “non-A”), dan pengecualian tanpa pengecualian (*mufunbetsu no funbetsu*) yang sesuai dengan prinsip bahwa kebenaran dapat dicapai secara afirmasi sekaligus negasi pada saat yang bersamaan. Nishida memang mengadopsi logika formal yang rasional ke dalam tiga logika pengecualiannya, sejauh logika tersebut digunakan untuk melihat tiap-tiap bagian determinasi diri di dalam realitas dan bukan sebagai satu-satunya cara. Nishida menambahkan bahwa delusi akan muncul jika seseorang menjadi melekat pada logika formal atau logika objektif dan membuatnya tidak mampu memahami secara tepat struktur logika dari kontradiksi identitas diri absolut dan diri non-kontradiksi. Kebenaran logika yang berisi afirmasi sekaligus negasi pada saat yang sama ini dapat dinyatakan sebagai sebuah “sudut pandang tanpa sudut pandang” (*tachiba naki tachiba*). Oleh sebab itu, Nishida menulis hal tersebut dalam logika kontradiksi identitas diri absolutnya sebagai logika paradoks/paralogisme (*hairsi no ri*). Paradoks dalam diri ini menyimpulkan bahwa diri merupakan kesatuan yang tidak dapat dibedakan, oleh sebabnya Nishida menyimpulkan bahwa basis ontologi dari diri yaitu ketiadaan (*zettai mu*). Ketiadaan ini berbeda dengan nihilisme, karena mengakui adanya paradoks, paradoks ini ada namun bersifat temporal.

Daftar Pustaka

- Bakker, Anton, and Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Carter, Robert E. "God and Nothingness." *Philosophy East and West* 59, 1, no. Philosophy (2009): 1–21. <https://www.jstor.org/stable/40213550%0D>.
- . *The Kyoto School: An Introduction*. Albany: State University of New York Press, 2013.
- Garvey, James. *20 Karya Filsafat Terbesar*. Edited by CB Mulyanto. Bahasa Indonesia. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Gilbert, Bruce. "Recollecting Plato in Nishida." *The Journal of East Asian Philosophy* 1, 1, no. East Asian Philosophy (2023): 1–20. <https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s43493-023-00030-7>.
- Heisig, James W. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. English. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- Heisig, James W., Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo. *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.
- Kitarō, Nishida. *An Inquiry into the Good*. Edited by Masao Abe. English. London: Yale University Press, 1990.
- . *Nishida Kitarō Zenshū*. 20 Vols. Tokyo: Iwanami Shoten, 1988.
- . *Ontology of Production: Three Essays*. Edited by William Haver. English. Durham: Duke University Press, 2012.
- . *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*. Edited by John W.M. Krummel and Shigenori Nagatomo. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Koft, Gereon. "Nishida's Conception of Person." In *Buddhist Philosophy: Essential Readings*, 358–69. terebess.hu, 2009. <https://terebess.hu/zen/mesterek/nishida.pdf>.
- Kopf, Gereon. "Temporality and Personal Identity in the Thought of Nishida Kitarō." *Philosophy East and West* 52, 2, no. Philosophy (2002): 224–45. <https://www.jstor.org/stable/1399967>.
- Kozyra, Agnieszka. "Nishida Kitarō's Logic of Absolutely Contradictory Self-Identity and the Problem of Orthodoxy in the Zen Tradition." *International Research Centre for Japanese Studies, National Institute for the Humanities* 20, 1, no. Philosophy (2008): 69–110.
- Krummel, John W.M. "Chōra in Heidegger and Nishida." *Studia Phaenomenologica* 16, 1, no. Phenomenology (2016): 489–518. <https://doi.org/DOI:10.5840/studphaen20161618>.
- Matsumoto, Masao. "The Absolute, Relatives and Nothingness." *Revue Internationale de Philosophie* 28, no. Philosophy (1974): 68–81.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Edited by C. Smith. English. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Edited by Hazel E Barnes. New York: Washington Square Press, 1993.