Membaca Latour

Geger Riyanto, Agus S. Ekomadyo, Haekal P. Furqon, Jan M. Ekklesia,
Nuruddin Al Akbar, Luthfi B. Riziq, Luqman Banuzzaman, Rangga K. Mahaswa,
Devina B. Oswan, Rahmad Tri Hadi, Raja Cahaya Islam,
Syarif Maulana, Mardohar B.B. Simanjuntak



ANTINOMI & KELAS ISOLASI PROJECT

Membaca Latour

Geger Riyanto, dkk.

ANTI
NOMI
antinomi.org

Membaca Latour

Geger Riyanto, dkk.

Editor:
Syarif Maulana,
Taufiqurrahman,
Risalatul Hukmi,
Khairil Maqin,
Raja Cahaya Islam.

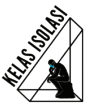
Penyelaras Akhir:
Puspasari S. Susanto.

Tata Letak: Andrea Khalis
Desain Sampul: Rée

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
Penerbit Antinomi
Jl. Kaliurang Km 5,3 No. 12 Sleman 55281 Yogyakarta
antinomi.inst@gmail.com
https://antinomi.org

Terbitan Pertama: Juni 2023
ISBN 978-623-90111-1-6 (PDF)
vi + 196 halaman

Bekerja sama dengan:



Buku ini dapat diunduh secara gratis melalui antinomi.org/publikasi dan bebas disebarluaskan untuk kepentingan diseminasi pemikiran. Dilarang keras menggunakannya untuk keperluan komersial.

Pengantar Redaksi

Proyek buku *Membaca Latour* ini awalnya berlangsung spontan. Tak lama setelah sang filsuf wafat tanggal 9 Oktober 2022, saya dan Taufiqurrahman dari Antinomi Institute tiba-tiba sepemikiran untuk "melakukan sesuatu". Pada mulanya, kami terpikir untuk merancang peringatan 40 hari meninggalnya Bruno Latour, tetapi setelah dipikir-pikir, alangkah lebih berfaedahnya jika kami menginisiasi buku yang berisi kompilasi tulisan tentang Latour. Menurut kami, untuk mengumpulkan artikel berkenaan dengan pemikiran Latour ini tidak akan terlalu sulit mempertimbangkan cukup banyaknya pembaca Latour di Indonesia. *Sat set sat set* ... jadilah proyek ini, yang dijalankan dengan tertatih-tatih oleh Antinomi Institute dan Kelas Isolasi.

Setelah dikumpulkan, total kami menerima 14 naskah dan secara umum seluruhnya layak untuk dimuat dengan beberapa catatan. Sebagai contoh, kami para *reviewer* sempat berdebat terkait tulisan Luqman Banuzzaman berjudul "Refleksi Bruno Latour tentang Islamisasi Sains" yang pada pokoknya menawarkan "Islamisasi Sains". Kami ragu bahwa "Islamisasi Sains" benar-benar konsep yang sejalan dengan gagasan Latour, tetapi akhirnya kami putuskan untuk tetap memuatnya dengan alasan pertama, mungkin saja pemahaman kami tentang literatur Latour juga kurang memadai untuk membantah tulisan Luqman; dan alasan kedua, alangkah

lebih indah jika tulisan tersebut tetap dimuat supaya memancing perdebatan intelektual yang sehat.

Sisanya, lebih banyak masalah teknis: ketidaksesuaian dengan format, jumlah kata yang terlalu sedikit, atau topik yang tumpang tindih satu sama lain. Terlepas dari berbagai kekurangan tersebut, termasuk dari kami selaku pihak penyelenggara yang begitu berjibaku menyelesaikan proyek-tiba-tiba ini di tengah kesibukan masing-masing, mudah-mudahan buku *Membaca Latour* menjadi wacana intelektual yang menyegarkan bagi masyarakat kita. Bagaimanapun kita tidak dapat pungkiri, Latour adalah pemikir yang begitu dahsyat menerabas sekat-sekat antar disiplin, hingga ia menyebutnya sendiri, "Buku-buku saya tidak pernah berada dalam satu kategori rak yang ajek."

Penerbitan ini juga tidak akan terwujud tanpa kontribusi para rekan, khususnya Risalatul Hukmi, Fajar Nurcahyo, Khairil Maqin, Raja Cahaya Islam, Pambudi Driya, dan Puspasari S. Susanto.

Akhir kata, selamat membaca samudra pemikiran Latour dalam cakrawala tafsir para penulis dan pemikir Indonesia.

Daftar Isi

Pengantar Redaksi **iii**

1 Bruno Latour dan Sosiologi Tanpa yang Sosial **1**
Geger Riyanto

2 Perspektif Latourian untuk Artikulasi Religiositas dalam Membina Lingkungan untuk Perubahan Masyarakat **19**
Agus S. Ekomadyo, Salim Rusli, dan Andhika Riyadi

3 Ontologi Kolektif: Redefinisi Latour atas Konstitusi Modern **41**
Haekal Pradifa Furqon

4 Perspektif Latourian: Modernitas, Hibridasi Sosio-teknologi, Diseminasi Masyarakat Kontemporer, dan Teori Jaringan Aktor **57**
Jan Mealino Ekklesia

5 Latour dan Al Attas: Tentang Sekularisasi dan Islamisasi Pengetahuan **77**
Nuruddin Al Akbar

6 Membaca Ulang Realitas Pemerolehan Pengetahuan Bersama Pasteur dan Latour **103**
Luthfi Baihaqi Riziq dan Aguistinus M.T. Sitohang

7 Refleksi Bruno Latour tentang Islamisasi Sains **113**
Luqman Banuzzaman

8 Setelah Bruno Latour: Metamorfosis Antroposen **123**
Rangga Kala Mahaswa

9 "Siksaan Pernyataan Religius" dan Solusinya: Sebuah Respons Menjawab Kritik Bruno Latour terhadap Agama Modern **137**
Devina Benlin Oswan

10 *Politics of Nature* Bruno Latour: Sebuah Wacana Terobosan atau Jalan Buntu? **155**
Rahmad Tri Hadi

11 Bruno Latour dan Konstruksi Pengetahuan **165**
Raja Cahaya Islam

12 Menangkap Paris dalam Sekali Pandang **177**
Syarif Maulana

13 Bruno Latour, Sains, dan Fotografi **185**
Mardohar B.B. Simanjuntak

1
Bruno Latour dan Sosiologi Tanpa yang Sosial

Geger Riyanto
Asia Research Centre, Universitas Indonesia

Mendiang Bruno Latour adalah seseorang yang senantiasa berada di persimpangan antara filsafat, antropologi, sosiologi, bahkan kesenian kalau kita mau menambahkannya. Saya percaya, ia nyaman dengan kehidupan yang selalu berada di ruang antara seperti itu. Batasan-batasan antardisiplin adalah hal yang tak relevan dalam pemikirannya—sebagaimana batasan-batasan antara yang modern dan nonmodern, yang teknologi dan semiotik.

Mungkin itu mengapa pendekatannya yang berpotensi revolusioner terhadap sosiologi hanya bergaung di disiplin ini secara terbatas, apalagi ketika ia dihadapkan juga dengan ortodoksi teoretis sosiologi. Satu artikel saya tentang perbandingan antara pemikiran Latour dan Marx yang ditulis pada 2014 belum menemukan tempat di jurnal sosiologi hingga hari ini. Terlepas dari beberapa kritik yang adil terhadap artikel itu, ia pun acap dijegal oleh mitra bebestari berhaluan Marxian yang merasa saya terlalu berpihak pada pendekatan Latour.

Ada satu mitra bebestari yang membandingkan karya Latour dan Marx yang saya kutip serta menunjukkan ketimpangan jumlahnya—ketelatenan yang saya pikir berlebihan karena di

artikel itu saya secara terang menyebutkan bahwa Marx hanya menjadi pembanding untuk mempertegas kontras di antara pemikiran keduanya. Pun, saya juga mengevaluasi problem pada teori Latour ketika dibandingkan dengan Marx. Mitra bebestari yang lain berkomentar: "Marx mana yang Anda bicarakan? Sangat banyak tafsiran Marx." Komentar yang juga menggelitik saya lantaran menimbulkan pertanyaan, haruskah setiap pembicaraan tentang Marx melibatkan setiap tafsirannya?

Dalam beberapa pengalaman saya, redaktur jurnal akan membantu penulis menyisihkan komentar-komentar mitra bebestari yang dianggap kurang adil dan relevan. Namun, tidak ada satu pun redaktur yang melakukan ini ketika dihadapkan dengan naskah saya—bisa jadi lantaran masih asingnya tema pemikiran Latour di ranah sosiologi. Memiliki banyak rumah seperti halnya Latour bisa berarti tidak memiliki rumah sama sekali. Ketika *Social Anthropology,* jurnal antropologi Asosiasi Antropologi Sosial Eropa menerbitkan satu edisi mengulas pemikiran Latour, terlihat bagaimana para antropolog melihat potensi dari pemikirannya untuk antropologi tapi pada saat yang sama tidak memperlakukan sang teoretisi sendiri sebagai bagian dari mereka. Ia adalah intelektual dari luar disiplin yang menawarkan perspektif yang patut didiskusikan dalam melihat kehidupan sosial. Begitu juga agaknya yang terjadi dalam sosiologi.

Dalam tulisan ringkas ini, saya ingin merangkum kontribusi Latour terhadap sosiologi yang belum mendapatkan tempat yang patut. Saya akan menyarikan argumentasi dalam artikel saya yang belum terbit yakni bahwa Latour menawarkan sebuah ontologi sosial yang berbeda selagi memperlihatkan perjalanan yang mengantarkannya ke tawaran itu. Pada bagian-bagian tertentu, tulisan ini mungkin akan terasa superfisial dan terburu-buru dalam mengulas konsep-konsep Latour. Batasan jumlah kata memang mempersulit mengulas konsep-konsep spesifik secara

lebih mendalam dan meyakinkan, tapi saya juga berharap tulisan ini dapat lebih berperan sebagai indeks yang akan mengantar pembaca ke isu-isu kunci dan sumber referensinya yang tepat.

Merintis Karier lewat Sosiologi Ilmu Pengetahuan

Latour merintis kariernya dengan menekuni sosiologi ilmu pengetahuan. Tiga buku yang meluncurkan namanya ke publik akademik adalah *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Fact*,[1] *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*,[2] dan *The Pasteurization of France*.[3] Karya pertama yang ditulis bersama Steve Woolgar adalah etnografi terhadap para pekerja laboratorium, sementara yang kedua adalah teoretisasinya yang lebih umum tentang kerja-kerja ilmu pengetahuan. Yang ketiga adalah sejarah bagaimana penemuan mikroorganisme oleh Louis Pasteur mengubah selamanya cara kita memperlakukan higienitas dan kesehatan. Di dalam buku ketiga pula, pembaca akan menemukan segmen bertajuk "Irreductions" yang membentangkan visi filosofisnya.

Seandainya Anda belum akrab dengan tulisan-tulisan Latour, gaya menulisnya tak bisa dikatakan lumrah. Etnografi *Laboratory Life* ditulis seolah para pekerja laboratorium subjek penelitiannya merupakan komunitas nun jauh dengan adat istiadat asing, tak berbeda dengan komunitas yang biasa diselidiki antropolog. Segmen "Irreductions" dari *The Pasteurization of France* ditulis seolah serangkaian peribahasa, mengingatkan kita dengan *Tractatus Logico-Philosophicus* milik Ludwig Wittgenstein. Untuk mengatakan bahwa ia tak ingin membangun sekat antara ranah ilmu pengetahuan dan non-ilmu pengetahuan, Latour, misalnya,

[1] Latour dan Woolgar, *Laboratory Life*.

[2] Latour, *Science in Action*.

[3] Latour, *The Pasteurization of France*.

menulis dalam "Irreductions": "Orang-orang Gnostik seharusnya memahami: saya tak berusaha membuat hidup mereka lebih mudah."[4]

Kajian ilmu pengetahuan terbukti menjadi pintu masuk ke karier akademik yang penting buat Latour. Penelitian Latour menghadapkannya dengan bagaimana argumentasi para ilmuwan banyak ditentukan oleh aspek-aspek yang tidak relevan dengan ranah keilmuannya. Argumentasi yang sudah disepakati, ambil saja, tak bisa digugat ulang bukan lantaran ia sudah mantap dan tak terbantahkan melainkan karena menggugatnya akan menyulitkan diri sendiri. Para ilmuwan harus menjalankan eksperimen kembali, menyusun ulang instrumen pengukuran, belum lagi waktu mereka akan terbuang dan mereka tak bisa maju dalam proses riset. Mereka hanya akan semakin jauh dari menghasilkan makalah ilmiah yang selalu menjadi tujuan besar mereka. Di sisi lain, apa yang nampak di mata publik adalah temuan ilmu pengetahuan merupakan fakta keras. Bahkan, para ilmuwan sendiri tidak mengakui bahwa risetnya dihasilkan dari negosiasi-negosiasi tak sempurna. Ada proses dan pergulatan yang tertutupi serta terlupakan. Dan bayangkan saja seandainya terdapat ketimpangan dalam proses tersebut—sebagaimana yang wajar mengemuka pada banyak kasus riset lantaran adanya pihak yang membawakan proyek riset, adanya peneliti veteran yang keputusannya menentukan nasib peneliti-peneliti lain.

Perjalanan awal ini menyadarkan Latour bahwa fakta ilmiah sekalipun merupakan konstruksi dan politis. Kenyataan, tulisnya bersama Woolgar,[5] tidak hadir di luar sana melainkan hadir setelah kontroversi dianggap beres. "Aktivitas keilmuan bukanlah 'tentang alam' [di luar sana], ia adalah pertarungan sengit untuk

[4]Latour, *The Pasteurization of France*, 233.

[5]Latour dan Woolgar, *Laboratory Life*, 180.

menganyam kenyataan."[6] Ada satu pernyataan Latour terkait ihwal ini yang menggambarkan pendirian yang akan terus dibawanya selanjutnya. Pernyataan ini dicetuskannya dalam *Science in Action* sebagai aturan bagi mereka yang berniat mengkaji ilmu pengetahuan. Representasi alam atau fakta ilmiah, ungkapnya, tidak menyelesaikan kontroversi keilmuan. Sebaliknya, selesainya kontroversi keilmuanlah—dengan cara-caranya yang tak selalu keilmuan—yang mencuatkan fakta ilmiah. Karenanya, dalam mengkaji ilmu pengetahuan, seseorang tidak dapat berangkat dari "fakta ilmiah" yang merupakan "konsekuensi" untuk menjelaskan proses yang "memunculkannya".[7]

Sampai dengan akhir hayatnya dan dalam menganalisis berbagai hal, Latour terbukti akan kukuh menempatkan perhatiannya pada pembentukan dan pelucutan alih-alih fakta atau entitas stabil. Ia akan dikatakan oleh filsuf Graham Harman[8] berkiblat pada aktualisme karena ketidakpercayaannya pada kenyataan di luar apa yang berdampak dan berasosiasi dengan yang lain.

Konstruktivisme Baru

Latour tak berhenti pada argumentasi bahwa kenyataan ilmiah dikonstruksi dan temuannya dihasilkan oleh alat ukur, bahasa, dan dinamika di antara para pelakunya. Perhentian di sini akan menyejajarkan pendekatan Latour dengan pendekatan terdahulu yang jamak dilucuti dengan satu kritik realis yang formulaik. Entah sang pengkritik berdialog dengan filsafat ilmu pengetahuan ataupun tidak, mereka akan menggugatnya dengan menunjuk ke kenyataan tak terbantahkan di luar sana. Pandangan bahwa ideologi patri-

[6]Latour dan Woolgar, 244.
[7]Latour, *Science in Action*, 258.
[8]Harman, *Prince of Networks*, 127.

arkis meresap dalam diskursus biologi,[9] misalnya, akan dianggap menampik perbedaan jasmaniah yang terberi.

Ilustrasi lain yang lebih gampang: dalam novel grafis *Persepolis*, Marjane Sartrapi, pengarangnya, sepintas menceritakan pengalamannya sewaktu kecil membaca buku komik tentang materialisme dialektis. Buku tersebut menggambarkan perbedaan pemikiran Marx dan Descartes dengan ilustrasi Marx melempar batu yang dianggap Descartes tidak nyata dan hanya merupakan imajinasi ke kepalanya. "Aduh! Apa yang kau lakukan, Karl, kau memecahkan kepalaku!" keluh Descartes kesakitan. Marx pun tertawa.

Persoalan "kenyataan di luar sana" ini tak mudah dipecahkan. Berger dan Luckmann,[10] yang dikenal sebagai salah satu proponen awal mula teori konstruksi sosial pun membedakan antara kenyataan sosial dan natural untuk menghindari topik sulit ini. Kenyataan yang dikonstruksi secara sosial, menurut mereka, tidak melingkupi semua kenyataan. Namun, selagi teoretisi konstruksionisme terdahulu mengedepankan pentingnya konstruksi melalui bahasa, kekuasaan, atau institusi sosial, Latour menggarisbawahi pentingnya tidak mengambil jalan pintas dalam membangun penjelasan serta translasi. Dalam "Irreductions", Latour berulang kali menegaskan tidak ada satu hal pun yang bisa direduksi menjadi hal lain. Hal-hal pun terpaut satu sama lain melalui translasi. Yang satu menangkap yang lain dengan pengertian atau skemanya sendiri.

Artinya apa? Benar bahwa para ilmuwan yang dibicarakan Latour ingin membingkai temuan-temuannya dalam visinya. Namun, mereka juga dihadapkan dengan reaksi kimia yang tak serta-merta tunduk dalam kerangka kerja mereka. Pun, sebelum menemukan metode yang memungkinkan susu tidak cepat basi, yang lantas dikenal sebagai Pasteurisasi, Pasteur harus melakukan

[9]E. Martin, "The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male–Female Roles".

[10]Berger dan Luckmann, *The Social Construction of Reality*.

serangkaian eksperimen dengan bakteri yang tak selalu berjalan sesuai keinginannya. Para ilmuwan memiliki bingkai diskursif dari dalam mana mereka menerawang dunia tapi mereka akan terantuk kenyataan lain yang memaksa mereka menyimpangkan bingkai mereka. Ada negosiasi antara satu kenyataan dengan kenyataan-kenyataan lain sebelum suatu konstruksi yang mantap teranyam.

Bila teoretisi konstruksionisme terdahulu mengabaikan hal-hal di luar bahasa atau konstruksi diskursif dengan argumentasi kenyataan hanya dapat dilihat dari dalam, bahasa ataupun konstruksi diskursif pun harus mengakomodasi yang lain lewat logika internalnya. Mungkin, pandangan Walter Benjamin tentang penerjemahan dapat membantu kita memahami situasi ini secara lebih mumpuni: terjemahan yang baik tidak membengkokkan bahasa asli dari teks sasaran. Ia akan membengkokkan bahasa ke mana teks tersebut diterjemahkan.[11] Bahasa atau konstruksi diskursif tidaklah final dan rampung melainkan secara aktif menata ulang diri dengan menerjemahkan konstruksi diskursif atau kenyataan lain.

Karena inilah, Latour menyandangkan derajat agensi kepada siapa pun atau apa pun yang merespons tindakan terhadapnya dalam pengertian yang luas. Dalam kata-kata Latour sendiri, "apa pun yang melawan dapat dikatakan nyata."[12] Reaksi kimia, bakteri merupakan aktor-aktor nonmanusia yang melawan sebelum dapat didomestikasi oleh aktor-aktor manusia. Dan didomestikasi tidak bermakna potensi mereka akan berubah mengikuti intensi manusia. Itu berarti mereka ditempatkan dalam lingkungan—atau dalam istilah yang dikembangkan para kolega teori aktor-jaringan (*actor-network theory*) Latour, jaringan—yang memungkinkan reaksinya diantisipasi dan potensinya dikendalikan guna meng-

[11] De Castro, "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", 5.

[12] Latour, *The Pasteurization of France*, 227.

untungkan aktor-aktor lain. Vaksin, contohnya, tidak mengubah mikroorganisme melainkan melemahkannya atau mengambil komponennya yang tidak berbahaya.

Dengan demikian, para ilmuwan—dan banyak aktor manusia lain—bukanlah penemu atau pencipta melainkan pihak yang menggalang dan menata aktor-aktor dalam jaringan hingga mereka menghasilkan dampak yang diharapkan. Dalam jejaring ini, masing-masing pihak akan dimanfaatkan atau saling memanfaatkan. Tiap-tiap aktor memiliki kepentingan berbeda dan apa yang bisa diberikan hanya olehnya kepada jaringan. Teori Pasteur pun tidak hanya dibesarkan oleh kepiawaian sang penemu sendiri. Ia dibesarkan oleh murid-muridnya yang turut besar dengan mempromosikannya dan belakangan, gerakan higienis yang sudah ada sebelum karya Pasteur tapi lantas memperoleh teori yang mendukung misinya.

Buku yang paling menginspirasi Latour pada fase ini adalah *Le parasite* garapan Michel Serres.[13] Buku ini menawarkan pandangan bahwa hubungan yang dibangun manusia pada dasarnya berwatak parasitik. Parasit mengisap kehidupan tapi juga mesti mempertahankan kehidupan inangnya. Dan sebagai parasit paripurna, manusia dapat menjadikan semua hal di sekitarnya inangnya.[14] Bila hubungan di antara filosofi Latour dengan pandangan Serres belum jelas dengan sendirinya, kita dapat menyimak kata-kata Latour berikut: "Agensi manusia atau nonmanusia terpikat dalam aliansi lain hanya jika mereka melihat kepentingan mereka, atau apa yang mereka anggap kepentingan mereka, dilayani olehnya."[15]

[13]Serres, *The Parasite*.

[14]Serres, 24.

[15]Serres, 65.

Sosiologi yang Sosial dan Sosiologi Asosiasi

Kini izinkan saya menyentuh Latour dan sosiologi secara umum. Sosiologi seperti apa yang diidamkan Latour dengan visi teoretis sebagaimana yang baru diulas? Sosiologi yang tidak mengeksploitasi konsep yang sosial secara sembrono. Pikiran yang sepintas terdengar ganjil ini sudah menjadi keresahan Latour sejak lama[16] dan dijabarkannya secara utuh dalam bukunya yang terbit belakangan, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory.*[17]

Dalam analisis-analisis sosiologis, yang sosial acap menjadi jalan pintas untuk menjelaskan berbagai fenomena. Bayangkan saja sebuah telaah sosiologis tipikal: seorang analis berusaha menjelaskan mengapa pemerintah Indonesia tengah gencar-gencarnya membangun infrastruktur. Mempertimbangkan bahwa infrastruktur memungkinkan sumber daya alam dari tempat yang sebelumnya tak terjangkau eksploitasi, sang sosiolog kontan menunjuk kapitalisme ekstraktif sebagai penyebab maraknya proyek-proyek bersangkutan belakangan.

Kini, mari kita bayangkan hal-hal krusial yang dihilangkan ketika analis menjelaskannya dengan formasi sosial kapitalisme dan kepentingannya. Presiden Joko Widodo, yang merupakan motor utama pembangunan infrastruktur, membutuhkan aliansi politik guna mengamankan anggaran untuk melakukannya. Dan pada kenyataannya, membangun aliansi politik memang menjadi prioritas Presiden Joko Widodo, apalagi dengan fakta kepemimpinannya tak disokong sepenuh hati oleh partai pendukung utamanya. Setelah periode awal pemerintahan yang bergolak, ia berhasil mengamankan dukungan partai-partai besar dengan memberikan ketua-ketuanya jabatan. Sebelum itu, ia bersama orang-orang dekatnya juga giat melobi TNI–Polri. Dukungan

[16]Callon dan Latour, "Unscrewing the Big Leviathan".

[17]Latour, *Reassembling the Social*.

TNI–Polri dipertukarkan dengan peningkatan progresif anggaran kedua institusi ini.

Di sisi lain, nilai strategis pembangunan infrastruktur tak bisa dilepaskan dari netralitas serta spektakularitasnya. Pemerintahan Joko Widodo tak harus mengintervensi partai politik yang merupakan basis pendukung legislatifnya terlalu dalam, sementara keberadaan bangunan-bangunan megah baru dapat mendemonstrasikan bahwa pemerintah melakukan sesuatu untuk Indonesia—membangun Indonesia. Di manakah kepentingan kapitalisme ekstraktif dalam kemelut ini? Bila berbagai infrastruktur megah itu berhasil terbangun, perusahaan sawit, kayu, atau tambang memang dapat memanfaatkannya. Namun, jelas bahwa kepentingan ini bukan satu-satunya yang memungkinkan proyek-proyek infrastruktur berjalan.

Bila kita cermati, analisis-analisis paling mengemuka Latour dan kolega-kolega teori aktor-jaringannya adalah tentang runtuh atau berdirinya aliansi, sukses atau gagalnya sebuah proyek bersama.[18] Memang, inilah konsekuensi bila kita tidak mengambil jalan pintas dalam analisis sosiologis. Ketika dihadapkan dengan suatu situasi menarik untuk ditelaah, kita harus berbicara tentang bagaimana aktor yang berbeda-beda saling terpaut, berjejaring, dan memungkinkannya. Bahkan, dalam kasus pembangunan infrastruktur, infrastruktur itu sendiri harus diperhitungkan sebagai agensi. Kemegahannya memikat pengambil kebijakan untuk membangunnya dan para pemangku kepentingan buat mendukungnya, terbukti dengan bagaimana pemerintahan Joko Widodo dan pendukungnya memamerkan keberhasilan pembangunan infrastruktur lewat foto-foto bangunan kolosal yang menakjubkan.

Konsep-konsep seperti "masyarakat", "kekuasaan", "konteks", "struktur", "kapitalisme", "negara" memperlakukan yang sosial

[18] Callon, "Some Elements of a Sociology of Translation"; Latour, *Aramis, or the Love of Technology*.

seakan-akan ia sesuatu yang statis, abstrak dan mengambang, ada di luar sana tanpa bertumpu pada aktor-aktor yang melakoninya. Kecenderungan memperlakukan yang sosial seperti ini tak bisa dilepaskan dari usaha para sosiolog awal mula melepaskan dimensi sosial dari dimensi individual.[19] Terlepas perbedaan pemikiran mereka, mereka menolak manuver-manuver menjelaskan fenomena sosial dengan apa yang nampak seperti dinamika kejiwaan atau kebutuhan ekonomistis individual. Dalam argumentasi mereka, di tengah kehidupan bersama, ada kekuatan yang tak bisa diindra secara langsung tapi melingkupi dan berpengaruh.

Kendati argumentasi para sosiolog awal mula ini merupakan kritik penting terhadap individualisme vulgar, hal ini pun memunculkan permasalahannya tersendiri yakni membakukan yang sosial. Masih dalam *Reassembling the Social*, Latour menekankan bahwa berpaling pada konteks sosial untuk menjelaskan suatu situasi sebenarnya masuk akal sampai dengan seseorang dihadapkan dengan situasi yang dinamis dan dalam proses pembentukan. Konsep seperti struktur sosial tidak akan banyak berguna untuk menjelaskan bagaimana temuan Pasteur merombak lanskap praktik dan berpikir banyak orang, apalagi untuk dapat memperhitungkan juga agensi bakteri dan anasir-anasir nonmanusia di dalamnya.

Karena inilah, Latour mendorong agar sosiologi beralih dari analisis terhadap yang sosial ke analisis pembentukan asosiasi. Dalam ungkapan sarkas Latour sendiri di "Irreductions", "[j]ika sosiologi (sebagaimana yang diisyaratkan oleh namanya) adalah ilmu tentang asosiasi ketimbang ilmu tentang yang sosial yang merupakan bentuknya yang sudah direduksi pada abad ke-19, mungkin kami akan bangga untuk menyebut diri kami 'sosio-

[19] Durkheim, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and Its Method*; Marx, *The Poverty of Philosophy*; Marx, *Grundrisse*.

log'."[20] Latour pun lebih memilih untuk menggunakan aliansi atau asemblase untuk merujuk kepada apa yang biasa disebut sebagai struktur sosial pasalnya istilah ini mengisyaratkan adanya aktor-aktor yang bergelut satu sama lain dan bahwa ia terus dibangun, dilucuti, dan dipertahankan.

Persoalan paradigmatik yang menghantui sosiologi seperti keterputusan mikro–makro dan agensi–struktur[21] merupakan permasalahan semu dalam bingkai sosiologi Latour. Bila struktur sosial pada dasarnya adalah aliansi, kita tidak akan melihatnya sebagai sesuatu yang terpisah secara dimensional dari agensi. Ia adalah asosiasi agensi-agensi yang terhubung lantaran satu sama lain terus-menerus saling memanfaatkan atau dimanfaatkan. Demikian juga terkait pemilahan makro dan mikro—dimensi makro tak bisa benar-benar dipisahkan dari dimensi mikro dalam pemikiran Latour. Kebijakan negara atau kesepakatan global bukanlah peristiwa yang terjadi karena masyarakat secara luas merespons perubahan-perubahan besar melainkan lantaran jaringan yang selalu bisa ditemukan aktor-aktor konkretnya.

Mungkin saya perlu menyinggung kekaguman Latour terhadap Leo Tolstoy di sini. Penjelasan sosial yang bernas, bagi Latour, adalah yang dapat menggambarkan secara telaten intrik, persekongkolan, konflik di antara para aktor ibarat yang dilakukan Tolstoy dalam novel *War and Peace*.[22] Dengan deskripsi telatennya, Tolstoy dapat menjelaskan periode sejarah perang Napoleon di Rusia secara meyakinkan, tanpa keterputusan di antara sejarah besar dan para pelakunya, tanpa menjadikan para pelaku massa yang menghilang di hadapan perguliran sejarah.[23] Peristiwa-peristiwa pen-

[20] Latour, *The Pasteurization of France*, 205.

[21] Giddens, *The Constitution of Society*; Ritzer, "Sociology: A Multiple Paradigm Science".

[22] Latour, *The Pasteurization of France*, 13–14.

[23] Lihat juga Latour, "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts"

tingnya terjelaskan dari bawah dan dari bagaimana takdir lautan aktornya bertautan lewat satu dan lain hal. Mungkin pembaca kontemporer yang lebih akrab dengan tontonan drama politik kontemporer dapat merujuk ke *Game of Thrones*, khususnya musim-musim awal-pertengahannya yang masih apik.

Penutup

Seperti yang saya sampaikan di awal tulisan, segenap visi sosiologis Latour di atas belum menemukan tempat yang luas dalam sosiologi. Adopsi teori Latour dalam ranah sosiologi relatif terbatas bila dibandingkan dengan adopsi teori Foucault atau Bourdieu. Dan memang, bingkai teoritis kedua figur yang disebutkan terakhir lebih mudah ditautkan dengan ontologi sosial sosiologi arus utama. Teori kepengaturan Foucault acap membantu menggambarkan bagaimana tatanan sosial kontemporer membentuk ketaatan di antara para subjeknya;[24] teori habitus dan doxa Bourdieu gemar dipakai untuk memperlihatkan bagaimana ketimpangan direproduksi di masyarakat tanpa melibatkan kekerasan.[25] Terlepas dari kebaruan yang ditawarkan penjelasan Foucault dan Bourdieu, gambaran masyarakat sebagai institusi besar yang mengekalkan ketimpangan secara halus dan perlu dibongkar seperti yang mereka sampaikan sudah dianut para sosiolog kritis sejak lama.[26]

Respons yang berbeda tentu saja mengemuka ketika sosiologi dihadapkan dengan visi teoretis yang tak mengakui pilar-pilar dari bangunan pengetahuannya sendiri. Sulitnya mempertalikan pikiran Latour dengan teori-teori yang sudah ada mendorong minimnya penetrasinya dalam publikasi-publikasi sosiologis.

[24]Misal Adriany dan Newberry, "Neuroscience and the Construction of a New Child in Early Childhood Education in Indonesia: A Neoliberal Legacy"

[25]Misal Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*

[26]Buechler, "What Is Critical About Sociology?"

Kekagetan dengan ketidaklazimannya pun mencuatkan kritik-kritik reaktif yang mempertegas ortodoksi sosiologi. Ada yang mengkritik pandangan Latour karena menganggapnya sebagai determinis teknologi yang tak memperhitungkan kapasitas manusia dalam membangun hubungan sosial[27]—kritik yang saya kira tak pada tempatnya dan kita cukup melihat dari apa yang sudah terpapar di segmen-segmen sebelumnya. Lantas, suara-suara sosiologi kritis, Marxian maupun non-Marxian menganggap teori Latour tak peka dengan ketimpangan dan dominasi dalam kehidupan sosial[28]—respons yang juga tak lepas dari masalah pasalnya kita tak bisa mengabaikan potensi teorinya untuk mengidentifikasi tatanan yang dianggap bermasalah secara lebih konkret yakni sebagai jaringan aktor.

Tentu saja, sosiologi Latour bukannya tanpa masalah sama sekali. Saya pikir kita dapat memberikan kritik yang lebih adil dengan menyoroti penekanan Latour akan pentingnya tidak mereduksi yang perlu ditindaklanjuti dengan mengusut asosiasi di antara para aktor. Terlepas dari kritisisme Latour terhadap konsep yang sosial, dalam mengusut asosiasi ini, kita tak mungkin lepas dari prakonsepsi tatanan sosial. Telaah tentang Joko Widodo dan gencarnya pembangunan infrastruktur negara di segmen sebelumnya, ambil saja, berangkat dari teori implisit tentang bagaimana tatanan politik bekerja. Marx[29] dan para realis[30] memiliki kritik serupa terhadap penjelasan-penjelasan empirisme vulgar yang membangun teori dengan berpijak pada apa yang bisa dicerap secara indrawi. Buat mereka, investigasi yang tidak memulai dari determinan struktural atau tatanan, yang dalam kasus Marx adalah "produksi material", rentan berujung pada kekacauan atau

[27] Crossley, *Toward Relational Sociology*.

[28] Bloor, "Anti-Latour"; S. Fuller, "Why Science Studies Has Never Been Critical of Science"; Whittle dan Spicer, "Is Actor Network Theory Critique?"

[29] Marx, *Grundrisse*, 100.

[30] Althusser, *Reading Capital*; Bhaskar, *A Realist Theory of Science*.

superfisialitas. Dan bila kita cermati ontologi Latour, nampak bahwa ia pun memiliki asumsinya tentang tatanan sosial. Fakta bahwa aktor-aktor dalam teori Latour bertaut dengan mengeksploitasi yang lain dan mendirikan persekutuan menunjukkan visi Machiavelliannya tentang dunia.[31]

Meski demikian, saya merasa banyak faedah yang bisa didapatkan dengan mengkaji implikasi sosiologis karya-karya Latour. Saya harap kendati tulisan ini tidak dapat mendemonstrasikan setiap faset pemikiran sosiologisnya secara utuh, ia dapat memprovokasi para pembacanya untuk melakukannya.

Daftar Pustaka

Adriany, Vina, dan Jan Newberry. "Neuroscience and the Construction of a New Child in Early Childhood Education in Indonesia: A Neoliberal Legacy". *Current Sociology* 70, nomor 4 (2022): 539–56.

Althusser, Louis. *Reading Capital: The Complete Edition*. London: Verso, 2015.

Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1966.

Bhaskar, Roy. *A Realist Theory of Science*. London: Verso, 1975.

Bloor, David. "Anti-Latour". *Studies in History and Philosophy of Science* 30, nomor 1 (1999): 81–112.

Buechler, Steven. "What Is Critical About Sociology?" *Teaching Sociology* 36, nomor 4 (2008): 318–30.

Callon, Michel. "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay". *The Sociological Review* 32, nomor 1 (1984): 196–233.

[31] Lihat juga Lezaun, "Actor–Network Theory"

Callon, Michel, dan Bruno Latour. "Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macro-Structure Reality and How Sociologists Help Them to Do So". Dalam *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, disunting oleh A. V. Cicourel dan K. Knorr-Cetina, 277–303. 1981.

Crossley, Nick. *Toward Relational Sociology*. London: Routledge, 2011.

De Castro, Eduardo Viveiros. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, nomor 1 (2004): 1–22.

Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and Its Method*. New York: Simon and Schuster, 2014.

Fuller, Steve. "Why Science Studies Has Never Been Critical of Science: Some Recent Lessons on How to Be a Helpful Nuisance and a Harmless Radical". *Philosophy of the Social Science* 30, nomor 1 (2000): 5–32.

Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.

Harman, Graham. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press, 2009.

Latour, Bruno. *Aramis, or the Love of Technology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

———. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network Theory*. Clarendon Lectures in Management Studies. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press, 1987.

———. *The Pasteurization of France*. Diterjemahkan oleh Alan Sheridan dan John Law. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

———. "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts". Dalam *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, disunting oleh W. E. Bijker dan J. Law, 225–58. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Latour, Bruno, dan Steve Woolgar. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Lezaun, Javier. "Actor–Network Theory". Dalam *Social Theory Now*, disunting oleh C. Benzecry, M. Krause, dan I. Reed. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

Martin, Emily. "The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male–Female Roles". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 16, nomor 3 (1991): 485–501.

Marx, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin Books, 1993.

———. *The Poverty of Philosophy*. New York: Cosimo, 2008.

Ritzer, George. "Sociology: A Multiple Paradigm Science". *The American Sociologist* 10, nomor 3 (1975): 156–67.

Serres, Michel. *The Parasite*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982.

Swartz, David. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. University of Chicago Press, 2012.

Whittle, Andrea, dan André Spicer. "Is Actor Network Theory Critique?" *Organization Studies* 29, nomor 4 (2008): 611–29.

Geger Riyanto adalah peneliti pascadoktoral di Asia Research Centre, Universitas Indonesia. Ia juga tergabung dalam Center for Muslim Politics and World Society (Compose) Universitas Islam Internasional Indonesia. Tulisan-tulisan antropologinya terbit di jurnal *Oceania*, *Indonesia and the Malay World*, *Anthropos*, *Zeitschrift für Ethnologie*, maupun media seperti *Remotivi*, *IndoProgress*, *Deutsche Welle*, dan *Inside Indonesia*.

2

Perspektif Latourian untuk Artikulasi Religiositas dalam Membina Lingkungan untuk Perubahan Masyarakat

Agus S. Ekomadyo
Sekolah Arsitektur Perencanaan dan Pengembangan Kebijakan, Institut Teknologi Bandung
Salim Rusli
Yayasan Pembina Masjid Salman, Institut Teknologi Bandung
Andhika Riyadi
Program Studi Pembangunan, Institut Teknologi Bandung

Pendahuluan

Salah satu kontribusi penting Bruno Latour dalam pemikiran dunia adalah mencoba merajut kembali keterbelahan (*divide*) dunia alam dan dunia sosial sebagai efek Modernisme yang banyak menjadi sumber permasalahan manusia dewasa ini.[1] Latour menjadi yang terdepan dalam penelusuran ontologi Teori Jaringan–Aktor (*Actor–Network Theory*/ANT), sebagai cabang dari *Science and Technology Studies* (STS). Teori ANT melihat relasi mutual antara manusia

[1] Latour, *We Have Never Been Modern*.

dan objek-objek teknis, melampaui determinisme teknis dan determinisme sosial ala Modernisme.[2] ANT mendasarkan kajiannya pada prinsip *general symmetry*.[3] Ontologi sosial dari Latour adalah mengikuti "seseorang mengerjakan sesuatu (*following someone do something*)"[4] yang menyebabkan pentingnya keberadaan nonmanusia dalam relasi antarmanusia yang dilacak tersebut. Kemudian dari sini istilah "aktan" (*actant*) digunakan, yang merujuk pada sesuatu yang melakukan tindakan/aksi (*action*), baik berupa manusia atau nonmanusia.[5] Ontologi ini memunculkan konsep program-program aksi (*program of action*), yaitu ketika aktor manusia ingin agar aktor manusia lain bertindak sesuatu, maka ia akan membuat skrip (*script*), yaitu seperangkat aktor nonmanusia berupa gagasan, teks, prosedur, dan objek-objek teknis, yang dibuat agar aktor lain berbuat sesuatu.[6]

Salah satu konsep yang diberikan Latour untuk memetakan kerumitan relasi-relasi sosial adalah konsep "*articulator*" dan "*localizer*".[7] Memetakan kerumitan sosial, atau dalam bahasa Latour disebut "*keep the social flat*", merupakan konsekuensi metodologis dari "mengikuti seseorang bertindak sesuatu". Konsep ini didasarkan pada pemahaman bahwa melacak (*to trace*) tindakan seseorang/sekelompok orang dalam melakukan sesuatu bisa dilihat dari suatu tatanan (*arrangement*) manusia dan nonmanusia pada suatu lokus (*locus*) atau tempat (*place*) tertentu. Sementara itu, *script* terhadap tindakan pada lokus atau tempat tersebut dibuat pada ruang-waktu yang berbeda, misalnya dibuat pada masa lalu dan di tempat yang lain. Maka, ketika ada manusia dan/atau nonmanusia yang mampu merepresentasikan *script* tersebut da-

[2]Yuliar, *Tatakelola Teknologi: Perspektif Jaringan–Aktor*.

[3]Bloor, *Knowledge and Social Imagery*.

[4]Latour, *Reassembling the Social*.

[5]Latour, 68.

[6]Ekomadyo dan Riyadi, "Design in Socio-technical Perspective".

[7]Latour, *Reassembling the Social*, 193.

lam lokus atau tempat yang berbeda disebut sebagai artikulator. Artikulator juga disebut *localizer*, atau pe-lokal, karena mampu memindahkan *script* dari suatu ruang-waktu ke ruang-waktu yang lain, atau dalam ungkapan lain mampu me-lokal-kan suatu *script*.[8]

Secara lebih rinci, konsep artikulator dan *localizer* dieksplorasi Latour untuk menjawab pertanyaan filosofis: bagaimana hubungan antara yang mengetahui (*the knower*) dan apa yang diketahui (*the known*). Di sini, Latour mengkritik sains modern melihat dunia (*the world*) dan kata (*the word*) secara ekstrem sebagai entitas yang terpisah, seperti dikotomi antara subjek dan objek. Sains modern mengklaim melakukan korespondensi antara "*the world*" dan "*the word*" untuk menutup *hiatus*[9]/*gap*[10]/*chasm*[11] antara apa yang diketahui dan yang mengetahui. Latour melihat bagaimana seluruh metode saintifik, mulai dari perencanaan percobaan, pemilihan sampel, pengambilan sampel, metode analisis, penarikan kesimpulan, hingga penulisan adalah demi membangun korespondensi tersebut antara *the world* dengan *the word*. Terlepas dari pembuktian tersebut, hal yang dikritisi oleh Latour adalah upaya *blackboxing* dari pada saintis modern yang berkata seolah-olah *localizer* mereka adalah dunia nyata di luar sana.[12] Lebih jauh lagi, terdapat upaya memaksakan reduksi untuk menentukan "kualitas primer" dari objek penelitian.[13] Ketika sains dan teknologi dikaji lewat STS termasuk ANT, maka akan dikenali suatu sirkulasi dari berbagai referensi, di mana "dihadirkan" kembali aneka peristiwa, rajutan (*assembly*) atau fenomena pada pembicaraan yang telah dilakukan. Ketika aneka referensi ini menjadi tertata (*to be arranged*) dalam suatu lokus atau tempat tertentu, maka Latour menyebutnya sebagai "*localizer*" atau

[8]Latour, 194.

[9]Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*.

[10]Latour, *Circulating Reference*.

[11]Latour, *Science in Action*.

[12]Latour, *Facing Gaia*.

[13]Latour, *Circulating Reference*; Latour, *Science in Action*.

"*displacement*": di mana aneka referensi yang terjadi dalam ruang-waktu bisa dilihat secara secara sekaligus (*synoptic*), terjadi dalam satu waktu (*synchronic*), memiliki tekanan yang sama (*isobaric*), pada satu tempat (*isotopic*), dan dan memiliki kesamaan (*homogen*).[14] Ketika mengacu pada prinsip *general symmetry* yang dianut oleh kebanyakan aliran STS,[15] ANT dari Latour juga menempatkan posisi yang sama pada pelaku manusia dalam menjadi *localizer* juga sekaligus sebagai articulator.[16] Hadirnya konsep artikulator/*localizer* membuat pengguna ANT Latourian selalu waspada bahwa yang dia hadapi adalah bagian dari beragam *assembly*/*event*/fenomena yang terjadi pada ruang–waktu yang lain.

Kasus yang digunakan Latour untuk menelusuri bagaimana referensi disirkulasikan, adalah adalah aktivitas penelitian di Hutan Amazon.[17] Bagaimana hutan digambarkan pada sebuah peta, diubah menjadi *grid*, dieksplorasi ke lokasi dunia nyatanya melalui label besi yang dipaku pada pohon, diambil sampel tanah dan tumbuhannya, dibandingkan sampel tersebut, dibawa ke Prancis, kemudian menjadi sebuah diagram yang terbit pada jurnal ilmiah. Meskipun *human* dan *nonhuman* yang terlibat berbeda-beda, tetapi mereka mampu melakukan perubahan tertentu pada aspek "hutan" sehingga banyak terjadi sirkulasi antara pedologis dan tanah, botanis dan tanaman, laboratorium di Prancis dan hutan di Amazon. Beragam pola sirkulasi ini dipandu oleh sirkulasi lain, yang mungkin juga dipandu oleh sirkulasi lainnya yang lebih besar. Sebagaimana kita mengutip sebuah jurnal, jurnal tersebut tidak pernah berdiri sendiri, selalu ada kutipan lain dan berdiri pada argumen lain yang disirkulasikan oleh yang lain.

[14] Latour, *Reassembling the Social*, 199.
[15] Bloor, *Knowledge and Social Imagery*.
[16] Latour, *Reassembling the Social*, 194.
[17] Latour, *Circulating Reference*, 24–78.

Jika dikaitkan dengan gerakan perubahan masyarakat berbasis religiositas tertentu, maka secara mudah artikulasi diartikan sebagai kemampuan untuk menghadirkan kembali beragam upaya mencari keagenan, upaya menjalin relasi, hingga komposisi di masa lalu dan gambaran mengenai kehidupan yang baik di masa depan, membuat upaya tersebut bisa diapresiasi oleh pelaku yang terlibat saat komposisi dibentuk. Misalnya, seorang yang bergelar ustadz menarasikan cerita mengenai Nabi Muhammad dan sahabatnya menjelaskan bahwa Perang Badar bukan perang terbesar umat Islam, kemudian dia artikan dengan pedoman tertentu. Hal ini membuat sang Ustadz "menghadirkan kembali" peristiwa Perang Badar, interaksi antara Nabi Muhammad dan para sahabat, serta pesan yang disampaikan terkait Perang Badar tersebut di lokasi dakwah sang Ustadz. Membawa semua yang mendengar untuk memperhatikan apa yang menjadi fokus sang Ustadz melalui peristiwa di masa Nabi Muhammad.

Beragam artikulator atau *localizer* hadir dengan perantara teks, baik tulisan maupun fitur visual. Teks diangkat dalam ANT sebagai perantara *script*. Konsep *Script* dalam ANT Latourian memiliki kemampuan untuk memberikan "*due dates*", yaitu membangun batasan, penghujung dan ujung, serta pertemuan antara kedua batasan ini.[18] Misalnya Al Quran sebagai sebuah *script* menyuratkan puasa pada bulan Ramadhan, kemudian surat tersebut dibacakan oleh seorang ustadz yang berdakwah di depan jamaahnya. Ustadz tersebut akan membawa peristiwa yang diangkat oleh Al Quran mengenai diwajibkannya berpuasa dengan batasan waktu dari matahari terbit hingga tenggelam dan dilakukan selama bulan Ramadhan pada penanggalan Hijriah. *Script* ini mengikat semua orang dengan kepercayaan tertentu untuk mengikuti serangkaian kegiatan yang terpola dan dianggap menghasilkan efek tertentu dalam kehidupan kolektif. Latour menyebut kegiatan ini dengan

[18]Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 391.

mode *organizational act*.[19] Tentu saja tidak semua kegiatan puasa Ramadhan bisa dilakukan oleh mereka yang mengamalkan ajaran Islam. Untuk mengorganisasikan satu kegiatan, maka sama dengan mendis-organisasikan kegiatan lain.[20] Saat seorang mengamalkan ajaran Islam untuk berpuasa selama bulan Ramadhan, dia akan menyadari bahwa tidak semudah itu untuk melakukan berpuasa. Dia akan digoda oleh rekannya yang tidak melakukan puasa dengan makan dan minum di sebelahnya, digagalkan upayanya oleh virus yang tidak lebih besar dari seperseratus ujung jarum, dilewatkannya waktu sahur karena tugas kuliah yang harus selesai pukul 23:59. Dia akan menyadari bahwa ketika dia menuliskan *script* untuk melakukan puasa Ramadhan, rupanya *script* tersebut tidak hanya ditulis oleh dirinya, tetapi aktan lain juga berkontribusi untuk membelokkan atau meluruskan *script* tersebut. Latour menyebut keadaan ini *under* atau *over the script*.[21]

Script ini merepresentasikan aneka referensi religius dari ruang–waktu di masa lalu ke dalam suatu tatanan dalam ruang-waktu gerakan yang dilakukan. Bagaimana aktan ini bertindak, seperti membuat aneka *script*, bisa dimulai dengan mengikuti mengikuti (*following*) para aktan tersebut dalam melakukan sesuatu (*do something*). Lingkungan binaan yang tertata bisa menjadi representasi suatu keadaan yang lebih baik, di mana aneka *script* religius itu bisa terartikulasikan dan ter-lokal-kan. Artikulasi nilai-nilai religius bisa ditelusuri bagaimana referensi dari nilai-nilai tersebut tersirkulasikan pada berbagai aktan yang terlibat dan ter-lokal-kan pada lingkungan yang terbina. Aktan dalam tulisan ini adalah para pelaku *human* yang mempercayai dirinya menjalankan ajaran Islam, yang selanjutnya akan disebut sebagai "aktivis muslim".

[19]Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 390.
[20]Latour, 393.
[21]Latour, 392.

Dengan menelusuri para aktivis Muslim dalam melakukan perubahan masyarakat, maka bagaimana nilai-nilai religiositas—dalam bahasa Islam merujuk pada keimanan—yang didasarkan pada referensi utama Al Quran dan Al Hadits terepresentasikan dan ter-lokal-kan dalam aneka lingkungan yang terbina. Pada masa awal Islam, Nabi Muhammad sendiri melakukan perubahan masyarakat berbasis semangat berbasis *spirit* mengubah kegelapan/*jāhīliyyah* menjadi cahaya/tercerahkan (Al Quran, 2:257). Tatanan lingkungan binaan yang dibangun sebagai representasi cita-cita ini adalah kota Madinah, yang juga mendapatkan julukan *"al Munawwarah"*, yang artinya bercahaya, yang menjadi metafora dari mereka yang tercerahkan seperti mendapatkan cahaya/*nur. Script* ini terus disirkulasikan melintasi aneka ruang-waktu, dan terepresentasi dalam berbagai lingkungan yang terbina. Beberapa bahkan bisa menjadi inspirasi dunia, seperti yang mendapatkan penghargaan sebagai "*architectural excellence*" pada masyarakat Muslim, dan di Indonesia misalnya Pondok Pesantren Pabelan yang mendapatkan penghargaan Aga Khan.[22]

Artikel ini ditulis dengan menelusuri para aktivis muslim yang melakukan gerakan perubahan masyarakat dengan mengambil aneka lokus atau tempat tertentu. Ada tujuh kasus yang ditelusuri: tiga kasus merepresentasikan gerakan organisasi sosial keagamaan yang menjadi arus utama di Indonesia, dan empat kasus merepresentasikan gerakan berbasis gagasan intelektual yang punya relasi dengan perkembangan pemikiran di masjid kampus. Penelusuran dengan pendekatan ANT diharapkan bisa memetakan dengan lebih detail, bagaimana strategi para aktivis tersebut dalam mengartikulasikan nilai-nilai Islam untuk perubahan masyarakat dalam suatu dunia sosial yang sangat rumit.

[22]Serageldin, "Architecture Beyond Architecture".

Perubahan Masyarakat dan Religiositas: Menelusuri Artikulasi Para Aktivis

Untuk bisa memetakan bagaimana artikulasi religiositas bisa dibaca dalam gerakan perubahan masyarakat, kasus dibaca dengan berbagai konsepsi dalam ANT. Konsepsi ANT yang digunakan dalam tulisan ini yaitu problematisasi oleh aktivis, *framing* strategi perubahan masyarakat, artikulasi religiositas dan dikaitkan dengan artikulasi lainnya, serta dan perubahan yang terjadi dan bagaimana *script* religiositas ter-lokal-kan pada lingkungan yang terbina. Problematisasi diartikan sebagai awal terjadinya translasi untuk terbangunnya jejaring,[23] dalam tulisan ini digunakan untuk mengidentifikasi bagaimana aktivis membaca permasalahan sosial yang akan direspon. *Framing* diartikan sebagai kalkulasi prioritas dalam keputusan untuk bertindak,[24] dan dalam tulisan ini digunakan untuk mengidentifikasi strategi yang dipilih aktivis dalam melakukan perubahan masyarakat. Artikulasi religius merujuk pada bagaimana nilai-nilai religius, dalam kasus ajaran Islam adalah referensi dari Al Quran dan Al Hadits, direpresentasikan dalam aneka tindakan, dan dalam praktiknya akan terajut dengan relasi-relasi lain sebagai dasar suatu tindakan tertentu. Sedangkan perubahan masyarakat dilihat sebagai hasil, dan lingkungan binaan dilihat sebagai tatanan dari representasi dari nilai-nilai religiositas yang terlokal-kan.

Kasus pertama adalah perubahan masyarakat yang dilakukan seorang kyai di daerah Ciwidey, Jawa Barat, yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU). Ia membangun pesantren dengan menggabungkannya dengan aktivitas agribisnis. Inisiatifnya mampu membawa peningkatan kesejahteraan bagi masyarakat sekitar. Ketika mendirikan pesantren, problem yang dihadapi Kyai adalah buda-

[23]Callon, "Some Elements of a Sociology of Translation".

[24]Callon, "An Essay on Framing and Overflowing", 244–269.

ya subsisten pertanian setempat yang tidak membawa kemakmuran. Sementara tradisi kultural setempat yang tertutup menciptakan resistensi terhadap dakwah Kyai yang banyak menimba ilmu dari para kyai NU di Jawa. Dua permasalahan tersebut dibingkai (*framed*) sebagai strategi dakwah Kyai: menjadikan pesantren sekaligus sebagai tempat belajar agama dan tempat belajar kewirausahaan pertanian. Pendekatan kewirausahaan ternyata mampu membuat lintasan-lintasan (*trajectories*) baru antara Kyai dengan masyarakat melewati aneka hambatan kultural yang sempat terjadi. Nilai-nilai religius yang diartikulasikan adalah Al Hadits yang menyebutkan bahwa "... sebaik-baik orang yang beriman adalah yang bisa memberikan manfaat buat orang lain". Nilai-nilai ini terartikulasi melalui relasi-relasi beliau terhadap sumber pengetahuan baru, akses ke pasar, lembaga-lembaga pemerintah, dan aktor-aktor lainnya. Setelah melewati jalan berliku, pesantren pertanian yang dibangun berhasil menjadi model bagaimana nilai-nilai Islam bisa memberikan kontribusi pada kesejahteraan masyarakat, sehingga pesantren ini mendapat julukan "Tarekat Sayuriah" yang berarti jalan menuju Tuhan (tarekat) lewat budidaya sayuran.[25]

Kasus kedua adalah gerakan pertanian terpadu lewat program wakaf produktif dari pengurus Muhammadiyah di Jawa Barat. Permasalahan masyarakat yang direspon adalah banyaknya lahan kosong milik Muhammadiyah yang belum punya dampak ekonomi, sementara banyak masyarakat miskin yang bisa terbantu lewat peningkatan nilai guna lahan tersebut. Strategi wakaf produktif menjadi kerangka (*framework*) untuk menyelesaikan masalah karena bagaimana budaya religius masyarakat, terutama kecenderungan untuk beramal dan berdonasi, bisa digunakan untuk mengoptimalkan aneka lahan yang belum produktif. Nilai-nilai religius yang teraktualisasi adalah kepercayaan bahwa keimanan

[25]Manshur dan Elwa, *Entrepreneur Organik: Rahasia Sukses KH. Fuad Affandi Bersama Pesantren dan Tarekat "Sayuriah"-nya*.

akan berkorelasi dengan kemakmuran (Al Quran, 7:97) yang mendorong aktivis ini ingin mengubah matriks sosial dari miskin-lemah iman menjadi kaya-kuat iman. Perubahan masyarakat yang bisa dilihat adalah persebaran lahan-lahan wakaf produktif untuk pertanian terpadu, yang terbina lewat jejaring aktivis dengan aktivis lain, pelaku inovasi pertanian, dan para insinyur dan peneliti dalam pengembangan teknologi.

Kasus ketiga adalah suatu organisasi keagamaan yang bergerak lewat dakwah hingga kawasan pelosok perdesaan dan kawasan terpencil. Organisasi ini bergerak untuk merespon permasalahan siapa yang bertanggung jawab pada dakwah pada kawasan-kawasan tersebut. Strategi dakwah yang dipilih adalah menugaskan satu atau beberapa orang untuk tinggal di kawasan pelosok dengan modal utama adalah keimanan: di sini identitas Islam diperkuat untuk mengobjektifikasi keimanan, termasuk salah satunya untuk menggalang dukungan sumber daya manusia dan donasi. Artikulasi religius adalah mengembangkan metode dakwah dengan mengadopsi metode dakwah Nabi secara sekuensial sesuai turunnya ayat. Ketika berhadapan dengan masyarakat setempat, artikulasi religiusitas ini mendorong penciptaan relasi-relasi yang terbuka dengan masyarakat di tempat dilakukannya dakwah, termasuk dengan aparat keamanan setempat, terutama agar terjadi penerimaan dan identitas Islam yang digunakan tidak mengganggu silaturahmi sebagai syarat keberhasilan dakwah. Gerakan organisasi ini akhirnya mampu menciptakan loki dakwah di kawasan pelosok dengan aneka karakter dan menciptakan fasilitas mutual antara kegiatan dakwah dan kebutuhan masyarakat setempat, misalnya integrasi antara fasilitas keagamaan dengan fasilitas pertanian dan peternakan.

Kasus keempat adalah aktivitas perubahan masyarakat yang dilakukan seorang arsitek yang berafiliasi dengan pesantren yang dipimpin oleh kyai populer di Bandung, dengan mengujicoba-

kan konsep ekologis untuk membangun pesantren (dinamakan "eko-pesantren") di kawasan pedesaan/peri-urban. Misi membangun pesantren diawali dengan sang Arsitek tinggal bersama masyarakat di kawasan pedesaan/peri-urban tersebut, dan menemukan ternyata ada permasalahan moralitas masyarakat setempat, termasuk pengaruh buruk gaya hidup urban. Strategi dakwah yang dipilih adalah menggunakan cara hidup yang sudah akrab dengan masyarakat desa yaitu pertanian: dari sinilah konsep eko-pesantren muncul. Karena gerakan perubahan masyarakat dimulai dari awal, maka artikulasi religiusitas yang digunakan adalah keteladanan, yaitu sikap-sikap baik yang menjadi manners dari muslim, seperti akhlak yang mulia, disiplin, hidup bersih, dan cinta lingkungan. Artikulasi religiusitas ini terajut dengan pengetahuan dan jejaring dari aktivis sebagai arsitek, yang mampu mengaitkan strategi dakwah dengan isu-isu global seperti isu ekologis dan pembangunan berkelanjutan. Eko-pesantren akhirnya menjadi model bagaimana nilai-nilai Islam bisa relevan dengan permasalahan lokal, yaitu bagaimana pendekatan ekonomi bisa menyentuh moralitas masyarakat lewat keteladanan, sekaligus relevan dengan diskursus global yaitu perhatian akan lingkungan.

Kasus kelima adalah gerakan perubahan masyarakat yang dilakukan oleh sekelompok intelektual Muslim yang membina sebuah desa yang tidak jauh dari kota Bandung namun termarjinalkan secara kultural karena kondisi geografis, jauh dari pusat pemerintahan, dan minim infrastruktur. Kemiskinan kultural ini menjadi permasalahan jamak di kawasan peri-urban, karena adanya tekanan ekonomi urban yang berdampak pada melemahnya modal sosial di kawasan yang awalnya berupa perdesaan. Dari pembacaan permasalahan tersebut, maka para aktivis ini memilih pendekatan gerakan sosial dan bukan sekadar kebaktian sosial.[26] Dalam kasus ini, gerakan sosial dipusatkan pada masjid sebagai ruang komunal, di

[26]Priyono, *Islam Pilihan Peradaban*.

mana beberapa orang jujur pada masyarakat setempat dipilih untuk dibina dan ditingkatkan modal ekonomi dan budaya mereka, antara lain dengan dilibatkan sebagai mitra dalam investasi pertanian di desa itu oleh para aktivis, agar bisa menjadi panutan bagi masyarakat lain untuk ikut melakukan perubahan sosial. Karena perbaikan untuk kemiskinan kultural merupakan kegiatan yang berdampak secara jangka panjang, maka para aktivis ini juga membuat kegiatan literasi untuk anak-anak di desa, dengan misi agar mereka kelak mempunyai pengetahuan yang memadai dalam membangun masyarakat di desanya. Religiositas yang diartikulasikan oleh para aktivis ini adalah konsep Islam tentang khalifah Allah di bumi, yang diterjemahkan bahwa untuk bisa mengelola bumi maka manusia perlu harus memahami sungguh-sungguh realitas alam dan manusia di dalamnya. Gerakan ini menjadi suatu model "*Civic Islam*", bagaimana nilai-nilai Islam diartikulasikan sebagai pembangun peradaban manusia, menjawab permasalahan nyata dalam hal ini adalah kemiskinan kultural di kawasan peri-urban. *Civic Islam* pada kasus ini dilakukan dengan membangun pranata sosial dengan strategi memperkuat ketokohan dari masyarakat setempat yang terpercaya dan menyiapkan generasi baru di masyarakat, dengan memanfaatkan masjid dan beberapa ruang komunal lain untuk sarana pembelajaran dan literasi bagi anak-anak setempat.

Kasus keenam adalah gerakan perubahan masyarakat yang dilakukan seorang kepala desa di Jawa Timur, yang mendapat dukungan dari beberapa insinyur dan peneliti. Mereka mampu mengubah bukit tandus menjadi lahan produktif sebagai suatu "*innovation park*". Gerakan ini didasarkan pada pembacaan masalah sang Kepala Desa terhadap warganya, di mana terjadi kemiskinan kultural sekaligus material: adanya korelasi antara kemaksiatan dengan kemiskinan. Pembacaan ini menghasilkan strategi untuk memperbaiki moralitas masyarakat desa lewat perbaikan ekonomi terlebih dahulu. Perjuangan sang Kepala

Desa tidak mudah, karena aneka inisiasi usaha ekonomi di awal mendapatkan banyak rintangan, baik dari warga maupun aparat setempat. Artikulasi religiositas yang dibawa terus dalam perjuangan ini adalah keyakinan bahwa ada potensi yang dititipkan Allah untuk diaktualkan secara nyata (Al Quran, 61:10–11), sehingga jihad sebagai ekspresi religiositas lebih terepresentasikan lewat kesabaran dan rasa syukur. Artikulasi religiositas ini yang mendorong sang Kepala Desa untuk tekun dalam menjalin relasi terutama dengan para insinyur dan peneliti, sehingga inisiasi ekonominya mendapatkan dukungan teknologi sehingga bisa lebih berdampak lebih luas dan menggerakkan masyarakat. Lingkungan yang terbina dan menjadi representasi perubahan masyarakat adalah sebuah "*innovation park*", yang awalnya berupa kolam di puncak bukit untuk menampung air dari sumur artesis, kini menjadi sarana rekreasi yang mampu menjadi sumber penghidupan puluhan kepala keluarga di desa ini. Airnya kemudian dialirkan ke lereng-lereng yang semula tandus kini menjadi lahan pertanian produktif yang juga menjadi sarana untuk meningkatkan ekonomi desa.

Kasus ketujuh adalah seorang santri, alumnus pesantren besar di Jawa Timur yang kemudian belajar ilmu astronomi di universitas, yang memutuskan untuk bermukim di sebuah desa peri-urban yang dekat dengan Observatorium Bosscha, dan memberdayakan masyarakat setempat lewat kegiatan eduwisata bertema astronomi. Permasalahan yang direspon oleh sang santri adalah peluang untuk menyebarluaskan ilmu Astronomi yang dimiliki ke masyarakat, terutama ke anak-anak, sesuatu yang tidak bisa dilakukan secara masif oleh Observatorium Bosscha yang berfokus pada riset tentang fenomena benda-benda angkasa, di mana intervensi dari masyarakat bisa menimbulkan distraksi pada aktivitas riset yang sedang dilakukan. *Framing* yang dilakukan adalah membangun suatu fasilitas astronomi komunitas, di mana masyarakat terutama anak-anak

bisa mengeksplorasi rasa ingin tahu tentang benda-benda angkasa, dan fasilitas ini bisa mempunyai nilai ekonomi yang juga memberikan dampak buat masyarakat sekitar. Membangun fasilitas astronomi komunitas merupakan kerja yang bersifat rintisan (*pioneer, frontier*) di Indonesia, dan ketelatenan sang santri didasarkan pada ajaran yang diterima saat di pesantren: "sebaik-baik manusia adalah yang bermanfaat bagi orang lain". Religiositas ini yang mendorong sang santri untuk membangun relasi-relasi dengan berbagai pihak: dengan sumber-sumber pengetahuan dari jejaring pesantren dan universitas, dan jejaring-jejaring ekonomi dengan pihak-pihak pengguna ilmu dan teknologi astronomi. Fasilitas eduwisata yang terbina merupakan representasi bagaimana nilai-nilai pesantren, jejaring pengetahuan, akses ke sumber-sumber ekonomi, teraransemen dengan baik, dan bisa memberikan kebanggan dan sumber penghasilan tambahan bagi warga di desa ini.

Perubahan Masyarakat, Artikulasi Religiositas, dan Lingkungan yang Terbina

Dari berbagai penelusuran para aktivis yang mengartikulasikan religiositas untuk gerakan perubahan masyarakat, ada beberapa pola yang bisa terlihat. Pola pertama adalah problematisasi atau pembacaan terhadap permasalahan masyarakat yang direspons ternyata ditentukan oleh dua hal: cara pandang aktivis dalam melihat fenomena masyarakat dan konteks lokus dan tempat gerakan masyarakat tersebut dilakukan, termasuk konteks historis dan kultural. Pada kasus pertama dan kasus ketujuh, permasalahan yang direspons adalah bagaimana menjawab permasalahan masyarakat pedesaan diselesaikan lewat pendekatan ekonomi lewat relasi aktivis dengan pihak-pihak di luar desa dalam mendapatkan pengetahuan tertentu; kebetulan aktivis pada kedua kasus tersebut punya afiliasi kuat dengan NU, di mana isu pemberdayaan eko-

nomi di pesantren perdesaan menjadi perhatian penting karena latar belakang kultural-historis organisasi keagamaan ini. Pada kasus ke-2 dan kasus ke-3, gerakan perubahan masyarakat muncul karena amanat organisasi—kebetulan keduanya punya relasi dengan Muhammadiyah secara langsung maupun tak langsung—sehingga problem yang direspons adalah bagaimana nilai-nilai agama bisa tersebar, baik dengan cara peningkatan kemakmuran (kasus ke-2) atau menugaskan secara personal pada daerah-daerah pelosok (kasus ke-3). Sedangkan kasus ke-4, kasus ke-5, dan kasus ke-6 keterlibatan kelompok intelektual cukup dominan dalam gerakan perubahan masyarakat, sehingga permasalahan masyarakat yang direspons adalah keterbelakangan kultural yang berkorelasi dengan kesenjangan dan marginalitas secara ekonomi sebagai dampak dari tekanan urbanisasi.

Pola yang kedua adalah *framing*, yang dalam tulisan ini digunakan untuk menjelaskan pilihan strategi perubahan masyarakat. Dari pemetaan terhadap kasus-kasus di atas, pilihan strategi juga ditentukan oleh dua hal: lokus gerakan perubahan masyarakat, dan jejaring sumber daya yang dimiliki oleh para aktivis. Karena sebagian besar lokus gerakan perubahan berada di kawasan perdesaan atau peri-urban, maka *framing* yang paling banyak dipilih adalah inovasi pertanian, seperti bisnis pertanian (kasus pertama), pertanian terpadu (kasus ke-2), dan pertanian ekologis (kasus ke-4). Penciptaan ruang-ruang pembelajaran komunal pada kasus ke-5 (masjid) dan kasus ke-6 (*innovation park*) juga mempunyai relasi dengan pengembangan pertanian setempat. *Framing* lain adalah penciptaan ruang-ruang pembelajaran komunal, baik secara personal dan langsung mengajarkan nilai-nilai Islam (kasus ke-3) atau secara kolektif dan mengajarkan nilai-nilai Islam dengan tidak langsung (kasus ke-7).

Pola artikulasi religius yang ditemukan lebih banyak ditentukan oleh pilihan personal dan latar belakang afiliasi. Beberapa

aktivis memilih nilai-nilai perjuangan dan kemanfaatan, misalnya pada kasus pertama, ke-6, dan ke-7, kebetulan tiga kasus tersebut punya afiliasi dengan NU yang dikenal sebagai organisasi yang cair dengan keseharian dan permasalahan masyarakat setempat. Beberapa aktivis merefleksikan nilai-nilai Islam tentang korelasi religiositas (iman) dengan kemakmuran, seperti pada kasus ke-2 dan ke-3; ada latar belakang organisasi keagamaan yang membingkai nilai-nilai agama sebagai modal untuk membangun gerakan secara organisasional. Sementara beberapa aktivis memilih nilai-nilai keteladanan dan kekhalifahan sebagai tanggung jawab sebagai manusia, seperti pada kasus ke-4, ke-5, dan ke-6, di mana jejaring intelektalitas dari aktivis banyak berperan dalam membingkai kemiskinan budaya sebagai masalah yang akan direspon.

Dalam praktiknya, artikulasi religius ini terajut dengan relasi-relasi lain yang dimiliki oleh aktivis. Relasi-relasi ini terutama dimanfaatkan oleh para aktivis dalam mendapatkan pengetahuan-pengetahuan baru dan sumber daya eksternal, baik sumber daya manusia maupun ekonomi. Keberadaan pengetahuan baru dan sumber daya eksternal ini menunjukkan bahwa gerakan perubahan masyarakat, meskipun bersifat lokal, akan melibatkan banyak aktor, manusia dan nonmanusia, di luar lokus gerakan tersebut. Ketika gerakan ini sudah menunjukkan hasil, maka perubahan masyarakat yang lebih baik terepresentasikan pada lingkungan yang terbina. Pada kasus pertama, misalnya, meski sang Kyai kini sudah wafat, namun lewat pesantren pertanian yang dibina, perjuangan beliau berdakwah lewat agribisnis akan tetap dikenang dan menjadi referensi untuk gerakan perubahan masyarakat di tempat lain. Pada kasus-kasus lain, lewat sebaran pertanian terpadu pada lahan produktif, tempat bermukim para dai di daerah pelosok dan terpencil, eko-pesantren, masjid dan ruang literasi, *innovation park* desa di puncak bukit, dan observatorium komunitas, menjadi lokus dan tempat di mana nilai-nilai tentang

perjuangan, kemanfaatan, keteladanan, kesabaran, rasa syukur, dan tanggung jawab sosial yang menjadi spirit dalam religiositas Islam bisa terepresentasi dalam lingkungan yang terbina. Atau dalam bahasa ANT, nilai-nilai keimanan dalam Islam ter-lokal-kan di berbagai tempat tersebut.

Penutup

Menelusuri tindakan para aktivis, termasuk dalam melakukan suatu tindakan yang dalam tulisan ini disebut "perubahan sosial", sebenarnya membutuhkan penulisan yang yang sangat perlahan dan hati-hati.[27] Apalagi jika dikaitkan dengan religiositas tertentu, maka artikulasi nilai-nilai religius tertentu, dalam tulisan ini adalah Islam, maka juga perlu penelusuran yang hati-hati dan detail. Artinya, nilai-nilai Islam bisa dilihat sebagai *script*, dengan referensi utama adalah Al Quran dan Al Hadits, dan bagaimana referensi ini disirkulasikan oleh para aktivis bersama aktor-aktor lain, untuk mendapatkan suatu kondisi tertentu, perlu suatu penulisan yang lebih detail. Ini seperti ketika Latour menelusuri bagaimana aneka referensi disirkulasikan ketika tanah, pohon, aneka peralatan di suatu hutan kemudian berubah menjadi aneka bentuk sehingga menjadi suatu jurnal ilmiah.[28]

Ketika tulisan ini berusaha memetakan tujuh kasus gerakan perubahan masyarakat, maka kesempatan untuk menelusuri dengan lebih detail bagaimana aneka artikulasi bisa terjadi, proses pe-lokal-an suatu *script*, dan bagaimana aneka referensi disirkulasikan dalam berbagai ruang-waktu, menjadi terbatas. Memang tulisan ini lebih dimaksudkan untuk lebih membuat lebih terbaca bagaimana suatu nilai-nilai Islam diartikulasikan oleh para aktivis dalam membuat gerakan masyarakat dan bagaimana

[27] Storni, "Notes on ANT for Designers", 166–178.
[28] Latour, *Circulating Reference*.

suatu tatanan (*arrangement*) suatu kondisi perubahan yang lebih baik itu terepresentasi pada lingkungan yang terbina. Ada suatu harapan pada pendekatan Latourian untuk membaca para aktivis Muslim—istilah "aktivis" sendiri punya akar kata "*to act*" yang juga akar kata dari "Actor-Network Theory", dalam bertindak sesuatu (*do something*) dan membentuk aneka kolektif. Dengan menelusuri para aktivis dalam melakukan perubahan masyarakat, maka tuduhan bahwa agama menjadi sumber untuk kerusakan, misalnya lewat isu "radikalisme", sebenarnya dengan mudah bisa dibantah, karena aneka gerakan perubahan masyarakat yang bercita-cita untuk mewujudkan keadaan yang lebih baik sebenarnya merupakan cita-cita fundamental dari semua agama, kalau dalam Islam cita-cita ini dituliskan sebagai *min al-ḍulmāti 'ila n-nūr* "dari kondisi yang kegelapan tanpa arah kepada kondisi yang tercerahkan".

Sebagai penutup, tulisan ini berusaha mengangkat Islam lebih kepada ajaran, sekumpulan nilai-nilai yang diyakini oleh para penganutnya. Sebagai sebuah ajaran, maka dilihat bagaimana nilai-nilai Islam tersirkulasi secara material. Pada masa awal Islam, Nabi Muhammad sendiri dengan sangat cerdas mampu membuat Al Quran tersirkulasi dengan sangat baik di antara umat Islam, bahkan sampai sekarang, sebagai "*immutable mobiles*": sesuatu yang bisa tidak bisa lekang meski tersirkulasi dalam banyak ruang–waktu. Dengan perspektif referensi yang tersirkulasi dengan baik, maka aneka ucapan dan tindakan Nabi Muhammad, yang dinamakan Al Hadits dan As Sunnah, merupakan cara beliau dalam membangun sirkulasi Al Quran sebagai referensi bagi tindakan umat Islam. Kumpulan kasus tentang tindakan perubahan masyarakat yang ditulis di sini bisa dilihat sebagai suatu upaya untuk membangun proposisi tentang peradaban: suatu cita-cita tentang kondisi yang baik. Meskipun punya intensi untuk mendeskripsikan gerakan para aktivis Muslim, tulisan ini

pun juga punya kontribusi terhadap pemikiran Latourian, yaitu upaya penggambaran sosiologi asosiasi yang dilakukan secara empiris: pengamatan mengenai sirkulasi.

Daftar Pustaka

Bloor, David. *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

Callon, Michel. "An Essay on Framing and Overflowing: Economic Externalities Revisited by Sociology". *The Sociological Review* 46, nomor 1 (1998): 244–269.

———. "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay". *The Sociological Review* 32, nomor 1 (1984): 196–233.

Ekomadyo, Agus S., dan Andhika Riyadi. "Design in Socio-technical Perspective: An Actor-Network Theory Reflection on Community Project 'Kampung Kreatif' in Bandung". *Archives of Design Research* 33, nomor 2 (2020): 19–37.

Latour, Bruno. *An Inquiry Into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

———. *Circulating Reference: Sampling the Soil in the Amazon Forest". Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press, 1999.

———. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. John Wiley & Sons, 2017.

———. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network Theory*. Clarendon Lectures in Management Studies. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press, 1987.

———. *We Have Never Been Modern*. Diterjemahkan oleh Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Manshur, Faiz, dan Mathori A. Elwa. *Entrepreneur Organik: Rahasia Sukses KH. Fuad Affandi Bersama Pesantren dan Tarekat "Sayuriah"-nya*. Bandung: Nuansa, 2009.

Priyono, A.E. *Islam Pilihan Peradaban*. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984.

Serageldin, Ismail. "Architecture Beyond Architecture: Creativity and Social Transformations in Islamic Cultures". *Academy Editions*, 1995.

Storni, Cristiano. "Notes on ANT for Designers: Ontological, Methodological and Epistemological Turn in Collaborative Design". *CoDesign 11*, nomor 3 (2015): 166–178.

Yuliar, Sonny. *Tatakelola Teknologi: Perspektif Jaringan–Aktor*. Bandung: ITB Press, 2009.

Agus S. Ekomadyo adalah dosen arsitektur di Institut Teknologi Bandung. Bidang kajian yang ditekuni arsitektur sebagai bagian dari urbanisme dan inovasi budaya. Teori Jaringan–Aktor (*Actor–Network Theory*/ANT) banyak dieksplorasi untuk melihat lingkungan binaan sebagai mediator dalam aneka relasi-relasi sosio–teknikal, termasuk dalam kajian urban dan inovasi. "*Framing*" adalah salah satu konsepsi ANT yang sering digunakan untuk men-*account design thinking* dari para arsitek atau pelaku lain.

Salim Rusli adalah Direktur Eksekutif pada Yayasan Pembina Masjid Salman Institut Teknologi Bandung. Meski punya latar belakang Sarjana Teknik, ia mempunyai minat pada kajian sosial yang luas dan menyelesaikan pendidikan magisternya pada Ilmu Komunikasi di Universitas Islam Bandung. Di Salman, pemikiran-pemikiran sosial dan humaniora dia wadahi dalam forum "Studia Humanika".

Andhika Riyadi adalah alumnus Program Studi Pembangunan dan mahasiswa program doktoral pada Sekolah Arsitektur Perencanaan dan Pengembangan Kebijakan, Institut Teknologi Bandung. Minat kajiannya pada ANT yang terbaru adalah pada konsep "*course of action*", bagaimana banyak orang bertindak pada satu tatanan tertentu. Dalam tulisan ini, dia banyak berkontribusi untuk menjelaskan bagaimana suatu *script* bisa disirkulasikan melintasi aneka ruang–waktu.

3
Ontologi Kolektif: Redefinisi Latour atas Konstitusi Modern

Haekal Pradifa Furqon
Departemen Filsafat, FIB Universitas Indonesia

Bicara tentang Bruno Latour tidaklah bisa dilepaskan dari dorongannya yang khas untuk menghadirkan redefinisi yang lebih eksplisit dan jujur atas kenyataan, yang selama ini kerap diletakkan di balik selubung klaim sepihak atas pengkhususan antar berbagai bidang di dalam kehidupan. Latour dalam berbagai kesempatan menegaskan bahwa sikap ambivalen yang demikian itu justru memenggal keutuhan kenyataan yang sejatinya berupa suatu kontinum antara satu entitas dengan entitas yang lain, antara satu sisi kenyataan dengan sisi kenyataan yang lain, yakni realitas yang mengandaikan kepaduan terinterkoneksi antar fakta kehidupan yang saling terhubung. Latour menyoroti, fakta tentang keutuhan itu disingkirkan ke belakang terutama dengan hadirnya paradigma modernitas yang ia identifikasi sebagai "*Konstitusi Modern*",[1] yang menurut penyelidikannya justru menjadi titik utama berbagai persoalan yang akhir-akhir ini timbul. Berbagai problem itu tidak lagi hanya bersifat lokal melainkan bersifat global. Bahkan, semua

[1] Latour, *We Have Never Been Modern*, 13–15.

itu mengancam pula kehidupan generasi masa depan. Beragam persoalan seperti menipisnya lapisan ozon yang dibutuhkan untuk melindungi keberlangsungan eksistensi beragam entitas yang ada di bumi, pergantian cuaca yang tidak menentu, semakin menipisnya sumber daya bumi, serta beragam isu sosial politik, ekonomi, kultural hingga lingkungan hidup lainnya, yang sifatnya mendunia dengan gejala demi gejala yang mengerikan dan tidak pernah terbayangkan sebelumnya menunjukkan apa yang dikhawatirkan Latour itu.

Berangkat dari kajiannya atas antropologi sains dan ilmu pengetahuan, Latour lalu mencoba memfokuskan diri untuk menggelar semacam kritik filosofis atas kecenderungan modernitas dengan mengumumkan klaim kritis, bahwa terlepas dari apa pun yang telah diberikan oleh apa yang umumnya diklaim sebagai "modernitas", sejatinya "kita tidaklah pernah menjadi modern!"[2] Dengan klaim itu Latour hendak mengembalikan pemahaman serta gambaran diri kita tentang siapa kita, yang di dalam paradigma modern menurut Latour telah direduksikan hanya kepada separuh aspek saja dari keseluruhan kenyataan. Reduksi modern itu juga justru mengarahkan kepada asumsi perpecahan epistemologis antara subjek dengan objek yang ironisnya dipandang sebagai sebentuk kemajuan atau pencapaian yang semestinya.[3] Sebaliknya, Latour secara tegas menolak klaim itu dan menegaskan bahwa semua itu pada akhirnya akan berdampak kepada beragam perceraian ontologis serta metodologis dalam memahami realitas. Lewat pemikirannya Latour mencoba melampaui semua itu dengan penghadiran suatu pemahaman ontologis yang baginya lebih riil, yaitu berupa gambaran-diri yang lebih kolektif dan menekankan inklusivitas serta pertimbangan

[2]Latour, *We Have Never Been Modern*, 46–47.

[3]De Vries, *Bruno Latour*, 129–130.

relasional.[4] Itu semua digelarnya berdasarkan basis metodologis juga asumsi-asumsi fundamental yang khas dan saling bersesuaian dalam koherensi dengan keseluruhan bangunan pemikirannya.

Uraian singkat berikut akan mencoba membentangkan visi radikal Latour tersebut. Untuk keperluan itu, menyusul pengantar ini pembahasan akan dibagi ke dalam tiga bagian. Pertama, akan dibahas kritik Latour atas Konstitusi Modern serta proposal alternatif yang diajukannya yang dalam argumentasinya ia klaim lebih 'jujur' dalam melihat kenyataan. Semua itu bermuara pada gagasannya tentang yang-kolektif dengan segala fiturnya, itulah yang akan dibahas pada bagian kedua. Lalu, gambaran besarnya secara ringkas akan ditarik pada bagian Penutup di akhir tulisan.

Senjakala Modernitas: Sains dan Konstitusi Nonmodern Latourian

Latour membentangkan kritiknya atas pandangan-dunia modern beserta berbagai turunan dan segenap konsekuensi yang dibawanya, dengan berangkat pada apa yang sudah ia tegaskan di dalam karya-karyanya yang terdahulu. Sebelumnya, Latour dikenal sebagai seorang teoretikus dalam bidang kajian atas sains dan teknologi, dengan basis antropologi, sosiologi dan filsafat, terutama filsafat ilmu pengetahuan. Melaluinya, Latour menghasilkan sejumlah klaim yang berikutnya menjadi semakin jelas serta berkembang di dalam tulisan-tulisannya selanjutnya. Di dalam karyanya yang pertama, yang ia terbitkan bersama Steve Woolgard, berjudul "*Laboratory Life*" (1979), Latour meletakkan klaim mendasar bahwa suatu fenomena kehidupan, sebagaimana praktik ilmiah yang mengahasilkan ilmu pengetahuan, tidaklah semata dihasilkan berangkat dari kaidah dan pergulatan internal yang terbatas dari suatu ranah itu, melainkan melibatkan berbagai aspek dan fenomena dari

[4] Latour, *We Have Never Been Modern*, 14.

ranah kehidupan lainnya yang secara langsung maupun tidak langsung menjamin keberhasilannnya serta mengukuhkan eksistensinya. Itu semakin diperkuat Latour dalam publikasinya yang selanjutnya, seperti "*Pasteurization of France*" (1988).[5] Ia mengatakan bahwa, identitas dan pencapaian seorang Louis Pasteur sebagai seorang ilmuwan yang berhasil dengan temuannya yang membanggakan dan khas, misalnya, bukanlah semata buah dari keberhasilannya sebagai pribadi. Pencapaian itu dimungkinkan lewat persentuhannya secara mutualis dengan berbagai aktor lainnya, seperti mikroba yang ia teliti, kepentingan para ahli kesehatan, program pemerintah, komunitas ilmiah, ruang kerja dan laboratorium yang memadai, konsepsi dan penerimaan masyarakat dan lainnya.[6]

Latour lalu mengembangkan analisisnya ke ranah yang lebih luas. Berangkat dari keprihatinannya akan persoalan-persoalan sosial, politik, kultural, ekonomi dan lingkungan, sebagaimana yang ia baca pada suatu kesempatan di dalam sebuah harian. Dari pembacaannya yang seksama atas harian itu jugalah Latour semakin menyadari bahwa keterhubungan serta keterkaitan relasional antar elemen kehidupan memang betul-betul terjadi, sekalipun tanpa kita sadari. Lewat narasi yang ia baca itu ia disuguhi fakta yang selama ini ia temui di dalam penelitiannya terhadap praktik-praktik sains, bahwa setiap unsur kehidupan secara ontologis saling bertautan. Menipisnya lapisan ozon, mendorong para pembesar bisnis dunia mengambil langkah memodifikasi pola dan bahan dalam proses produksi, membuat para petinggi pemerintahan mempertimbangkan isu dan kebijakan yang relevan, para ilmuwan semakin disibukkan untuk meneliti kenyataan dan perkembangan aktual hingga taksiran prediktif momen aktual tersebut. Berangkat dari situ Latour menjadi tersadar bahwa sekalipun saat ini kita menikmati kemajuan yang nyatanya demikian,

[5]Latour, *The Pasteurization of France*, 260.

[6]Restivo, "Bruno Latour", 524.

namun yang kerap diidentifikasikan secara umum sebagai buah modernitas, ia sadar bahwa modernitas sendiri sejatinya tidaklah pernah terjadi.[7] Pengertian umum tentang terjadinya modernitas ditandai dengan berbagai pergeseran. Max Weber melihat dua hal mendasar yang menandai tibanya modernisme: rasionalisasi dan institusionalisasi, yang mewujud dalam beberapa hal seperti perkembangan masing-masing dari sains dan teknologi modern serta hukum formal, ekonomi kapitalisme, birokratisasi, profesionalisasi hingga pemisahan ranah privat dan sosial.[8]

Latour sendiri mengklaim bahwa ciri paling mendasar yang menandai modernisme adalah berbagai pemisahan atau pembedaan yang digelar terhadap berbagai aspek tertentu dari realitas. Latour, misalnya, menyoroti pembedaan epistemologis antara subjek yang diasumsikan aktif dengan objek yang diasumsikan pasif. Pembedaan itu kian diperkuat oleh klaim Revolusi Kopernikan yang dilakukan Immanuel Kant yang menengaskan pentingnya peran subjek aktif untuk "berani berpikir sendiri"! Hal ini pada akhirnya berperan pada keyakinan dimungkinkannya bagi manusia untuk mengungkap segala misteri alam raya yang sekarang diposisikan sebagai objek pengetahuannya. Lebih lanjut, ditinjau secara ontologis, Latour melihat distingsi modernitas juga hadir dalam pembedaan antara *yang-natural* dengan *yang-kultural*, atau tataran alamiah yang dilihat sebagai ranah tersendiri yang terpisah dari ranah sosial.[9] Di dalam "*We Have Never Been Modern*" (1993), Latour melihat perwujudan itu secara historis turut dilahirkan oleh perdebatan antara Robert Boyle dengan Thomas Hobbes menyoal status pengetahuan berbasis pengalaman. Perdebatan itu dengan kompleksitasnya lalu berujung salah satunya kepada pemisahan antara ranah pengetahuan ilmiah yang mengklaim

[7] Latour, *We Have Never Been Modern*, 1–3.

[8] De Vries, *Bruno Latour*, 115–118.

[9] De Vries, 115–116.

perolehan atas fakta, dari ranah sosial politik di mana nilai-nilai ditempatkan.[10] Ranah pertama diklaim berurusan dengan "adanya" (*is*) sedangkan ranah keduanya dengan "yang seharusnya" (*ought*). Pembedaan-pembedaan distingtif semacam inilah yang menjadi landasan dari gambaran-diri, paradigma, atau "Konstitusi Modern", yang diklaim memisahkan diri dari era pramodern yang para pembelanya identikkan dengan kebertautan akan mitos, pengetahuan magis, serta yang dinilai masih dirancukan oleh percampuran ranah yang alamiah dengan yang sosial,[11] juga dari para punggawa pascamodernisme yang dinilai terlampau radikal dan cenderung terjatuh kepada nihilisme.

Dengan distingsi mendasar itu modernitas mengklaim progresivitas dan spesialisasi yang mengejawantah lewat artefak-artefak kemajuan dan teknologi. Hal itu dipertegas dengan digelarnya pembabakan waktu dengan memotong keterhubungan alur sejarah menjadi babak-babak dan sekat-sekat waktu berbasis angka. Latour menegaskan bahwa sejatinya kita tidaklah pernah menjadi modern. Di dalam keseharian setidaknya dalam momen dan kepentingan tertentu, kita masih menggunakan kapak untuk membelah batang-batang kayu kendatipun kita lalu memperhalusnya dengan mesin di ruang kerja meubel kita. Selain itu, Latour menegaskan bahwa pengertian yang dikenakan pandangan modern tentang dunia itu seolah manjadi klaim sebagai penjelasan definitif tentang dunia. Sedangkan menurut Latour, kita tidaklah pernah bisa tahu persis apakah dan bagaimanakah dunia itu, sebab ia lebih heterogen dari yang biasa kita bayangkan dalam sekat-sekat dan distingsi modern. Terinspirasi oleh Charles Péguy dan Michel Serres, Latour mengakui bahwa kitalah penemu pembabakan dalam "waktu" (*time*) itu. Padahal sejarah (*history*) sendiri dalam eksistensinya tidaklah pernah mengakui adanya perbedaan yang

[10] Latour, *We Have Never Been Modern*, 27.

[11] De Vries, *Bruno Latour*, 116.

tegas antara modernitas, pramodern, dan pascamodern.[12] Di dalam kenyataan kita sendiri sebetulnya selalu berada di dalam singgungan antar momen di dalam sejarah yang pada gilirannya menghadirkan inovasi yang membentuk terus-menerus eksistensi dari setiap entitas yang terlibat di dalamnya, tidak peduli itu entitas manusia ataupun nonmanusia.[13] Itu terlihat misalnya, pada "sesuatu" yang sebelum penelitian Pasteur dan para penerusnya merupakan hal yang tidak dikenali yang lalu secara ontologis eksistensinya berubah menjadi sesuatu yang dikenali sebagai "sejenis mikroorganisme" atau "bagian dari keluarga mikroba". Maka, setiap entitas punya sejarahnya sendiri.

Namun, Konstitusi Modern cenderung mengartikan sejarah yang terjadi pada setiap entitas itu sebagai sebentuk prestasi dari para subjek ilmiah yang diklaim telah semakin berhasil mendekati esensi suatu fenomena atau mengungkap ciri tetap suatu objek lembam. Latour mengkritik pandangan esensialisme ini.[14] Baginya, tidaklah ada yang namanya esensi terberi semacam itu. Ia mempertegas pandangan ontologisnya, dan berkata bahwa segala sesuatu terjadi di dalam 'arus' sejarah dan bergerak secara transformatif dan dinamis seiring eksistensinya bersama eksistensi dari fenomena-fenomena yang lainnya. de Vries bahkan mengatakan pemikiran Latour ini bisa dibaca sekurangnya sebagai bentuk perluasan prinsip "eksistensi mendahului esensi" Sartre yang berlaku pula bagi aktor-aktor lainnya, seperti entitas-entitas nonmanusia.[15] Di sini, Latour bicara tentang "*quasi*-objek", yakni objek yang bereksistensi bersama yang lain, bukan hadir terberi dengan esensi tertentu yang menunggu untuk kita sapa.[16]

[12]De Vries, 130–133.

[13]Latour, *We Have Never Been Modern*, 76.

[14]De Vries, *Bruno Latour*, 159–162.

[15]De Vries, 133.

[16]Latour, *We Have Never Been Modern*, 51–59.

Keberadaan mereka bergantung kepada apa yang terjadi pada mereka lewat beragam aktivitas "penerjemahan" (*translation*) atas beragam intensi, maksud, tujuan, penyesuaian, serta kontribusi dari mereka masing-masing yang berlangsung antara mereka dengan aktor-aktor lainnya di sekitar mereka.[17] Namun, Konstitusi Modern memenggal kepenuhan itu dengan kecenderungannya untuk mengingkari fakta terjadinya secara terus-menerus gerak penerjemahan antar entitas ini di dalam realitas, dengan hanya mengakui bahwa yang ada di dalam kenyataan hanyalah aktivitas "pemurnian" (*purification*), yang memosisikan segala sesuatu sebagai yang berbeda satu dengan yang lain, sehingga saling terpisah dalam zona kekhasannya masing-masing.[18]

Dengan pandangan antiesensialisnya, Latour mencoba menghadirkan sebuah alternatif bagi Konstitusi Modern yang condong mereduksikan realitas hanya ke dalam pembedaan-pembedaan dan sekat-sekat terpisah itu. Ia sering mengidentifikasi tawarannya itu dengan sebutan "Konstitusi Nonmodern".[19] Namun, ia menggarisbawahi bahwa ia tidaklah hendak menjungkirbalikkan konstitusi yang sudah ada dan coba menawarkan utopia yang sama sekali baru. Tujuannya adalah untuk mengangkat kembali pengakuan secara sadar dan langsung akan bagian yang lain yang sejatinya berlangsung di dalam kenyataan.[20] Dengan demikian, bagi Latour, apa yang sebetulnya terus berlangsung bukanlah sekadar aktivitas "pemurnian" yang memahami, mengalami serta menjadikan segala entitas atau fenomena secara terpisah dan distingtif sebagai "ada-sebagai-ada" (*beings-as-being*), melainkan juga terus menggelar gerak penerjemahan yang menghasilkan dari pemurnian itu hibrida-hibrida (*hybrids*) atau "percampuran" yakni

[17] Latour, *Science in Action*, 108.

[18] Latour, *We Have Never Been Modern*, 110–111.

[19] Latour, 139.

[20] Latour, 10–12.

"ada-sebagai-yang-lain" (*beings-as-the-other*), yang secara ontologis tidaklah saling terpisah.[21] Gerak penerjemahan itu, begitu juga kehadiran hibrida-hibrida atau *quasi*-objek itu, sebetulnya terus berlangsung di tengah realitas kehidupan kita. Demikian pula upaya "pemurnian" dengan pembedaan-pembedaannya yang dilakukan demi tujuan-tujuan tertentu juga selalu hadir bersamaan dengan penerjemahan itu. Latour mendapati bahwa tidak hanya pada ranah sains, itu berlangsung dalam keseluruhan kenyataan kehidupan. Akan tetapi, konstitusi Modernlah yang secara sepihak telah memiskinkan keseluruhan realitas yang padu dan kaya itu dengan hanya mengakui gerak pemurnian sembari terus menjalankan gerak penerjemahan sekalipun "di bawah meja".[22] Dengan pandangan ontologisnya yang menyeluruh dan relasional itu, Latour menegaskan kembali arti serta nilai dari entitas-entitas nonmanusia. Pengakuan itu dilakukan tidak lagi secara acuh tak acuh dan sembunyi-sembunyi di bawah meja melainkan secara langsung dan eksplisit. Itulah tujuan dari Konstitusi Nonmodern Latour.

Parlemen Segala Sesuatu: Ontologi Kolektif Latour

Melalui Konstitusi Nonmodernnya, Latour hendak bicara tentang ontologi yang-kolektif. Tujuan ini menggemakan pandangan metodologis yang sebelumnya ia rumuskan bersama Michel Callon dan John Law, yaitu "Teori Jaringan–Aktor".[23] Menurut Latour, dalam penyelidikan atas setiap fenomena atau entitas di dalam realitas, sebaiknya dilihat dari sudut peran masing-masing dari hal itu sebagai "aktan", yakni "aktor-aktor", yaitu beragam *quasi*-objek, baik itu entitas manusia maupun nonmanusia dengan keberadaan ser-

[21] Latour, 29. Lihat juga de Vries, *Bruno Latour*, 158–163.
[22] Latour, *We Have Never Been Modern*, 142.
[23] Restivo, "Bruno Latour", 521.

ta kontribusi yang tidak dapat diabaikan serta direduksikan bagi keseluruhan jaringan (*network*).[24] Sebagai "aktan" setiap entitas itu diakui masing-masing agensinya sebagai aktor-jaringan yang terus-menerus memaknai dirinya. Inilah prinsip ireduksional dari metodologi inklusif yang ditawakan Latour di dalam "*Reassembling the Social*" (2005).[25] Eksistensi Louis Pasteur sebagai manusia serta secara khusus sebagai ilmuwan, misalnya, dibentuk, didefinisikan serta terjadi dalam tindakannya bersama dan kepada manusia lain, misalnya Robert Koch rekannya sesama ilmuwan, serta dengan beragam inskripsi, artefak, instrumen, perlengkapan, singkatnya hal-hal nonmanusia lainnya. Pasteur menjadikan suatu objek dikenali sebagai sejenis mikroba tertentu, demikian pula objek itu menjadikan Pasteur sebagai ilmuwan terkemuka yang sekarang kita kenali.[26]

Tentang semua penjelasannya itu, Latour tetap mengklaimnya sebagai sebentuk empirisisme, yakni argumentasi-argumentasi yang diasalkan serta didasarkan kepada pengalaman. Akan tetapi, pengalaman yang dimaksud Latour di sini berbeda dari empirisisme tradisional seperti yang dipahami misalnya oleh Hobbes, Locke, dan Hume. Seperti yang dijelaskan de Vries, Latour melihat bahwa hal-hal yang kita temui dalam pengalaman tidak dipahami secara eksternal dan terpisah melainkan relasional, bukan sebagai objek melainkan *quasi*-objek.[27] Singkatnya, kita tidak mengalami hal-hal sebagai objek-objek atomik, tetapi sebagai "arus" beserta semua relasi-relasinya sekaligus. Pemahaman ini diperolehnya dari pembacaannya atas penjelasan dari pragmatisme William James yang diklaim sebagai sebentuk empirisisme radikal.[28] Kita

[24] Latour, *Reassembling the Social*, 107–109.
[25] Latour, 52–58.
[26] Latour, *Pandora's Hope*, 4–23.
[27] De Vries, *Bruno Latour*, 134–135.
[28] De Vries, 166–170.

tidak memahami sains hanya sebagai sains melainkan juga sains sebagai sains yang berhubungan dengan politik, ekonomi, budaya dan lainnya. Bertolak dari situ, Latour lalu menghadirkan modus pemahaman baru yang tidak menolak modernisme dalam arti sepenuhnya, melainkan berupaya mengeksplisitkan beberapa bagian faktual yang sebetulnya sudah ada di dalam kenyataan bahkan pada modernitas sendiri, yang sayangnya sebelumnya secara serampangan dikesampingkan kendatipun tetap dijalankan. Latour hendak mengangkat kembali secara langsung eksistensi yang relasional, relasi penerjemahan, hibrida-hibrida dari banyak *quasi*-objek.

Dari semua penjelasan itu, hendak diakui bahwa pada kenyataannya setiap entitas beroleh posisi yang simetris yakni sebagai aktan yang masing-masingnya membentuk sekaligus dibentuk oleh sesama mereka serta keseluruhan jaringan di mana mereka berpijak. Jaringan yang dimaksud ini bersifat kolektif dan juga selektif. Itu pula yang menjadikannya dinamis dan terus bergerak eksistensinya. Di dalam proses yang dinamis itu, setiap *quasi*-objek mengajukan sebuah "proposisi" mereka kepada *quasi*-objek lain untuk diterjemahkan ke dalam kesesuaiannya dengan keseluruhan suatu jaringan, yang pada gilirannya juga akan menjadikan mereka *quasi*-objek yang sama sekali baru.[29] Hubungan relasional ini memahami pula peran ganda setiap *quasi*-objek sebagai *quasi*-subjek.[30] Di sini mau dilampaui pembedaan subjek-objek yang lekat di dalam epistemologi tradisional. Maka, suatu entitas atau fenomena tidaklah hanya hadir sebagai dirinya sendiri sebagai "objek" khas dengan suatu disposisi stabil sementara sebagai "ada-sebagai-ada" tetapi juga hadir sebagai "ada-sebagai-yang-lain". Sebab, hubungan relasional itulah yang mendefinisikan serta mempertahankan keberadaan dari setiap *quasi*-objek itu serta jaringannya sebagai suatu ke-

[29]De Vries, 134–142.

[30]Latour, *We Have Never Been Modern*, 51.

satuan yang-kolektif. Singkatnya, dengan Konstitusi Nonmodern serta "ontologi kolektif" yang ia tawarkan, Latour memperbarui pemahaman tentang ontologi dalam pengertian yang disebut de Vries sebagai pandangan relasionisme.[31]

Latour tidak bicara tentang X atau Y, melainkan X sebagai yang ada dalam relasi dengan Y dan sebaliknya. Artinya, suatu jaringan, atau yang kerap disebut Latour sebagai "yang-kolektif" (*the collective*), yang darinya dimungkinkan transformasi dinamis serta hubungan relasional antar-aktan atau *quasi*-objek. Sebagaimana setiap *quasi*-objek yang terus saling menerjemahkan dan mentransformasikan, keberadaan dari jaringan itu sendiri juga terus bertransformasi. Ia menghadapi berbagai pengajuan "proposisi" dari entitas-entitas yang belum menjadi bagiannya untuk dipertimbangkan menjadi bagian yang diinternalisasikan dalam cakupannya. "Proposisi" yang diajukan itu dilihat kemungkinan persesuaiannya dengan keseluruhan eksistensi sementara jaringan yang sudah ada, sehingga diputuskan apakah akan diintegrasikan atau dieksternalisasikan.[32] Jadi, Latour di sini menggeser pembedaan fragmentaris ala modern antara masyarakat dengan lingkungan alamiah yang mengitarinya, dengan pandangan ontologis tentang yang-kolektif dengan kepaduan internalnya yang relasional, yang terus dikelilingi oleh entitas-entitas eksternal yang mengajukan "proposisi"-nya. Entitas-entitas yang tertolak itu sendiri tidaklah secara niscaya dan tetap terus menjadi sesuatu yang tertolak dan dengan demikian terfiksasikan sebagai sesuatu yang berbeda, melainkan dapat terus kembali mengajukan proposisi-proposisinya untuk diterjemahkan dan dipertimbangkan ke dalam yang-kolektif. Cakupan dan 'struktur' internal dari yang-kolektif sendiri dengan demikian juga senantiasa berubah

[31] De Vries, *Bruno Latour*, 135.

[32] Latour, *Politics of Nature*, 102–127.

secara dinamis.[33] Di sini ingin ditegaskan secara eksplisit bahwa modernitas sejatinya memicu pula lahirnya banyak hibrida.

Lewat karya-karyanya yang belakangan, terutama "*We Have Never Been Modern*", Latour meradikalkan asumsi-asumsi dan pandangan yang sebetulnya secara implisit telah dikemukakannya di dalam karya-karya kajian sains dan teknologi serta antropologi sains yang sebelumnya ia gelar. Latour ingin mengeksplisitkan pemahaman yang lebih baru dan jujur terkait isu-isu politik, yang tidaklah lagi dipahami sebagai sekadar ranah manusia, yakni yang merepresentasikan nilai-nilai, tujuan, ambisi dan paham "*anthropocene*" atau paradigm antroposentris yang reduktif, melainkan sebagai kenyataan "relasional" yang juga mengakui adanya relasi kuasa antara entitas-entitas manusia dan nonmanusia.[34] Latour menagaskan posisinya dengan menggambarkan pemahaman politik yang ia maksudkan untuk dieksplisitkan. Ia menyebutnya dengan politik yang hadir dengan "Parlemen segala Sesuatu" (*the Parliament of Things*), di mana tidak hanya manusia melainkan entitas nonmanusia juga diakui eksistensi dan peran pentingnya dalam arus relasionalnya.

Kita sendiri hidup di tengah hibrida-hibrida, semisal android, robot, kecerdasan buatan, hewan hasil rekayasa genetika, tumbuhan-tumbuhan produk bioteknologi, tubuh tambahan (*augmented body*), virus yang mewabah dan lain sebagainya, yang tidak seharusnya dipahami sebagai hal asing, tetapi harus diakui dan diterima keberadaannya untuk saling disesuaikan satu sama lain. Ini adalah sebuah pemahaman politis yang juga bersinggungan dengan ranah lain seperti ranah ilmiah, ekonomis dan sebagainya dalam arus yang terhubung dan bergerak secara dinamis dan kontinu. Ini mewujud sebagai bagian dari Konstitusi Nonmodern, di mana baik entitas manusia maupun nonmanusia

[33]Latour, 208–209.

[34]Latour, 6.

terepresentasikan secara baik dan pengalaman dialami pula sebagai sejarah ketimbang segregasi waktu yang memisahkan secara sempit pramodern, modern, dan pascamodern.

Penutup

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa politik yang dimaksud Latour hendak berurusan dengan pertanyaan bagaimana membangun sebuah dunia bersama yang plural, di mana hal-hal saling berinteraksi dengan hal-hal yang lain, baik itu manusia maupun nonmanusia. Politik yang mekanismenya bekerja dengan menghadirkan semacam "Parlemen segala Sesuatu" di mana setiap entitas, termasuk sains, sebagai aktan berperan, dan bersama terus membentuk yang-kolektif itu secara dinamis, kontinu dalam kestabilan sementara sekaligus keterbukaan. Dengan itu, perluasan terus-menerus menjadi dimungkinkan. Bagaimanapun, jelasnya, semua itu dimengerti sebagai bagian dari perwujudan gambaran-diri atau Konstitusi Nonmodern sebagai alternatif yang lebih 'jujur' dalam menghadapi realitas, dengan menekankan ontologi kolektif yang lebih inklusif dan transformatif, sehingga pandangan yang non-reduktif bisa dihasikan yang pada gilirannya diharapkan dapat membawa kepada rasa 'bersama' sebagai bagian dari keseluruhan "yang-kolektif", yang perannya sebagai aktan saling membentuk dan secara mutual menentukan.

Daftar Pustaka

De Vries, Gerard. *Bruno Latour*. Key Contemporary Thinkers. Cambridge: Polity Press, 2016.

Latour, Bruno. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

———. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Diterjemahkan oleh Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

———. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network Theory*. Clarendon Lectures in Management Studies. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press, 1987.

———. *The Pasteurization of France*. Diterjemahkan oleh Alan Sheridan dan John Law. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

———. *We Have Never Been Modern*. Diterjemahkan oleh Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Restivo, Sal. "Bruno Latour". Dalam *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists*, disunting oleh Jeffrey Stepnisky, 520–540. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2005.

Haekal Pradifa Furqon adalah seorang peminat dan peneliti filsafat. Sebelumnya menempuh pendidikan pada program Magister Ilmu Filsafat di Universitas Indonesia. Juga menjalani beberapa pelatihan dan pendidikan nonformal di lingkungan STF Driyarkara, Universitas Paramadina, dan STFI Sadra. Aktif dalam berbagai komunitas serta kelompok studi filsafat dan pemikiran Islam.

4
Perspektif Latourian: Modernitas, Hibridasi Sosio-teknologi, Diseminasi Masyarakat Kontemporer, dan Teori Jaringan Aktor

Jan Mealino Ekklesia
Universitas Airlangga

Pendahuluan: Latour sang Ilmuwan Pendobrak

Facts are Fabricated! Begitulah pandangan radikal Bruno Latour (1947–2022) ketika merumuskan landasan tematiknya mengenai sains dan teknologi.[1] Fakta adalah rangkaian dari berbagai realitas kompleks yang dianggap oleh Latour sebagai hasil fabrikasi pengetahuan, baik yang dibentuk oleh manusia maupun nonmanusia. Sebagai seorang filsuf sekaligus ilmuwan multidisplin, Bruno Latour membawa filsafat, ilmu pengetahuan beserta metodologinya ke arah yang baru, yaitu integrasi dan konektivitas. Berbagai pemikiran revolusioner tersebut dapat kita temui, misalnya, di dalam buku pertamanya bersama Steve Woolgar, seorang ilmuwan biologi asal Inggris, berjudul *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* (1979). Sebuah buku yang menantang dan

[1] Blok dan T. E. Jensen, *Bruno Latour*, 1–10.

mengubah cara pandang studi-studi sains, terutama pada praktik penelitian laboratorium. Klaim sentralnya menyatakan penemuan ilmiah terikat oleh keharusan pada kondisi material laboratorium ilmiah, termasuk peralatan, mesin, dan benda material lain.[2] Fakta yang terkandung dalam hasil laboratorium tidak lain adalah representasi dari fabrikasi pengetahuan beserta semiotika materialnya. Karya tersebut menunjukkan pengaruh kuat dari sekolah sosiologi sains Edinburgh, dengan kecenderungan anti-realisnya yang terkenal.[3] Sudah sedari buku pertamanya terbit, Latour berhasil lolos dari bentuk konstruktivisme sosial yang ketat, karena benda mati yang nyata tersebut memang bertanggung jawab untuk membangun fakta, tidak kurang dari tanggung jawab seorang manusia yang haus akan kekuasaan.[4]

Karya-karya dan tulisan Latour dikemudian menjadi daya pikat pembahasan masyarakat kontemporer yang selalu dipenuhi dengan kesulitan dalam menerjemahkan cara kerja relasi sosio-teknologi, sejarah modernitas, tantangan politik globalisasi, dan signifikansi moral dari krisis ekologis.[5] Boleh jadi Latour adalah ilmuwan dan penafsir sains teknologi paling cerdik dalam memahami dunia hibrid yang kacau dan selalu berubah.[6] Meskipun demikian, pergerakan Latour yang menjauh dari realitas konstruktivis tersebut membuat Latour menempati jalan tengah yang disalahpahami dari semua sisi.[7] Posisi Latour yang selalu mengambil jalan tengah bukan bermaksud mencampurbaurkan kompromi eklektik di antara relativis dan konstruktivis, tetapi berupaya menandakan posisi dan landasan kedalaman filosofis

[2]Lemert, *Social Theory*, 518.

[3]Harman, *Prince of Networks*, 11.

[4]Harman, 11.

[5]Blok dan T. E. Jensen, *Bruno Latour*, iv.

[6]Blok dan T. E. Jensen, vi.

[7]Harman, *Prince of Networks*, 12.

yang lebih besar di antara keduanya.[8] Posisi tersebut dapat kita jumpai pada karya-karya Latour seperti *Science in Action* (1987), *We Have Never Been Modern* (1991), *Aramis or The Love of Technology* (1996), *Pandora's Hope* (1999), *The Pasteurization of France* (2001), *Politics of Nature* (2004), *Reassembling the Social* (2005), dan *Down to Earth* (2018).

Cukup sulit mengkategorisasi Bruno Latour ke dalam disiplin akademis atau kecenderungan teoretisnya ke dalam kategorisasi tertentu. Kategorisasi Latour akan menjadi problematis manakala posisi teoretisnya ditentukan menggunakan beberapa konsep bermuatan filosofis. Terlepas dari perdebatan yang terjadi, Latour bukanlah seorang konstruktivis sosial (seperti Berger dan Luckmann), postmodernis (seperti Baudrillard atau Lyotard), atau relativis (seperti Harman atau Nozick). Latour dapat secara wajar dikategorisasi secara berbeda, seperti: konstruktivis; nonmodernis; dan relasionalis.[9] Latour banyak mengembangkan pemikiran dan posisinya dalam dialog berkelanjutan dengan sejumlah tokoh intelektual, mulai dari Rudolf Bultmann (1884–1976), teolog Lutheran asal Jerman, pemikiran Gabriel Tarde (1843–1904), sosiolog Prancis, sampai Alfred Whitehead (1861–1947), filsuf dan matematikawan asal Inggris. Penilikan terhadap sumber-sumber yang memengaruhi Latour sudah cukup untuk menunjukkan bahwa Latour memiliki proyek intelektual yang sangat orisinil dan kuat. Kita perlu merangkul sifat pemikirannya yang secara intinsik interdisipliner, bersama dengan keragaman filosofis, empiris, dan keterlibatan publiknya.

Pernyataan Latour tentang perubahan masyarakat kontemporer selalu menyangkut dunia material, berupa benda-benda teknologi hingga akses terhadap diseminasi politik yang menyertainya. Sebagian besar karya Latour dapat dianggap sebagai upaya untuk

[8] Harman, 12.

[9] Blok dan T. E. Jensen, *Bruno Latour*, vi–vii.

merevisi teori sosial dengan menguraikan asumsi klasik bahwa bidang kehidupan sosial entah bagaimana berbeda dari alam. Latour mengejar gagasan bahwa hal-hal sosial beroperasi pada tingkat realitas yang sepadan dengan hal-hal alami. Gagasan ini menawarkan keaslian, bahwa realitas adalah kemurnian dari jaringan benda-benda material tanpa perbedaan kecuali dari cara-cara sosal, alam, dan materi yang mengatur diri mereka sendiri ke dalam apa yang disebut Latour sebagai *network of actans* (jaringan aktan).[10]

Modernitas dan Kegamangan Masyarakat Kontemporer

Kita harus mengakui bahwa modernisasi, perkembangan teknologi yang masif, dan digitalisasi yang intensif membuahkan ketidakpastian di dalam masyarakat, di mana banyak institusi sosial saat ini tidak mampu membendung stabilitas dan keamanan sosial.[11] Ketidakpastian yang ditimbulkan lambat laun akan menyerang sistem norma, budaya, aturan, dan kebijakan. Jika kita menilik konsep dari aliran fungsionalisme, yaitu Emile Durkheim (1858–1917) dan Robert K. Merton (1910–2002) mengenai masyarakat *anomie*, didapati bahwa kegamangan (atau keadaan *anomie*) diakibatkan oleh kesadaran kolektif masyarakat yang amburadul. Nilai, tata aturan, dan norma-norma tidak lagi relevan, sehingga terjadi penolakan di masyarakat. Individu-individu dalam masyarakat mengalami disorientasi, karena keadaan yang kacau-balau dan tidak menentu.[12]

---

[10] Aktan adalah istilah hasil derivasi dari proses semiotik dan didesain untuk menunjukkan suatu entitas khusus—manusia atau nonmanusia—mengoperasikan narasi dari suatu bangunan jaringan (*network-building*). Aktan adalah pengendali dari aktor-aktor dalam dunia jaringan. Latour mengambil contoh mikrobiolog Louis Pasteur (1822–1895) sebagai suatu aktan yang menghasilkan *pasteurism*. Meskipun kurang begitu jelas, membuat segala sesuatu sebagai analisis, yakni bagaimana seseorang atau sesuatu hadir di tempat yang memiliki posisi yang kuat (*powerful position*). Lih. Michael, *Actor-Network Theory*, 65; Lemert, *Social Theory*, 518.

[11] Postman, *Teknopoli*, 99–126.

[12] Durkheim, *Suicide*, 201–219.

Merton memperkuat argumen Durkheim bahwa didapati dua penyebab ketidakpastian masyarakat, yaitu kesenjangan (*gap*) antara *institutionalized means* (cara-cara yang di harapkan) dan *culture goals* (tujuan kultural). Kesenjangan di antara keduanya menghasilkan empat tingkatan tipologis perilaku menyimpang, yaitu konformitas (kesesuaian antara tujuan dengan cara yang digunakan), inovasi (tujuannya sesuai budaya namun dengan cara-cara yang tidak diharapkan), ritualisme (tujuan tidak sesuai budaya namun dengan cara-cara yang diharapkan), retreatisme (baik tujuan maupun caranya bertentangan), dan perilaku *rebel* (pemberontak, yaitu ketika ada upaya memperkenalkan tertib sosial baru).[13] Keduanya mendambakan ketertiban sosial (*social order*) dalam kehidupan bermasyarakat. Karena itu, Durkheim mendambakan adanya kohesivitas sosial yang tercermin dalam *general agreement* hasil dari kesadaran kolektif, sedangkan Merton menggunakan pendekatan sistem sosial untuk menguji kecenderungan tekanan pada masyarakat untuk terlibat dalam perilaku nonkonformis ketimbang perilaku konformis.

Perkembangan pemikiran tentang masyarakat kontemporer menjadi diskursus oleh banyak ilmuwan sosial terkini. Sekurang-kurangnya, tiga ilmuwan sosial yang sangat kental membicarakan tentang modernitas memengaruhi kehidupan bermasyarakat, yaitu Anthony Giddens (1938–sekarang), George Ritzer (1940–sekarang), dan Ulrich Beck (1944–2015). Pemikiran mereka saling bersangkut paut. Giddens di dalam bukunya berjudul *The Runaway World* (2000) menyatakan secara gamblang bahwa globalisasi seperti *Runaway World* (dunia yang tak terkendali) yang berimplikasi pada *juggernaut* modernitas.[14] *Juggernaut* atau panser raksasa adalah analogi dari sebuah mesin yang tidak dapat diatur maupun dikendalikan. Kekuatan mesin tersebut sangatlah

[13]Merton, "Social Structure and Anomie", 672–682.

[14]Giddens, *Runaway World*, 20–23.

besar sehingga hanya kondisi tertentu dengan tingkatan tertentu yang dapat mengendalikannya. Sebagai contoh, *smartphone* dan internet yang kita gunakan sehari-hari dapat menjadi sebuah *juggernaut* bagi kehidupan keseharian kita. Terkadang, kita tidak sadar keunggulan algoritma dan tampilan UI/UX yang *user friendly* mengecoh tindakan sosial semu dalam berbelanja ataupun berkomunikasi. Selama pranata modernisasi[15] masih terpelihara dan lestari, selama itu pula kekuatan modernitas memengaruhi kehidupan masyarakat.

George Ritzer kemudian merinci permasalahan globalisasi sebagai *biang kerok* kegamangan masyarakat kontemporer.[16] Ritzer menamai era modern ini sebagai globalisasi kosong (*globalization of nothing*). Hal ini justru menarik, karena dampak globalisasi akan mempermudah produsen untuk menyalurkan atau mengekspor bentuk-bentuk produk kosong, sehingga lebih mudah diterima oleh semua lapisan masyarakat. Ketiadaan nilai dan esensi inilah yang semakin mempermudah produk globalisasi untuk digunakan secara bebas di tengah masyarakat. Sederhananya, semakin kosong esensi produk, maka semakin kecil kecenderungan konflik nilai di tengah masyarakat, termasuk bagi masyarakat lokal. Ritzer mengutarakan lebih jauh keadaan kosong ini dalam empat hal, yaitu: *non-place* seperti *mega mall* dan *theme park*; *non-things* seperti kartu kredit; *non-people* yaitu penyamarataan perilaku kostumen; dan *non-services* seperti pada ATM dan layanan *online order*.[17]

Proses modernitas dan globalisasi tidak hanya berdampak pada proses bermasyarakat saja, melainkan memengaruhi praktik pengelolaan dan kerentanan lingkungan alam. Ulrich Beck

[15]Pranata modernisasi atau dimensi institusional modernitas menurut Giddens antara lain: kapitalisme, industrialisme, kemampuan pengawasan dan kontrol sosial, serta kekuatan militer. Lihat Giddens, *The Consequences of Modernity*, 51–63.

[16]Ritzer, *Teori Sosiologi, Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, 595–597.

[17]Ritzer, 596.

menjelaskan keserampangan modernitas menghasilkan berbagai risiko yang dialami oleh masyarakat kontemporer.[18] Modernitas secara sistematis menghasilkan sisi gelap (*dark side*) di antaranya berupa konflik sosial, distribusi kerentanan, kesenjangan, dan kondisi industrial yang menghasilkan efek berbahaya. Proses modernisasi menghasilkan semakin banyak kekuatan destruktif yang dilepaskan, kekuatan yang sebelumnya membuat imajinasi manusia terkagum-kagum. Risiko (*risks*) mengandung refleksi politis, sehingga risiko, menurut Beck, dapat didefinisikan sebagai cara sistematis untuk menghadapi bahaya dan ketidakamanan yang disebabkan dan diperkenalkan oleh modernisasi itu sendiri.[19] Lebih jauh menurut Beck, Ekonomi (hegemoni pasar dunia dan ideologi neo-liberal) dan globalitas, yaitu pandangan kenisbian antar wilayah, menjadi pusat perubahan modernisasi dalam masyarakat saat ini. Lantas, bagaimana Latour membahas mengenai modernitas dan kegamangan masyarakat kontemporer saat ini? Menurut Latour, kegamangan tersebut dihasilkan dari ketimpangan konektivitas antara aktor-aktor yang saling berkelindan membentuk sebuah jaringan-jaringan. Relasi sosio-teknologi yang mendominasi pemikiran Latour seakan-akan membongkar kenyataan bahwa kegamangan tidak disebabkan oleh anasir anggapan modernitas yang terlampau negatif, melainkan karena kemampuan menerjemahkan dan kekuatan jaringan yang dimiliki para aktor (atau aktan).

Masyarakat, menurut Latour, tidak pernah berada dalam kondisi modern seperti yang diungkapkan oleh ketiga ilmuwan sosial di atas.[20] Konteks ini bukan merujuk kepada budaya tertentu dalam masyarakat, melainkan merupakan landasan fundamental epistemologis dari realitas modern. Modernitas datang dalam ber-

[18] Beck, *Risk Society*, 19–20.

[19] Beck, 21.

[20] Latour, *We Have Never Been Modern*, 10–12.

bagai versi selama ada pemikir atau usaha untuk merumuskannya. Kata *modern* merupakan kata sifat (adjektiva) yang menunjukkan sebuah rezim baru, sebuah percepatan, suatu perpecahan yang menyangkut revolusi dalam waktu.[21] Ketika mendengar istilah modern, modernisasi, atau modernitas, kita mendefinisikan—atau kebanyakan sosiolog, sejarawan, antropolog, dan budayawan—antonim dari suatu masa yang kolot dan masa lalu yang ajek. Terlebih lagi, *modern* menjadi kata yang selalu dilempar di tengah pertarungan atau perselisihan era, di mana ada pihak yang menang dan kalah, sesuatu yang kuno dan yang modern.[22] Apa yang membuat masyarakat kita modern? Dan apa yang menjadikan kita manusia modern? Modern adalah di mana rezim pemerintahan menciptakan demokrasi yang mapan, bukan kebrutalan acak. Modern juga mengandalkan prinsip-prinsip ilmiah, bukan iman dan takhayul, dan bahwa kita hidup dalam masyarakat industri, dan kita mengakui kebebasan hak-hak individu. Selain itu, kebanyakan orang mengasosiasikan modernitas dengan semacam harapan dan keyakinan akan kemajuan: kita dapat mengatasi kebrutalan dan kesewenang-wenangan. Kita dapat meningkatkan pemahaman kita tentang sifat objektif. Kita dapat menciptakan ketertiban untuk kebaikan bersama.[23]

Menurut Latour, *modern* dengan demikian berwajah ganda asimetris (*doubly asymmetrical*). Maksudnya ialah: modern selalu merujuk pada suatu jeda masa dalam perjalanan waktu yang teratur, dan modern selalu menunjukkan pertempuran di mana ada yang menang dan yang kalah. Sebuah pertengkaran yang tak terhitung jumlahnya antara orang dahulu dan orang modern. Orang pertama yang keluar sebagai pemenang adalah mereka yang kekinian atau mereka yang berhasrat untuk hidup pada era postmodern. Latour

[21] Latour, *We Have Never Been Modern*, 10.

[22] Latour, 10.

[23] Blok dan T. E. Jensen, *Bruno Latour*, 52.

menganggap bahwa skeptisisme yang dibalut dengan terminologi *postmodern* tersebut aneh dan meragukan apakah postmodern mampu mengambil alih era dari modern atau tidak.

Hipotesis dari modernitas tidak lain hanya sekadar kesenjangan ontologis antara alam dengan kebudayaan, antara sains dan politik, antara teknologi dan masyarakat.[24] Alam dan masyarakat tidak pernah menjadi *domain* yang terpisah. Mereka selalu terjalin dalam jaringan hibrida antara elemen-elemen manusia dan nonmanusia. Kita harus berpikir ulang tentang definisi modernitas, menafsir gejala postmodernitas, dan memahami alasan kita tidak pernah berada dalam kondisi modern (apalagi postmodern). Hipotesis Latour mengungkapkan bahwa kata *modern* menunjukkan dua tipe dari seluruh perbedaan praktik-praktik yang efektif jika dibedakan namun cukup membingungkan.[25] *Pertama*, serangkaian praktik melalui translasi (*translation*), menciptakan campuran antara jenis entitas baru, hibrida alam dan budaya. *Kedua*, serangkaian praktik pemurnian (*purification*), yang menciptakan dua zona ontologis yang sepenuhnya berbeda: zona manusia di satu sisi; nonmanusia di sisi lain. Pemurnian terdiri dari upaya praktis dan diskursif yang berkelanjutan. Tanpa translasi, praktik pemurnian akan sia-sia. Di sisi lain, tanpa pemurnian, proses translasi akan melambat, terbatas, bahkan dikesampingkan.

Rangkaian pertama adalah sebuah jaringan, sedangkan rangkaian kedua adalah sikap kritis modern. Jika kita mengambil contoh Giddens, Ritzer, ataupun Beck, rangkaian translasinya adalah sistem kapitalisme, keadaan alam, strategi ilmiah, dan industrialisasi. Sedangkan purifikasi akan membangun sekat antara alam yang selalu ada, masyarakat dengan kepentingan dan pertaruhan yang dapat diprediksi dan stabil, serta wacana yang tidak bergan-

[24] *Ibid*, vii.

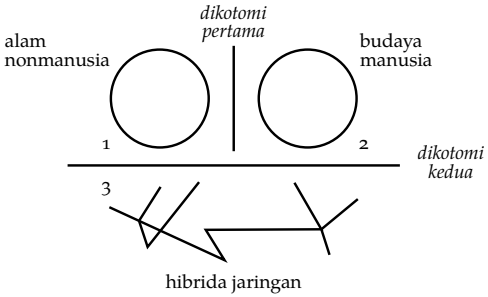
[25] Latour, *We Have Never Been Modern*, 10.

tung pada referensi dan masyarakat. Bagan (4.1) menjelaskan tentang komposisi kedua rangkaian tersebut.

Selama kita mempertimbangkan dua praktik penerjemahan dan pemurnian ini secara terpisah, kita dianggap benar-benar modern—yaitu, kita dengan rela menyetujui proyek kritis, meskipun proyek itu dikembangkan hanya melalui perkembangan hibrida di aras bawah.[26] Modern adalah sesuatu yang menggambarkan diri kita. Manuver epistemologis mencirikan modernitas yang terus-menerus berulang sampai hari ini. Tetapi ketika kita mengarahkan perhatian secara bersamaan pada pekerjaan pemurnian dan pekerjaan hibridasi, kita segera berhenti menjadi modern sepenuhnya, dan masa depan kita mulai berubah. Pada saat yang sama kita berhenti menjadi modern, karena kita menjadi sadar secara retrospektif bahwa kedua rangkaian praktik itu selalu bekerja dalam periode sejarah yang sedang berakhir. Masa lalu kita mulai berubah. Akhirnya, jika kita tidak pernah menjadi modern—setidaknya dalam narasi kritisisme—hubungan berbelit-belit yang telah kita pertahankan dengan alam-budaya lain juga akan berubah.

Dengan skema ini Latour menyatakan ketidaksetujuannya terhadap eksistensi modernitas. Latour menggunakan filsafat hasil antropologi sains dan histori sains tentang modernitas dalam masyarakat kontemporer sebagai akibat pemisahan antara alam dan masyarakat. Misalnya, Giddens memisahkan antara kapitalisme dan *civil society* sehingga menimbulkan modernitas berupa *juggernaut*. Ritzer memisahkan antara globalisasi dan kebudayaan masyarakat sehingga menimbulkan kekosongan globalisme. Beck mengontraskan skema ekologi dan penggunaan teknologi pada masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa kaum modern adalah tipe orang yang mempertahankan keyakinan akan keberadaan kategori-kategori murni, seperti sains, ekonomi, politik, budaya,

[26]Latour, *We Have Never Been Modern*, 12.



Bagan 4.1: Purifikasi dan translasi

lokal, global, dan lain-lain. Hal demikian memang menafikan kepaduan atau kemungkinan jalan tengah di antara keduanya, seperti fakta bahwa kita mengelilingi diri dengan hibrida yang semakin luas dan sulit diatur, yang mengocok semua budaya dan seluruh alam setiap hari. Modernitas dan kegamangan masyarakat kontemporer merupakan *black box*, suatu keadaan tak dapat diubah (ireversibilitas dan *taken for granted*), yang hanya dapat dungkap dan dibongkar lewat proses translasi.

Hibridasi Dua Dunia yang Saling Berhimpun

Latour membawa pemikiran teori sosial *baru* yang elastis. Walaupun bukan suatu keharusan akademis, keelastisitas teori sosial ditunjukkan dari seberapa jauh teori sosial baru mengganggu apa yang dahulu dianggap sebagai ide fundamental.[27] Sebuah teori sosial saat ini semakin membuka kejelasan cakrawala global, dan Latour menawarkan hal tersebut. Latour menganjurkan penghapusan perbedaan klasik antara dunia sosial (*social world*) dan alam

[27] Lemert, *Social Theory*, 15.

(*natural*). Maka, dua dunia, dunia manusia dan material, saling berhimpun dengan erat membentuk relasi interdependensi, yang kalau boleh dibilang, tak kasat mata. Himpunan-himpunan hasil interdependensi tersebut membentuk *quasi*-objek, yaitu identitas objek yang tidak sepenuhnya alam dan tidak sepenuhnya sosial. Tangkapan realitas dua dunia ini diawali dengan cara pandang konstruktivisme (*constructivism*) yang mengedepankan fabrikasi realitas dari jaringan benda-benda materi maupun aktor-aktor sosial.[28]

Latour kemudian mengulas hibridasi dan diseminasi di antara keduanya lewat kerangka teoretis yang dinamakan sebagai *Actor–Network Theory* (ANT), bersama Michel Callon, sosiolog dan ilmuwan STS asal Prancis, dan John Law, seorang sosiolog asal Inggris, pada awal 80-an.[29] Teori tersebut kemudian diejawantahkan Latour ke dalam buku *Reassembling of Social* pada tahun 2005, perkuliahan umum, dan berbagai jurnal ilmiah terkemuka. Di dalam kuliah umum bertajuk *Spheres and Networks: The Spaces of Material Life* yang diedarkan secara luas di Harvard pada tahun 2009, Latour memajukan sebuah teori yang mengubah tempat alam (*place of nature*) ke dalam kehidupan manusia.[30] Latour berpendapat bahwa pemikiran modern yang berkembang saat ini didasarkan pada perbedaan antara sosial dan alam. Hal-hal sosial dianggap lebih unggul dari alam. Latour menggunakan studinya sendiri tentang laboratorium ilmiah, sejarah alam, dan teori sosial untuk menegaskan bahwa lingkungan manusia atau sosial tidak lebih unggul dari alam. Semua hal di dunia ini—manusia, hewan, alam, dan materi—hanya merupakan suatu benda (*the things*). Semua elemen dunia, pada dasarnya, berada pada tingkat

[28] Latour, *Reassembling the Social*, 22–23.

[29] Blok dan T. E. Jensen, *Bruno Latour*, vi.

[30] Lemert, *Social Theory*, 518.

keberadaan yang sama.[31] Manusia tidak lebih unggul dari alam sebagaimana orang kaya terhadap orang miskin. Kita diatur ketika kita masuk ke dalam jaringan. Istilah yang Latour gunakan berbeda dari Castells. Bagi Latour, jaringan adalah kumpulan dari segala jenis entitas—air, manusia, hewan, angin—yang bersatu sebagai "aktan" (bukan aktor) untuk membentuk pembentukan komunal.

Himpunan yang terjadi antara kehidupan sosial dan alam ini adalah serangkaian proses translasi yang diperankan oleh aktor manusia maupun nonmanusia dalam *setting* empiris tertentu.[32] ANT adalah fenomena sosial yang sejujurnya tidak pernah benar-benar suatu fenomena sosial. Baik sosial, alam, dan material—sebagaimana cara Latour memandang modernitas—tidak dipandang sebagai domain-domain yang terpisah-pisah, tetapi saling berkaitan dalam konstelasi praktik yang spesifik. Premis ini memengaruhi ANT dalam menganalisis dunia material, apakah itu konsisten ketika melakukan *interview*, observasi, dokumentasi, atau sebagainya. Cara memandang baru ini termaktub dalam berbagai kegiatan sehari-hari masyarakat kontemporer. Contohnya, kita tidak dapat lepas dari *smartphone* atau perangkat digital. Dengan kata lain, kita bergantung sepenuhnya terhadap entitas-entitas tersebut. Kebergantungan kita terjadi bukan karena determinisme teknologi atau konstruksi kita terhadap berbagai kemudahan ketika menggunakan perangkat tersebut, melainkan karena pengaruh jaringan yang mendominasi kehidupan kita. *Smartphone* yang berada dalam genggaman merupakan hasil dari keseluruhan teknologi yang saling berintegrasi. Teknologi internet, kamera, logam yang dipakai, hingga keadaan alam seperti topografi untuk memperkuat sinyal. Semua entitas tersebut membentuk sebuah jaringan-jaringan, besar maupun kecil. Ketika keberadaan

[31] Lemert, 459.

[32] Justesen, "Actor–Network Theory as Analytical Approach", 327–332.

kita memengaruhi sistem atau cara kerja dari *smartphone,* itu berarti kita menjadi pelaku utama (aktan) dari *smartphone* maupun entitas-entitas *quasi*-objek yang menyertainya. Sebaliknya, ketika justru *smartphone* mendominasi kehidupan sehari-hari, maka *smartphone* mendominasi dan menjadi aktan atas diri kita beserta jaringan-jaringan yang kita bangun. Begitulah dua dunia yang saling berhibridasi dan berdiseminasi, antara kita dan teknologi, antara manusia dan alam.

Dilema ANT: Dobrakan di Tengah Kerapuhan

Sebagai suatu teori yang dianggap baru, perdebatan ANT tak pelak mendapat kritik ontologis maupun epistemologis dari berbagai pihak. Analisisnya yang mengandalkan agnostisisme, anti-esensialisme, dan kesetaraan hubungan manusia dan nonmanusia membuat banyak ilmuwan mempertanyakan keabsahan teori ini. Misalnya ketika Latour menulis ide-idenya tentang kesetaraan manusia dengan alam, atau tentang demokrasi segala sesuatu (*democracy of all things*), dianggap tidak masuk akal bagi pembaca.[33] Ada yang menyatakan bahwa ANT sekadar kerangka berpikir STS atau *Social Construction of Technology* (SCOT),[34] wacana semiotika material,[35] maupun teori yang memiliki landasan ontologi beserta epistemologinya yang aneh.[36] Ada pula yang menyatakan bahwa ANT lebih mirip sebagai metode ketimbang sebuah teori.[37] ANT juga dikritik atas keserupaan dengan perspektif Machiavellian tentang kekuasaan (*power*) dan fokusnya pada desain dan pengembangan sistem sosioteknik ketimbang

[33] Justesen, "Actor–Network Theory as Analytical Approach", 459.

[34] Baron dan Gomez, "The Associations Between Technologies and Societies", 1–20.

[35] Law, "Actor–Network Theory and Material Semiotics", 141–158.

[36] Latour, "On Actor–Network Theory: A Few Clarifications", 369–381.

[37] Justesen, "Actor–Network Theory as Analytical Approach", 333.

kehidupan sosial antar entitas yang berkelanjutan.[38] Semenjak ANT menjadi populer dikalangan ilmuwan di Eropa berkat tulisan koleganya berjudul *Mapping the Dynamics of Science and Technology* (1986), Latour menegaskan beberapa klarifikasi fundamental terhadap pemakaian ANT yang sering disalahpahami maupun perenarapannya yang abusif. Sekurang-kurangnya, menurut Latour, terdapat dua kesalahpahaman umum, yaitu (a) penggunaan kata jaringan (*network*) itu sendiri dan (b) konotasi yang mereka artikan.

Masalah pertama adalah pemahaman teknikal dari istilah *jaringan*. ANT mungkin tidak memiliki semua karakteristik jaringan teknis, seperti pada jaringan komputer, transportasi, telekomunikasi, digitalisasi maupun node-node yang memiliki jalur ketat dan strategis. Jaringan-jaringan teknis demikian hanyalah salah satu keadaan final dan stabil yang mungkin dari ANT. ANT haruslah dilihat sebagai jaringan kekuatan, yang memiliki relasionalitas terhadap sejarah, politik, bahkan alam. Bahkan rekayasa jaringan masih merupakan proyeksi parsial dari ANT. Masalah kedua adalah ANT tidak ada hubungannya dengan studi jaringan sosial (*social networks*). Studi-studi ANT menyibukkan diri dengan hubungan sosial aktor manusia secara individu, seperti frekuensi, distribusi, homogenitas, dan kedekatannya. Hal tersebut dirancang sebagai reaksi terhadap konsep yang seringkali terlalu global seperti institusi, organisasi, bangsa, dan negara.[39] Oleh karenanya ANT juga menggambarkan sifat dasar masyarakat melalui seperangkat asosiasi yang lebih realistis dan mikro. ANT tidak membatasi dirinya pada aktor individu manusia, melainkan memperluas kata aktor—atau aktan—pada entitas nonmanusia, nonindividu. Sementara studi jaringan sosial tidak menghiraukan alam sebagai unit studi. ANT bertujuan untuk memperhitungkan esensi masya-

[38] Baron dan Gomez, "The Associations Between Technologies and Societies", 2.

[39] Latour, "On Actor–Network Theory: A Few Clarifications", 369.

rakat dan alam. Dengan demikian ANT merupakan suatu bangunan ontologi dan metafisika sebagaimana ilmu sosiologi.

ANT mengklaim bahwa masyarakat modern tidak dapat dideskripsikan tanpa mengenali mereka sebagai karakter kapiler yang berserat, seperti benang, tali, berserabut, yang tidak pernah ditangkap oleh gagasan mengenai suatu tingkatan, lapisan, wilayah, sistem, maupun struktur masyarakat. Tidak mungkin memahami apa yang menyatukan masyarakat tanpa memasukkan kembali fakta-fakta yang dibuat oleh ilmu alam dan sosial, beserta artefak yang dirancang oleh para insinyur ke dalam strukturnya,[40] Satu-satunya cara untuk mencapai injeksi ulang (*reinjection*) hal-hal demikian ke dalam pemahaman kita tentang tatanan sosial adalah melalui ontologi dan teori sosial seperti jaringan. Pernyataan tersebut menjawab kritik berkepanjangan dari para sosiolog ataupun ilmuwan sosial yang beranggapan bahwa kenyataan-kenyataan atau faktisitas sosial hanya dapat dipahami jika kita menggunakan perspektif interpretif atau humanisme. Wacana umum tentang perbedaan alam (positivistik) dan sosial (nonpositivistik) diibaratkan sebagai sebuah potret dan film.[41] Studi-studi sains sebagai sebuah potret yang stabil dan terikat hukum alam, sedangkan studi-studi sosial adalah film yang dinamis, fluktuatif, episodik, dan selalu berada dalam proses *menjadi*. Perspektif demikian tidak dapat diterima oleh ANT, sebab ANT tidak terikat pada mitos aksiologis tentang masyarakat atas dan bawah, dan hal tersebut menghasilkan asumsi yang tidak membedakan apakah lokus tersebut mikro atau makro. Semuanya berkelindan dan terhubung antar elemen satu dengan yang lain.

Sebenarnya, masih banyak pekerjaan rumah para penganut ANT, terutama penganut aliran Latourian yang hingga kini semakin dilihat oleh dunia. Syakwasangka terhadap ANT sebenarnya

[40]Latour, "On Actor–Network Theory: A Few Clarifications", 370.

[41]Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, 17.

merupakan tolok ukur dinamika keilmuwan yang terus-menerus mencari jati dirinya. Bukan karena keilmuwan tersebut mengandung kelemahan atau kegamangan di sana-sini, melainkan penjajakan diri atas orang-orang yang terlibat di sana. ANT bukan tentang jaringan yang dilacak (*traced network*), tetapi suatu aktivitas penelusuran jaringan (*a network-tracing activity*). Oleh karena itu, Menurut Latour, tidak ada jaring di mana muncul seorang aktor *merebahkan* jaringnya, tetapi akan selalu ada aktor yang mendefinisikan, melacak, menggambarkan, menjelaskan, mengarsipkan, mendaftarkan, mencatat, menandai atau menyematkan lintasan yang disebut jaringan. Tidak ada jaring yang terlepas dari tindakan aktor dalam melacaknya, dan tidak ada pelacakan yang dilakukan oleh aktor di luar jaringan. Jaringan bukanlah benda, melainkan gerakan yang terekam tipis setiap harinya.[42]

Daftar Pustaka

Baron, Luis Fernando, dan Ricardo Gomez. "The Associations Between Technologies and Societies: The Utility of Actor–Network Theory". *Science, Technology & Society* 21, nomor 2 (2016): 1–20.

Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: SAGE Pub, 1992.

Blok, Anders, dan Torben Elgaard Jensen. *Bruno Latour: Hybrid Thoughts in A Hybrid World*. New York: Routledge, 2011.

Durkheim, Emile. *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press, 1897.

Giddens, Anthony. *Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives*. New York: Routledge, 2000.

———. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.

[42]Latour, "On Actor–Network Theory: A Few Clarifications", 380.

Hardiman, F. Budi. *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.

Harman, Graham. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press, 2009.

Justesen, Lise. "Actor–Network Theory as Analytical Approach". Dalam *Qualitative Analysis: Eight Approach for the Social Science*, disunting oleh Nanna Mik-Meyer dan Margaretha Järvinen, 327–345. London: SAGE Publications Ltd, 2020.

Latour, Bruno. "On Actor–Network Theory: A Few Clarifications". *Soziale Welt* 47, nomor 4 (1996): 369–381.

———. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network Theory*. Clarendon Lectures in Management Studies. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. *We Have Never Been Modern*. Diterjemahkan oleh Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Law, John. "Actor–Network Theory and Material Semiotics". Dalam *The New Blackwell Companion to Social Theory*, disunting oleh Bryan S. Turner, 141–158. New Jersey: Blackwell Publishing Ltd, 2009.

Lemert, Charles, editor. *Social Theory: The Multicultural, Global, and Classic Readings*. Edisi keenam. New York: Routledge, 2017.

Merton, Robert. "Social Structure and Anomie". *American Sociological Review* (*American Sociological Association* 3, nomor 5 (Oktober 1939): 672–682.

Michael, Mike. *Actor–Network Theory: Trials, Trails, and Translations*. Sydney: SAGE Pub, 2017.

Postman, Neil. *Teknopoli*. Diterjemahkan oleh M. Dhanil Herdiman. Yogyakarta: Basabasi, 2021.

Ritzer, George. *Teori Sosiologi, Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Edisi kedelapan. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

Jan Mealino Ekklesia adalah mahasiswa sarjana (S-1) jurusan Sosiologi di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Airlangga, Surabaya. Ia memiliki minat kajian yang besar terhadap studi-studi sains dan teknologi, masyarakat jaringan, dan budaya konsumen digital. Saat ini, ia terlibat dalam penelitian sosial, penulisan ilmiah, *social consultant*, lembaga penelitian, dan aktif dalam penulisan populer di beberapa *platform* digital maupun buku populer.

5
Latour dan Al Attas: Tentang Sekularisasi dan Islamisasi Pengetahuan

Nuruddin Al Akbar
Universitas Gadjah Mada/Circles Indonesia

Tulisan ini berupaya mengelaborasi gagasan Bruno Latour tentang sekularisasi sains dan juga memperbandingkannya dengan gagasan Islamisasi pengetahuan yang secara khusus diformulasikan oleh Naquib Al Attas. Tulisan ini dirasa penting sebab melalui gagasan sekularisasi sains itulah kita bisa memahami konteks filosofis di balik munculnya konsep *actant* yang menjadi fondasi bagi gagasan terkenal Latour ANT (*Actor Network Theory*).[1] Melalui elaborasi terhadap ide sekularisasi sains ini pula kita bisa memahami kesalahan Sebagian pihak yang menuduh Latour termasuk salah satu akademisi "posmodern" yang bertanggung jawab atas situasi *post-truth* saat ini.[2] Berkebalikan dari tudingan tersebut Latour justru ingin "membela" sains namun tanpa mengabaikan ruang bagi kritisisme terhadapnya.[3] Lebih jauh, melalui elaborasi mengenai ide sekularisasi sains kita juga bisa pahami bahwa tidak benar bahwa Latour di-

[1]Elm dan Ocker, "Christianity and the Material, Medieval to Modern", 14.

[2]Kofman, "Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science".

[3]Giraud dan Aghassi-Isfahani, "Post-Truths, Common Worlds, and Critical Politics", 118.

katakan "bertaubat" dari posisinya yang sebelumnya dianggap bercorak "anti-sains" menjadi "pembela sains" dalam arti yang "naif," yakni mengafirmasi rancang bangun sains saat ini tanpa kritisisme sedikitpun.[4] Dengan kata lain elaborasi tentang ide ini dirasa penting untuk mendudukan sikap Latour yang khas terhadap sains dan sekaligus menjadi pengantar filosofis untuk memahami munculnya ide ANT.

Tulisan ini juga berupaya memperbandingkan ide sekularisasi sains dengan Islamisasi pengetahuan khususnya yang diwacanakan oleh Naquib Al Attas.[5] Alasannya, Latour menyatakan bahwa proyek yang dia lakukan dapat dikategorisasikan sebagai bercorak *mini-transcendence*, yakni upaya untuk mengkritisi sains tanpa menegasikan kemungkinan sisi objektif dari sains secara total.[6] Sedangkan Latour menyebut bahwa ada bentuk kritik lain yang tidak ia afirmasi yakni *maxi-transcendence*.[7] Sejauh penelusuran penulis, Latour sendiri tidak mengelaborasi wujud dari proyek *maxi-transcendence* tersebut.[8] Tulisan ini berargumen bahwa Islamisasi pengetahuan adalah bentuk dari kritik sains yang bercorak *maxi-transcendence* tersebut. Tulisan ini berupaya untuk mengelaborasi pada poin mana gagasan Islamisasi pengetahuan bersinggungan dengan ide Latour dan juga pada poin mana ia berbeda secara fundamental.

Sebagai informasi, gagasan Islamisasi pengetahuan sendiri tidaklah tunggal meskipun semua gagasan tersebut memiliki

---

[4]Lihat mengenai klaim pertaubatan Latour pada S. Fuller, *Post-Truth: Knowledge as a Power Game*, 60.

[5]Lihat biografi mengenai Al Attas dalam Uthman, "Latar Belakang Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas", xv–xxxiv.

[6]Simons, *Michel Serres and French Philosophy of Science*, 193.

[7]Simons, 193.

[8]Latour hanya menjelaskan secara sekilas bahwa "impian" akan *maxi-transcendence* tersebut masih hidup di tengah masyarakat Eropa meskipun telah terjadi proses "sekularisasi" yang masif di dunia Barat. Lihat Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, 399.

persamaan yakni keyakinan bahwa sains modern tidaklah netral.[9] Mengikuti posisi Farid Al Attas, gagasan Islamisasi Pengetahuan mencakup kalangan yang secara eksplisit menyatakan dukungannya pada ide Islamisasi pengetahuan hingga kalangan yang secara eksplisit menunjukkan penolakannya pada Islamisasi pengetahuan.[10] Penolakan ini mesti dibaca dalam konteks ketidaksepakatannya pada proyek Islamisasi pengetahuan dalam corak tertentu sementara secara implisit ia juga mengembangkan corak Islamisasi pengetahuannya sendiri.[11] Setidaknya ada dua kategorisasi besar yang dapat dipakai untuk mengklasifikasikan corak Islamisasi pengetahuan tersebut, yakni mazhab Islamisasi pengetahuan yang berupaya melakukan kritik sains secara metafisik (yakni berupaya mengkritisi asumsi-asumsi metafisik yang menjadi penyangga sains modern) dan mazhab Islamisasi pengetahuan yang melakukan kritik sains secara praktikal/nonmetafisik (yakni upaya mengkritisi khususnya sisi aksiologis dari rancang bangun sains modern dalam kaitannya dengan pengaruh sains terhadap kehidupan umat manusia dan juga terhadap alam).[12] Sebagai informasi, ketika dikatakan kubu metafisik lebih menekankan pada kritik yang sifatnya lebih "abstrak–filosofis" bukan maknanya mereka tidak mengelaborasi dimensi "praktikal" dari rancang bangun sains modern.[13] Namun untuk keperluan komparasi dengan kubu nonmetafisik, ciri khas yang tidak didapati pada kubu nonmetafisik adalah kritik yang bersifat metafisik

[9]Chai, "Societal Rationalization: Cultural Innovation and Knowledge Islamization in Malaysia", 101.

[10]Alatas, *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*, 58.

[11]Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, 113–116.

[12]Pengkategorisasian ini sedikit banyak dipengaruhi oleh model kategorisasi yang dikembangkan oleh Mohd Hazim Shah. Lihat Shah, "The Relationship Between Science and Islam: Islamic Perspectives and Frameworks".

[13]Griffin, *On the Origin of Beauty*, 76.

tersebut.[14] Mazhab pertama (metafisik) bisa kita temukan pada sosok Naquib Al Attas, Ismail Raji Faruqi, Hossein Nasr, William Chittick, Said Nursi dan Muhammad Iqbal.[15] Sedangkan mazhab kedua (nonmetafisik) bisa kita temukan pada sosok semacam Ziauddin Sardar dan Fazlur Rahman.[16]

Tulisan ini secara spesifik akan mengelaborasi gagasan Islamisasi pengetahuan yang diwacanakan oleh Al Attas dengan alasan praktis bahwasanya dalam karya monumentalnya berjudul *Prolegomena to the Islamic metaphysics*—pertama kali terbit tahun 1995—ada sejumlah penjelasan penting dari Al Attas yang dapat diposisikan mewakili corak *maxi-transcendence* yang membedakannya dengan kritik Latour yang bercorak *mini-transcendence*. Tidak menutup kemungkinan bahwa selain Al Attas, ada juga berbagai karya yang ditulis oleh pemikir lain semacam Nasr, Faruqi, atau Nursi yang berisi penjelasan *maxi-transcendence*. Namun tulisan ini tidak berpretensi lebih jauh untuk melakukan upaya komparasi terhadap aneka pemikir dalam kubu Islamisasi pengetahuan tersebut. Tulisan ini lebih spesifik berupaya mengkomparasikan gagasan Latour dan gagasan dari eksponen Islamisasi pengetahuan tentang kritik sains. Sehingga dengan mengetengahkan sosok Al Attas yang merupakan salah satu tokoh kunci Islamisasi pengetahuan di era kontemporer (dimana ia secara eksplisit menyebut gagasannya sebagai Islamisasi pengetahuan, tidak seperti Nasr misalnya yang memilih menggunakan sains sakral) maka dirasa sudah mencukupi untuk kebutuhan komparasi tersebut.[17]

---

[14] Tudge, "Return to the Metaphysics", 132.

[15] Abaza, *Shifting Worlds*, 23–24; Raquib, *Islamic Ethics of Technology: An Objectives' (Maqasid) Approach*, 10; Aydin, *Said Nursi and Science in Islam: Character Building Through Nursi's Mana-I Harfi*, 10; Saiyidain, *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, 109–110.

[16] Waghid dan Davids, "Islamisation and Democratization of Knowledge in Post-Colonial Muslim-Oriented Contexts", 221; Bennett, *Muslims and Modernity*, 116.

[17] Derichs, *Knowledge Production, Area Studies and Global Cooperation*, 44; al-Daghistani, *The Making of Islamic Economic Thought*, 84–85.

Perlu diberikan penekanan bahwa istilah sekularisasi sains yang dimaksud Latour memiliki istilah yang khas dan tidak bisa disamakan dengan definisi sekularisasi pengetahuan yang dibayangkan oleh eksponen Islamisasi pengetahuan misalnya. Sekularisasi sains dalam pengertian eksponen Islamisasi pengetahuan—khususnya dari kubu metafisik—misalnya dibayangkan sebagai rancang bangun sains yang menihilkan dimensi spiritual di dalamnya (baik dari sisi ontologis maupun epistemologis).[18] Sehingga sains kemudian bercorak sekuler karena hanya mengafirmasi dimensi material dari realitas.[19] Dalam pengertian lain, eksponen Islamisasi pengetahuan—khususnya kubu nonmetafisik—melihat sekularisasi sains sebagai rancang bangun sains yang nir etika-transendental.[20] Dengan kata lain sains menjadi suatu proyek intelektual yang sifatnya "bebas nilai," yang hanya mengafirmasi pertanyaan "mungkinkah" (teknis) dan menegasikan pertanyaan "perlukah" (moral).[21] Sekalipun ada upaya sains untuk "berbenah" dan mengafirmasi etika, maka etika yang diafirmasi adalah etika "modern" yang cenderung relatif (maka tidak mengherankan muncul kontroversi soal edit gen, eutanasia, hingga aborsi karena patokan "moralnya" tidak lagi berbasis moral transenden).[22] Berbeda dengan asumsi semacam itu, Latour mesti dipahami dalam tradisi sosiologi pengetahuan kontemporer khususnya apa yang diistilahkan dengan kajian STS (*Science, Technology, and Society*), dimana menurut para eksponennya, sekularisasi sains bermakna profanisasi sains atau upaya

[18] Bagir, "Introduction: The Varieties of Religion and Ecology", 2.

[19] Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, 228.

[20] Kazi, "Islamization of Modern Science and Technology", 180.

[21] Kazi, 180.

[22] Lihat pembahasan menarik dari Fukuyama mengenai posisi penting moralitas agama untuk menghadapi tantangan "eugenika modern" yang muncul seiring dengan perkembangan sains kontemporer khususnya di bidang *biotechnology* pada Fukuyama, *Our Posthuman Culture*, 88–91.

menjadikan sains tidak lagi bersifat "sakral" sehingga membuka kemungkinan untuk melancarkan posisi kritis terhadapnya.[23]

Jika diperhatikan dengan seksama istilah sekularisasi sains yang dimaksud oleh Latour dan para eksponen sosiologi pengetahuan kontemporer mirip dengan kritik sains yang dikembangkan oleh Gus Dur dan juga wacana sekularisasi yang digaungkan oleh Nurcholis Madjid di Indonesia. Gus Dur misalnya sempat melontarkan kritik terhadap rancang bangun sains yang dianggapnya menjadi mirip "berhala" yang "imun" terhadap kritik.[24] Ia misal tidak segan menggunakan istilah "Parthenon raksasa" misalnya untuk menyebut pusat penyelidikan tenaga atom dan juga "pendeta agung" untuk menyebut para saintis yang terlibat dalam riset tersebut.[25] Artinya bagi Gus Dur ada satu bentuk sakralisasi sains yang membuat kritik terhadapnya menjadi "mustahil" untuk dilakukan karena menurut Gus Dur siapa saja yang berani mempertanyakannya maka akan dicap "orang gila" karena berani melawan "fatwa" para "pendeta agung" tersebut.[26] Bagi Gus Dur situasi semacam ini "tidak sehat" terlebih jika dikaitkan dengan alam demokrasi yang meniscayakan ranah sains yang bersinggungan erat dengan kebijakan publik tidak "imun" dari kritisisme publik secara luas.[27]

Sebagaimana Gus Dur yang secara spesifik menyebut sains sebagai "agama baru" yang "dogmatis" Nurcholis Madjid juga memiliki proyek epistemologis yang mirip dengan Gus Dur. Hanya saja Nurcholis Madjid justru tidak secara spesifik mengarahkan kritik epistemologisnya kepada sains sebagaimana Gus Dur. Madjid menyebut proyek epistemologisnya tersebut sebagai se-

[23]S. Fuller, *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*, 410.
[24]Wahid, "Kata Pengantar", xv.
[25]Wahid, xv.
[26]Wahid, xvi.
[27]Wahid, xx.

kularisasi yang ia bedakan dengan sekularisme.[28] Pembedaan itu tepat karena sekularisme memiliki tendensi pemisahan antara agama dan realitas tertentu, sedangkan sekularisasi adalah profanisasi realitas tertentu yang sebelumnya dianggap "sakral" sehingga tidak memungkinkan seorang untuk memperkarakannya kembali.[29] Menariknya Madjid sejak awal menganggap bahwa proyek sekularisasi dunia ini adalah satu proyek epistemologis yang "Islami" dalam arti bahwa selain Tuhan yang diposisikan "sakral" maka realitas selainnya adalah profan.[30] Dengan kata lain, Madjid berupaya untuk menggulirkan wacana profanisasi dunia ini sehingga seorang dapat "mengkritisi" berbagai realitas di sekelilingnya tanpa kenal "rasa takut" bahwa ia akan menabrak berbagai "pakem" yang sebelumnya dianggap "sakral" sehingga meniscayakan "haramnya" mengutak-atik realitas tersebut.[31]

Sayangnya, proyek sekularisasi dunia ala Madjid ini lebih banyak ia arahkan ke dunia politik (misal dengan memunculkan jargon "Islam *yes* partai islam *no*", sehingga orang tidak lagi melihat partai berlabel Islam sebagai suatu yang tidak bisa dikritik misalnya) dan tidak diarahkan ke dalam ranah sains.[32] Bahkan ironisnya, Madjid "jatuh" ke dalam sikap yang dalam kacamata Latour dan juga Gus Dur disebut sebagai sikap "pensakralan" sains itu sendiri karena Madjid menganggap sains sebagai suatu yang netral.[33] Maka, kalaupun ia berbicara etika, ia lebih memaksudkan pada pembangunan etika di kalangan saintis.[34] Bukan etika yang

[28]Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 280.

[29]Madjid, 281.

[30]Madjid, 281.

[31]Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, 230–231.

[32]Nurdin, Saputra, dan Prayitno, *Prahara Partai Islam: Komparasi Konflik Internal PPP dan PKS*, 90.

[33]Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 1138–1141.

[34]Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, 1007–1008.

terintegrasi dalam rancang bangun sains itu sendiri.[35] Ibaratnya seorang mesti memiliki etika agar tidak menggunakan pisau untuk menusuk orang. Tetapi Madjid tidak menyadari bahwa benda semacam bom atom tidak memiliki fungsi kecuali untuk kepentingan destruktif. Maka, meskipun secara personal bisa kita katakan adalah sebuah ironi sepanjang karir intelektualnya Madjid tidak menaruh perhatian pada isu netralitas sains—padahal ia misal intens juga berdiskusi dengan Gus Dur.[36] Namun jika kita merujuk pada proyek epistemologisnya tersebut maka bisa kita katakan proyeknya ini meniscayakan sekularisasi sains karena semua selain Tuhan adalah profan, maka sains juga mestinya merupakan ranah profan juga sehingga seorang—secara epistemologis—diberi ruang sebesar-besarnya untuk memperkarakan rancang bangun sains.[37]

Sebagaimana Madjid dan Gus Dur yang pemikirannya membuka ruang bagi profanisasi sains, Latour, sebagai sosok yang dibesarkan dalam tradisi sosiologi dan juga filsafat Barat, melihat ketidakbenaran klaim bahwasanya dunia modern telah dilepaskan dari "mitos" dan pengaruh "agama" sehingga dunia modern ditandai dengan sekularisasi, segala sesuatu tidak ada yang "sakral".[38] Sains dalam hal ini menggantikan posisi institusi agama bahkan dalam bentuknya yang cenderung "dogmatis" sehingga ia

[35] Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, 1007–1008.

[36] Walau perlu diakui pula bahwa Madjid pernah menyinggung mengenai pembedaan antara sains dan saintisme, dan ia tidak menyetujui saintisme yang menurutnya melakukan ekstrapolasi dengan mengasumsikan karena sains tidak dapat mendeteksi realitas di luar dunia fisik lalu dianggap tidak eksis. Hanya saja tidak ada pembahasan lebih lanjut bagaimana pemisahan ini bisa dilakukan karena Madjid sendiri seakan "gamang" dengan menyatakan dirinya melihat ada kalangan yang secara meyakinkan mampu menunjukkan kesalahan dari penolakan realitas di luar alam fisik ini namun ia juga merasa tidak teryakinkan bahwa upaya semacam ini mampu menghasilkan satu bentuk "integrasi" antara sains dan juga agama dalam mengafirmasi dunia non fisik tersebut. Namun dalam waktu yang bersamaan ia seakan "mengecilkan" masalah tersebut, dan melanjutkan pembahasan tentang "sisi positif" dari sains ini menurutnya membawa faedah yang luar biasa bagi kehidupan manusia. Lihat Madjid, *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, 2494–2496.

[37] Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, 230–231.

[38] R. Fuller, "Secular Spirituality", 575–576.

tidak dapat dipertanyakan.[39] Bagi Latour fondasi dari "sakralitas" sains ini terletak pada klaim bahwa sains itu adalah entitas yang objektif sehingga apa saja yang dihasilkan dari riset atau temuan sains dianggap merepresentasikan realitas "apa adanya" dan terhindarkan dari "bias" dari sang ilmuwan atau juga lingkungan sosial-politik yang melatarinya.[40] Lebih jauh, secara kultural sains dalam dunia modern—bagi Latour—berfungsi layaknya iman karena ia menjadi "juru selamat" baru yang mesti "diamini" karena melalui "iman" akan sains itulah maka kehidupan manusia akan menjadi semakin baik dan pada akhirnya "janji surga dunia" dapat dicapai.[41] Imaji "surga dunia" yang akan direalisasikan oleh sains inilah yang misalnya diimpikan oleh Harari dengan imaji tentang *Homo Deus*-nya.[42] Sebagaimana Gus Dur, Latour menolak ide objektivitas sains dalam arti bahwa sains tidak dipengaruhi oleh latar sosial-politik yang melingkupinya.[43] Latour juga tidak sepakat dengan klaim bahwa sains diposisikan sebagai "juru selamat" baru mengingat pada kenyataanya—menurut Latour—sains justru menjadi penyumbang bagi bermunculannya problem kemanusiaan kontemporer—termasuk dalam hal ini krisis lingkungan.[44] Sehingga klaim bahwa kita cukup "beriman" saja tidak bisa ia "amini" begitu saja.[45]

Namun berbeda dengan sejumlah "rekan" sosiologinya yang berupaya membangun satu kritik sains yang sifatnya "ekstrem"—yakni dengan mereduksi realitas dalam payung besar

[39] Houtman, Aupers, dan Laermans, "Introduction: A Cultural Sociology of the Authority of Science", 26.

[40] Pflugfelder, "Is No One at the Wheel? Nonhuman Agency and Agentive Movement", 117–118.

[41] Wróbel, "From Atheism of the Concept Towards Atheism Without Concept", 197.

[42] Ahdar, "Navigating Law and Religion: Familiar Waterways, Rivers Less Travelled and Uncharted Seas", 12.

[43] Waelbers, *Doing Good with Technologies*, 38.

[44] Neyrat, "Elements for an Ecology of Separation", 108–109.

[45] Rendtorff, *Philosophy of Management and Sustainability*, 71–72.

kultur/masyarakat—sehingga menjadikan cara pandang terhadap sains menjadi sepenuhnya "skeptis," Latour berupaya untuk melampaui posisi tersebut.[46] Pada titik inilah kita bisa pahami bahwa upaya mengaitkan Latour dengan eksponen "postmodernisme" yang dianggap sebagai biang keladi anti-sains dan *post-truth* (walau klaim semacam ini sebenarnya masih terbuka peluang untuk dikritisi lebih lanjut) adalah tidak tepat.[47] Latour justru berupaya melampaui sejumlah rekannya yang mereduksi sains kepada sepenuhnya bercorak kultur atau dengan kata lain sekedar konstruksi sosial belaka.[48] Latour justru berkeyakinan bahwa ada realitas yang tidak dapat direduksi ke dalam dimensi kultur belaka sehingga berangkat dari asumsi semacam inilah Latour hendak "menyelamatkan" sains dari kritik sosiologis ataupun filosofis dari kalangan akademisi yang diasosiasikan dengan gerakan "postmodernisme" tersebut.[49]

Sekedar ilustrasi untuk memahami debat Latour dengan sesama rekannya adalah, jika semua realitas dipahami sebagai sepenuhnya konstruksi sosial, maka seorang dengan mudah akan menolak kemungkinan ada realitas yang sifatnya "objektif" dan cenderung skeptis terhadap adanya klaim "objektivitas".[50] Padahal ada efek besar jika segala sesuatu direduksi ke dalam kerangka kultur. Hal ini misalnya terjadi di kalangan feminis yang mulai berdebat soal apakah entitas bernama perempuan itu sepenuhnya konstruksi sosial atau satu realitas yang bersifat "objektif" dalam derajat tertentu.[51] Kalangan seperti Butler misalnya menyatakan bahwa dikotomi *sex* (penanda biologis) dan *gender* (penanda kultural) itu tidak lagi relevan karena dari *sex* (penanda biologis) itulah maka *gender* (pe-

[46] Hekman, "We Have Never Been Postmodern", 435–437.

[47] Kofman, "Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science".

[48] Prenosil, "Bruno Latour Is a Rhetorician of Inartistic Proofs", 98.

[49] A. M. Martin, *Archaeology Beyond Postmodernity*, 8.

[50] Birns, *Theory After Theory*, 310.

[51] Butler, *Gender Trouble*, 2–4.

nanda kultural) dapat dibangun sedemikian rupa (yang pada gilirannya meminggirkan perempuan).[52] Namun sebagian kalangan feminis tidak sepakat dengan posisi Butler, karena jika semua penanda dari perempuan dinegasikan maka implikasinya perempuan tidak lagi eksis secara ontologis.[53] Jika secara ontologis entitas bernama perempuan tidak eksis maka secara filosofis adalah sebuah absurditas jika seorang masih menggunakan "*tagline*" gerakan perempuan karena jika perempuan tidak eksis secara ontologis maka pengelompokan berbasis identitas yang sebenarnya tidak eksis secara "objektif" tidak bisa lagi dipertahankan.[54]

Sebagaimana feminis "anti-Butler," Latour hendak mempertahankan sisi "objektivitas" dari sains tanpa terjebak pada "sakralisasi" sebagaimana dianut oleh kalangan "pembela sains" (saintisme) yang menjadikan sains menjadi imun dari kritik.[55] Pada titik ini pula kita bisa pahami bahwa Latour tidaklah "bertaubat" dari posisi awalnya yang berupaya mensekulerkan sains.[56] Latour tetap pada pendiriannya bahwa sains mesti disekulerkan, namun tidak dalam arti menghapus "objektivitas" sains sepenuhnya sehingga dimensi positif dari sains—misalnya sains berkontribusi untuk membangun kesadaran tentang perubahan iklim misalnya—bisa dipertahankan.[57] Pada titik inilah latour mencoba mencari pendasaran agar sains dapat ditempatkan secara baru yang tidak jatuh dalam "ekstremitas" ala saintisme (pembela sains) atau "ekstremitas" ala kalangan sosiolog STS yang berambisi untuk menundukkan sains dalam kerangka sosiologisnya (bahwa sains

[52] Lloyd, *Judith Butler: From Norms to Politics*, 6–7.

[53] Lloyd, 6–7.

[54] Lloyd, 6–7.

[55] Blok dan C. B. Jensen, "Redistributing Critique", 137.

[56] Giraud dan Aghassi-Isfahani, "Post-Truths, Common Worlds, and Critical Politics", 118.

[57] A. M. Martin, *Archaeology Beyond Postmodernity*, 8.

sepenuhnya adalah konstruksi sosial).[58] Latour kemudian menemukan teori Gaia yang dianggapnya sebagai pembuka jalan bagi sekularisasi sains yang ia impikan.[59] Teori Gaia inilah yang dapat dikatakan membuka jalan bagi Latour untuk memformulasikan konsep *actant*.[60]

Secara singkat, teori Gaia ini dicetuskan oleh James Lovelock yang melihat bahwasanya alam memiliki satu mekanisme kesetimbangannya sendiri.[61] Mekanisme ini memungkinkan ketika terjadinya berbagai perubahan di bumi ini (termasuk dalam hal ini akibat aktivitas manusia), maka berbagai perubahan tersebut dapat disetimbangkan sedemikian rupa oleh mekanisme alam tersebut sehingga kondisi ekuilibrium yang kondusif bagi kehidupan di muka bumi tetap dapat dipertahankan.[62] Dari penjelasan tersebut kita bisa pahami bahwa alam memiliki satu entitas yang independen dari entitas bernama manusia.[63] Namun Lovelock juga menggarisbawahi tentang kemungkinan "*revenge*" (balas dendam) dari Gaia, yakni merujuk pada satu titik dimana aktivitas manusia tidak bisa lagi "ditoleransi" untuk disetimbangkan sehingga mempengaruhi kondisi keseluruhan bumi.[64] Situasi yang tidak bisa lagi "ditolerir" ini kemudian menghasilkan satu "*event*" yang berupaya untuk menstabilisasi keadaan dengan cara yang "radikal" (misal bencana besar).[65]

Berbasis pada penjelasan Lovelock tersebut Latour melihat bahwa alam (entitas non manusia) memiliki "independensi" bahkan "logikanya" sendiri dan ia dapat hadir dalam wujud yang "makro"

[58]Grant, "Postmodernism and Science and Technology", 104.

[59]Simons, *Michel Serres and French Philosophy of Science*, 190.

[60]Latour, *Facing Gaia*, 49–50.

[61]Poveda, "Religion in the Anthropocene", 472.

[62]Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, 106.

[63]Lovelock, 130.

[64]Lovelock, *The Revenge of Gaia*, 15–16.

[65]Caygill, "Anthropokenosis and the Emerging World of War", 66.

dalam satu "*event*" tertentu (yang terdeteksi secara empiris).[66] Dari konsep Gaia inilah kemudian Latour teryakinkan bahwa realitas tidak dapat direduksi ke dalam kerangka konstruksi sosial.[67] Bagi Latour, teori Gaia a la Lovelock membuktikan bahwa alam mampu "mendisrupsi" logika "normal" ala konstruksi sosial itu melalui satu momen yang "tidak diduga sebelumnya" (dengan kata lain ia melampaui upaya konstruksi).[68] Bahkan lewat "*event*" tersebut maka logika "normal" yang sebelumnya eksis dapat mengalami perombakan.[69] Kita bisa contohkan dengan Covid-19 misalnya yang merekonstruksi logika *normal* relasi sosial menjadi *post-normal* dengan munculnya Protokol Kesehatan misalnya).[70]

Dari ide Lovelock inilah maka Latour memunculkan konsep *actant* sebagai konsep yang independent dari actor.[71] Konsep *actant* pada hakikatnya adalah rekognisi Latour atas entitas lain diluar manusia yang memiliki kerangka geraknya sendiri.[72] Pada satu sisi konsep *actant* ini memungkinkan Latour untuk keluar dari "ekstremisme" sosiolog "postmodern" yang hanya mengakui eksistensi actor saja.[73] Namun pada saat yang sama Latour juga hendak menyatakan bahwa *actant* memiliki relasi resiprokal dengan actor, yang artinya *actant* tidak sepenuhnya hadir secara "objektif" tetapi ia terlekati dengan tafsir oleh *actor* yang potensial bias pula.[74] Namun karena *actant* itu eksis secara "independen" maka seseorang dapat memperkarakan tafsir yang dibuat oleh *actor* (dalam hal ini ilmuwan) tanpa jatuh ke dalam penihilan

[66]Latour, *Facing Gaia*, 73.
[67]Janicka, "Nonhuman Politics and Its Practices", 132–133.
[68]Watkin, *French Philosophy Today*, 193.
[69]Röhl, "From Witnessing to Recording", 51.
[70]Hanson, "How the Coronavirus 'Wants' to Change Our Lives".
[71]Harman, *Prince of Networks*, 19.
[72]Harman, 19.
[73]Harman, 19.
[74]Rutert, *Contested Properties*, 51.

eksistensi *actant* karena *actant* itu sendiri eksis di luar konstruksi sosial.[75] Dalam istilah lain, Latour hendak menggabungkan antara analisis yang sifatnya "objektif" dan "subjektif" sekaligus.[76] Dengan kata lain, saintis bukan seseorang yang mengarang bebas karena tafsirnya mesti dibasiskan atas keberadaan *actant* tersebut.[77]

Dari penjelasan di atas kita bisa pahami apa yang dimaksud oleh Latour bahwa proyek kritik sainsnya itu berdimensi *mini-transcendence*.[78] Secara ontologis Latour berupaya mengafirmasi realitas yang lebih luas dari sekedar realitas sosial.[79] Ada realitas yang lain—namun tetap bersinggungan dengannya—yakni *actant*.[80] Namun afirmasi *actant* ini dianggap Latour masih dalam kerangka imanensi, yakni meskipun tidak tereduksi dalam kerangka sosial namun ia juga tidak menjadi satu entitas yang "transenden" dalam arti melampaui imanensi alam (satu cara pandang khas Barat modern yang dicirikan oleh negasi terhadap eksistensi realitas metafisik yang mengada di luar dunia fisik ini).[81] Implikasinya, secara epistemologis dimensi *actant* dan *actor* ini mesti diafirmasi sekaligus sehingga menghasilkan pendekatan baru yang melampaui "saintisme" dan juga "sosiologi posmodern".[82] Latour kemudian menyebut metodologinya sebagai ANT (*Actor–Network Theory*) dimana seorang bisa mengkritisi dimensi sosial yang mempengaruhi penafsiran *actant* tanpa menegasikan adanya *actant* itu sendiri.[83]

---

[75]McElwee, *Forests Are Gold*, 23.

[76]McElwee, 23.

[77]More, *Actors and Networks in the Megacity*, 42.

[78]Simons, *Michel Serres and French Philosophy of Science*, 193.

[79]Restivo, "Bruno Latour", 175.

[80]Blok dan T. E. Jensen, *Bruno Latour*, 48.

[81]Simons, *Michel Serres and French Philosophy of Science*, 193.

[82]A. M. Martin, *Archaeology Beyond Postmodernity*, 8.

[83]Papilloud, "Bruno Latour and Relational Sociology", 191–192.

Sebagai perbandingan atas *mini-transcendence* ala Latour tersebut, Islamisasi pengetahuan sebagaimana diwacanakan Al Attas berpijak pada afirmasi realitas lebih luas dari sekedar realita sosial.[84] Bedanya, jika realitas yang diafirmasi oleh Latour berupa *actant* yakni entitas yang eksis melampaui konstruksi sosial namun masih dalam batas-batas imanensi dunia, maka dalam Islamisasi Pengetahuan ada entitas yang eksis dan melampaui batas-batas imanensi dunia yakni *revelation* (wahyu).[85] Sebagaimana *actant*, meskipun wahyu itu berasal dari dunia metafisik namun ia dicirikan dengan dimensi "empiris" yang dapat diakses oleh public secara luas.[86] Mudahnya, Al Quran sebagai wahyu hingga kini dapat dibaca oleh setiap orang (tidak hanya orang Muslim saja).[87] Sebagaimana *actant* yang dapat dipahami "mandiri" dari kultur dan bahkan dapat mentransformasi konstruksi sosial yang ada, jika kita merujuk kepada telaah Franz Rosenthal dalam karyanya *Knowledge Triumphant*, munculnya wahyu telah mentransformasikan alam pikir peradaban arab menjadi peradaban ilmu.[88] Dengan kata lain wahyu sebagai "*event*" (sebagaimana dipahami dalam teori Gaia) mampu menghasilkan efek transformatif yang besar.[89] Sehingga *relevation*—sebagaimana *actant*— tidak bisa direduksi sekedar menjadi konstruksi sosial belaka.[90] Ia justru menjadi semacam "titik balik" yang menghasilkan (re)konstruksi sosial dari masyarakat jahiliyah menjadi masyarakat/peradaban ilmu.[91]

---

[84] Al-Attas, *Islam and Secularism*, 26–29; al-Attas, *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, 36–37.

[85] Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 34.

[86] Al-Attas, *Islam and Secularism*, 145.

[87] Rahman, *Major Themes of the Quran*, 1.

[88] Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 18.

[89] Al-Attas, *Islam and Secularism*, 100.

[90] Al-Attas, 100.

[91] Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, 2.

Jika dikaitkan dengan kritik sains, maka afirmasi terhadap wahyu yang dapat diposisikan mirip dengan *actant* (dengan pengecualian ia melampaui batas-batas imanensi dari actant) inilah yang dijadikan pijakan Al Attas dalam menjawab argumen bahwa kritik sains yang dilakukannya hanya akan berbuah pada rancang bangun yang subyektif pula (hanya mengganti bias Barat ke bias Islam).[92] Dengan afirmasi atas wahyu tersebut Al Attas ingin menegaskan, berbeda dengan klaim sains Barat modern yang memang dipengaruhi oleh subyektivisme kuat peradaban barat (dengan kata lain konstruksi sosial yang kuat), sains Islam yang coba diperjuangkan Al Attas mengafirmasi dimensi objektivitas dengan tidak mereduksi sains sebagai proyek yang sepenuhnya bias-kultural.[93] Sains Islam mesti didasarkan pada entitas "objektif" bernama *revelation* (wahyu) tersebut.[94]

Dengan kata lain Al Attas mengafirmasi bahwa dimungkinkan adanya rancang bangun sains tertentu (dalam hal ini sains barat modern) memang berdimensi kultural yang kuat.[95] Namun Al Attas juga menolak generalisasi bahwa sains pasti berdimensi subyektif, dimana ia mencontohkan dalam sains Islam, ia tidak sepenuhnya bercorak subyektif tetapi justru didasarkan atas suatu yang sifatnya "objektif" sebagaimana dipahami Latour.[96] Sehingga ketika Al Attas menyerukan Islamisasi pengetahuan maka bukan berarti maknanya ia ingin membuat sains menjadi bercorak "subjektif" tetapi justru ingin mengeluarkan sains dari "bias kerangka kultural barat" yang membuat wajah sains secara general menjadi "buruk" di mata publik global karena berbagai akibat negatif yang dihasilkannya.[97] Sebagai informasi, Al Attas secara terbuka

[92] Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 89.

[93] Al-Attas, "Dewesternisasi Ilmu", 4.

[94] Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 34.

[95] Al-Attas, *Islam and Secularism*, 135.

[96] Al-Attas, 137–138.

[97] Al-Attas, "Dewesternisasi Ilmu", 3.

menyatakan dampak dari sains Barat modern adalah kerusakan pada tiga kerajaan sekaligus yakni kerajaan mineral, tumbuhan, dan hewan, selain dari kerajaan manusia.[98] Sehingga, dengan "wajah" sains semacam itu justru membuat skeptisisme kepada sains modern makin tumbuh subur.[99]

Menariknya, meskipun secara ontologis Al Attas mengafirmasi *revelation* yang dapat disepadankan dengan *actant* dalam versi yang "transenden" bukan "imanen," namun dalam level epistemologis Al Attas juga mengafirmasi dimensi kultural atau dimensi manusiawi dari sains sehingga memungkinkannya untuk dikritisi lebih lanjut.[100] Bahkan Al Attas memberikan parameter/kriteria menarik apakah sains itu mengandung "kebenaran" atau "tidak" dari kriteria "humanisme" (dalam arti luas, mencakup manusia dan lingkungannya) yakni apakah ia menghasilkan kebahagiaan dan bukan nestapa bagi manusia.[101] Berbasis kriteria "humanisme" tersebut, kita bisa pahami bahwa Al Attas menjadikan kriteria "praktis" dari sains sebagai alat ukur penting untuk "menguji" klaim "kebenaran" dari eksistensi sebuah rancang bangun sains yang mendaku "objektif" dan "universal".[102] Parameter "humanisme" ini dapat dipakai baik untuk menilai rancang bangun sains barat, sains Islam, atau bentuk lain dari rancang bangun sains yang coba dikembangkan oleh berbagai kalangan dalam upaya dewesternisasi sains.[103] Tidak "imunnya" sains Islam dari penilaian semacam ini dapat dimaklumi sebab sebagaimana ditegaskan oleh Alparslan dan juga Rosenthal, eksistensi wahyu yang mampu mengubah kesadaran masyarakat Arab menjadi bercorak ilmiah melahirkan satu fenomena sosiologis berupa munculnya

[98] Al-Attas, *Islam and Secularism*, 133.
[99] Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 85.
[100] Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, 29–30.
[101] Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 89.
[102] Al-Attas, 89.
[103] Al-Attas, 89.

komunitas keilmuan dalam peradaban Islam.[104] Bisa dikatakan di dalam komunitas keilmuan ini—khususnya dalam ilmu-ilmu rasional—tidak menutup kemungkinan juga dipengaruhi oleh bias kultural di dalamnya (misal pengaruh Yunani) sehingga dapat dikritisi lebih lanjut tanpa jatuh dalam sikap "reduktif" ala sosiolog "posmodern" yang dikritik oleh Latour.[105]

Sebagai penutup, bisa kita katakan bahwa kritik sains yang dikembangkan Latour memiliki kekhasan yakni berupaya membuka ruang kritik seluas-luasnya pada sains karena diasumsikan rancang bangun sains memiliki potensi bias-kultural di dalamnya, tanpa menihilkan bahwa dalam proses ilmiah tersebut ada dimensi "objektif" di dalamnya. Sebagai perbandingan, gagasan Islamisasi pengetahuan yang diwacanakan oleh Al Attas juga memiliki paralelitas dengan kritik Latour dimana Al Attas hendak membangun kritik sains tanpa menilihkan dimensi objektif dari sains itu sendiri. Berbedannya adalah Latour ingin "merekonstruksi" sains modern saat ini dengan berbasis kerangka ANT-nya yang secara ontologis dan epistemologis mengafirmasi realitas *actant* dan *actor* sekaligus sehingga membutuhkan metodologi yang khas untuk mendekatinya. Metodologi ini dianggap Latour melampaui "saintisme" dan "posmodernisme" yang sama-sama ekstrim dalam mereduksi sains ke dalam kerangka "*nature*" dan "*culture*". Al Attas juga berkehendak "merekonstruksi sains" berbasis kerangka Islamisasi pengetahuan yang secara ontologis dan epistemologis mengafirmasi realitas metafisik dan juga realitas fisik, sehingga membutuhkan metodologi yang khas untuk mendekatinya. Sebagaimana Latour, metodologi Islamisasi pengetahuan ini menurut Al Attas mampu melampaui "*nature*" dan "*culture*" namun pada saat yang sama juga hendak melampaui batas-batas "imanensi" yang tetap ingin dipertahankan oleh Latour.

[104] Açıkgenç, "Holistic Approach to Scientific Traditions", 16–17.

[105] Açıkgenç, *Scientific Thought and Its Burdens*, 204–208.

Daftar Pustaka

Abaza, Mona. *Shifting Worlds: Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt*. Abingdon: Routledge, 2002.

Açıkgenç, Alparslan. "Holistic Approach to Scientific Traditions". *Islam & Science* 1, nomor 1 (2003).

———. *Scientific Thought and Its Burdens: An Essay in the History and Philosophy of Science*. Istanbul: Fatih University Publications, 2000.

Ahdar, Rex. "Navigating Law and Religion: Familiar Waterways, Rivers Less Travelled and Uncharted Seas". Dalam *Research Handbook on Law and Religion*, disunting oleh Rex Ahdar. Cheltenham: Edward Elgar, 2018.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.

———. *Islam and the Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Thought and Civilization, 1989.

———. *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2013.

———. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

Al-Daghistani, Sami. *The Making of Islamic Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Alatas, Syed Farid. *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*. Abingdon: Routledge, 2014.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. "Dewesternisasi Ilmu". *Jurnal Terjemahan Alam & Tamadun Melayu* 1, nomor 2 (2010).

Aydin, Necati. *Said Nursi and Science in Islam: Character Building Through Nursi's Mana-I Harfi*. Abingdon: Routledge, 2019.

Bagir, Zainal Abidin. "Introduction: The Varieties of Religion and Ecology". Dalam *Varieties of Religion and Ecology: Dispatches from*

Indonesia, disunting oleh Zainal Abidin Bagir, Frans Wijsen, dan Michael S. Northcott. Zurich: Lit Verlag, 2021.

Bennett, Clinton. *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*. London: Continuum, 2005.

Birns, Nicholas. *Theory After Theory. An Intellectual History of Literary Theory from 1950 to the Early 21st Century*. Peterborough: Broadview Press, 2010.

Blok, Anders, dan Casper Bruun Jensen. "Redistributing Critique". Dalam *Latour and the Humanities*, disunting oleh Stephen Muecke. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2020.

Blok, Anders, dan Torben Elgaard Jensen. *Bruno Latour: Hybrid Thoughts in A Hybrid World*. New York: Routledge, 2011.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 2006.

Caygill, Howard. "Anthropokenosis and the Emerging World of War". Dalam *War and Algorithm*, disunting oleh Max Liljefors, Daniel Steuer, dan Gregor Nol. London: Rowman & Littlefield, 2019.

Chai, Choonlee. "Societal Rationalization: Cultural Innovation and Knowledge Islamization in Malaysia". Dalam *The Age of Knowledge: The Dynamics of Universities, Knowledge & Society*, disunting oleh Henry Etzkowitz. Leiden: Brill, 2012.

Derichs, Claudia. *Knowledge Production, Area Studies and Global Cooperation*. Abingdon: Routledge, 2017.

Elm, Susanna, dan Christopher Ocker. "Christianity and the Material, Medieval to Modern". Dalam *Material Christianity: Western Religion and the Agency of Things*, disunting oleh Christopher Ocker dan Susanna Elm. Cham, Switzerland: Springer, 2020.

Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Culture: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

Fuller, Robert. "Secular Spirituality". Dalam *The Oxford Handbook of Secularism*, diterjemahkan oleh John R. Shook. New York: Oxford University Press, 2017.

Fuller, Steve. *Post-Truth: Knowledge as a Power Game*. New York: Anthem Press, 2018.

———. *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Giraud, Eva, dan Sarah-Nicole Aghassi-Isfahani. "Post-Truths, Common Worlds, and Critical Politics: Critiquing Bruno Latour's Renewed Critique of Critique". *Cultural Politics* 16, nomor 1 (2020).

Grant, Iain Hamilton. "Postmodernism and Science and Technology". Dalam *The Routledge Companion to Postmodernism*, disunting oleh Stuart Sim. Abingdon: Routledge, 2011.

Griffin, John. *On the Origin of Beauty: Ecophilosophy in the Light of Traditional Wisdom*. Bloomington: World Wisdom, Inc, 2011.

Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B. Tauris, 2011.

Hanson, Kara. "How the Coronavirus 'Wants' to Change Our Lives". *The Apeiron Blog*, 2020. https://theapeiron.co.uk/how-the-coronavirus-wants-to-change-our-lives-2cd1c10f805f..

Harman, Graham. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press, 2009.

Hekman, Susan. "We Have Never Been Postmodern: Latour, Foucault and the Material of Knowledge". *Contemporary Political Theory* 8, nomor 4 (2009).

Houtman, Dick, Stef Aupers, dan Rudi Laermans. "Introduction: A Cultural Sociology of the Authority of Science". Dalam *Science Under Siege: Contesting the Secular Religion of Scientism*, disunting oleh Dick Houtman, Rudi Laermans, dan Stef Aupers. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021.

Janicka, Iwona. "Nonhuman Politics and Its Practices". Dalam *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, disunting oleh Jacob Wamberg. London: Bloomsbury Academic, 2020.

Kazi, M.A. "Islamization of Modern Science and Technology". Dalam *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1988.

Kofman, Ava. "Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science". *The New York Times*, Oktober 25, 2018. https://www.nytimes.com/2018/10/25/magazine/bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html..

Latour, Bruno. *An Inquiry Into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

———. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. John Wiley & Sons, 2017.

Lloyd, Moya. *Judith Butler: From Norms to Politics*. Cambridge: Polity Press, 2007.

Lovelock, James. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

———. *The Revenge of Gaia*. London: Penguin Books, 2007.

Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 2008.

———. *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*. Disunting oleh Budhy Munawar-Rachman. Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2020.

Martin, Andrew M. *Archaeology Beyond Postmodernity: A Science of the Social*. Lanham: AltaMira Press, 2013.

McElwee, Pamela D. *Forests Are Gold: Trees, People, and Environmental Rule in Vietnam*. Seattle: University of Washington Press, 2016.

More, Prachi. *Actors and Networks in the Megacity: A Literary Analysis of Urban Narratives*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2017.

Munawar-Rachman, Budhy. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid: Pemikiran Islam Di Kanvas Peradaban*. Edisi digital. Jakarta: Democracy Project, 2012.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Diterjemahkan oleh William C. Chittick. Bloomington: World Wisdom, Inc, 2007.

Neyrat, Frederic. "Elements for an Ecology of Separation: Beyond Social Constructivism". Dalam *General Ecology: The New Ecological Paradigm*, disunting oleh James Edward Burton. London: Bloomsbury Academic, 2017.

Nurdin, M. Amin, Ali Thaufan Dwi Saputra, dan Adi Prayitno. *Prahara Partai Islam: Komparasi Konflik Internal PPP dan PKS*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2019.

Papilloud, Christian. "Bruno Latour and Relational Sociology". Dalam *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, disunting oleh François Dépelteau. Cham, Switzerland: Springer, 2018.

Pflugfelder, Ehren Helmut. "Is No One at the Wheel? Nonhuman Agency and Agentive Movement". Dalam *Thinking with Bruno Latour in Rhetoric and Composition*, disunting oleh Nathaniel Rivers. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2015.

Poveda, Oriol. "Religion in the Anthropocene: Nonhuman Agencies, (Re)Enchantment and the Emergence of a New Sensibility". Dalam *Routledge International Handbook of Religion in Global Society*, disunting oleh Jayeel Cornelio, François Gauthier, Tuomas Martikainen, dan Linda Woodhead. Abingdon: Routledge, 2021.

Prenosil, Joshua. "Bruno Latour Is a Rhetorician of Inartistic Proofs". Dalam *Thinking with Bruno Latour in Rhetoric and Composition*, disunting oleh Nathaniel Rivers dan Paul Lynch. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2015.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Quran*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994.

Raquib, Amana. *Islamic Ethics of Technology: An Objectives' (Maqasid) Approach*. Kuala Lumpur: The Other Press, 2015.

Rendtorff, Jacob Dahl. *Philosophy of Management and Sustainability: Rethinking Business Ethics and Social Responsibility in Sustainable Development*. Bingley: Howard House, Wagon Lane, 2019.

Restivo, Sal. *Inventions in Sociology: Studies in Science and Society*. Singapore: Springer, 2022.

Röhl, Tobias. "From Witnessing to Recording: Material Objects and the Epistemic Configuration of Science Classes". Dalam *Materialities, Textures and Pedagogies*, disunting oleh Tara Fenwick dan Paolo Landri. Abingdon: Routledge, 2014.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.

Rutert, Britta. *Contested Properties: Peoples, Plants and Politics in Post-Apartheid South Africa*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2020.

Saiyidain, K.G. *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*. Bandung: Diponegoro, 1986.

Shah, Mohd Hazim. "The Relationship Between Science and Islam: Islamic Perspectives and Frameworks". *Islam & Science*, September 18, 2015. https : / / islam - science . net / the - relationship - between - science - and - islam - islamic - perspectives-and-frameworks-by-mohd-hazim-shah-3589/..

Simons, Massimiliano. *Michel Serres and French Philosophy of Science: Materiality, Ecology and Quasi-Objects*. London: Bloomsbury Academic, 2022.

Tudge, Colin. "Return to the Metaphysics: Knowledge, Science and the 'Art of Insoluble'". Dalam *Emerging Epistemologies: The Changing Fabric of Knowledge in Postnormal Times*, disunting oleh Ziauddin Sardar. London: International Institute of Islamic Thought & Centre for Postnormal Policy & Future Studies, 2022.

Uthman, Muhammad Zainy. "Latar Belakang Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas". Dalam *Ma'na Kebahagiaan dan*

Pengalamannya dalam Islam, disunting oleh Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Kuala Lumpur: ISTAC, 2002.

Waelbers, Katinka. *Doing Good with Technologies: Taking Responsibility for the Social Role of Emerging Technologies*. Dordrecht: Springer, 2011.

Waghid, Yusef, dan Nuraan Davids. "Islamisation and Democratization of Knowledge in Post-Colonial Muslim-Oriented Contexts: Implications for Democratic Citizenship Education". Dalam *Philosophies of Islamic Education: Historical Perspectives and Emerging Discourses*, disunting oleh Nadeem A. Memon. New York: Routledge, 2016.

Wahid, Abdurrahman. "Kata Pengantar". Dalam *Pembangunan PLTN: Demi Kemajuan Peradaban?*, disunting oleh Yosep Adi Prasetyo, Maria Pakpahan, dan Mohammad Anung. Jakarta: INFID, WALHI & Yayasan Obor Indonesia, 1996.

Watkin, Christopher. *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Wróbel, Szymon. "From Atheism of the Concept Towards Atheism Without Concept". Dalam *Atheism Revisited: Rethinking Modernity and Inventing New Modes of Life*, disunting oleh Krzysztof Skonieczny. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020.

Nuruddin Al Akbar adalah mahasiswa doktoral ilmu Politik di Universitas Gadjah Mada. Ia terlibat aktif dalam berbagai komunitas epistemik diantaranya Circles Indonesia/Platon Academy, Hypatia Indonesia, The Decolonial Critique, dan Centre for Asian and Middle Eastern Studies (CAMES). Ia memiliki minat pada tema dekolonisasi pengetahuan, filsafat komparatif, environmentalisme, studi gender, serta pemikiran Islam. Di antara sejumlah karya terkini Nuruddin ialah *Krisis Lingkungan sebagai pro-*

blem Neurotik Manusia Modern: Tinjauan (Eko)Psiko-Spiritual Islam (2022); *Gus Dur dan Islamisasi Pengetahuan* (2022); *Sulistianingsih Kuntowijoyo: Potret Ulama Perempuan Profetik* (2022); dan *Hossein Nasr dan Buddhisme* (2022). Nuruddin dapat dihubungi melalui surel di nuruddin.alakbar@gmail.com.

6

Membaca Ulang Realitas Pemerolehan Pengetahuan Bersama Pasteur dan Latour

Luthfi Baihaqi Riziq
Aguistinus M.T. Sitohang

Pendahuluan

Perkembangan filsafat dan ilmu sosial beberapa dekade ini semakin menunjukkan ketidakterpisahan manusia, ilmu dan pengetahuan, dan manusia lain. Epistemologi sosial telah menegaskan urgensi mempertimbangkan keseluruhan subjek lain yang mempengaruhi suatu agen epistemis. Seorang manusia, sebagai agen epistemis, selalu terhubung dengan manusia lain; mereka kemudian bertukar informasi dan pengetahuan. Terdapat sebuah variasi dari gagasan ini, yakni epistemologi politis. Simpelnya, epistemologi politis ingin menegaskan bahwa penciptaan, penyebaran, dan pemerolehan pengetahuan selalu terhubung dengan dinamika politis antar manusia dan/atau institusi.

Kita dapat melihat gagasan tersebut secara jelas dalam karya Bruno Latour, *The Pasteurization of France*. Di dalamnya, Latour mendokumentasikan sejarah perkembangan ilmu yang digagas oleh Louis Pasteur dan cara gagasannya tersebut dapat diterima

dan menyebar luas di Prancis. Para hagiografer telah menuding kejeniusan Pasteur sebagai faktor utama dalam penyebaran gagasannya,[1] tetapi Latour ingin melihat lebih jauh dari itu. Terdapat banyak faktor dan variabel yang memungkinkan ilmu dan pengetahuan berkembang. Salah duanya adalah manusia selain Pasteur dan mikroorganisme nonmanusia. Keduanya ditaruh di atas pedestal dalam karya Latour ini untuk menegaskan posisi mereka dalam menciptakan dan menyebarkan ilmu.

Membaca *The Pasteurization of France*

Melalui karyanya yakni *The Pasteurization of France*, Latour mendeskripsikan perjalanan sains untuk dapat diterima oleh khalayak banyak dengan mengangkat contoh perjuangan para peneliti Pasteurian saat menerima penolakan atas inovasi yang mereka hasilkan. Karyanya ini terbagi atas dua bagian. Dalam bagian pertama—*War and Peace of Microbes*—ia menegaskan sains melalui sejarah perkembangannya dan mengangkat beberapa anekdot sebagai penegasan atas pikirannya. Pada bagian pertama ini, Latour menjelaskan perkembangan sains secara historis. Ia melakukan investigasi terhadap proses sejarah dan sosial para ilmuwan Pasteurian dan ahli higienitas (*hygienists*) ketika mencoba mempengaruhi khalayak Prancis saat menghadapi kasus antraks pada 1811. Di akhir bagian ini, Pasteur menang melawan mikroba dalam perang di laboratorium. Pada bagian kedua, Latour menjelaskan sains secara teoritis menggunakan pemikiran filsafati. Di sini, ia menekankan bahwa dirinya tidak menulis sebagai seorang sejarawan, sosiolog, maupun sebagai seorang antropolog, melainkan sebagai seorang filsuf.

[1] La Berge, "The Pasteurization of France by Bruno Latour, Alan Sheridan and John Law", 1216.

Bagi Latour, revolusi sains tidak hanya ditentukan oleh keberhasilan ilmuwan di laboratorium. Gagasan dari seorang jenius tidak akan mampu menciptakan revolusi sains sendirian tanpa adanya kekuatan dari pihak lain.[2] Revolusi sains tak luput dari pengaruh banyak 'aktor'. Pengaruh politik, sosial, ekonomi, perang, dan keadaan sebuah negara turut andil dalam mengintervensi ilmu, baik secara langsung maupun tidak langsung. Berangkat dari prediksinya mengenai pengaruh hal-hal tersebut, Latour mencoba mengonstruksikan relasi antara setiap aspek dari 'sistem' yang telah ia gambarkan mempengaruhi ilmu. Pada bagian kedua karyanya ini, Latour menegaskan bahwa setiap aktor yang memiliki peran dalam perjalanan ilmu tidak dapat direduksi satu sama lain. Oleh karena itu, bagian kedua karya ini berjudul *Irreductions.* Di sini, Latour mencoba keluar dari seluruh analisis reduksionis,[3] meskipun usaha ini dianggap paradoksal sebab Latour justru mereduksi ilmu kepada pertentangan kekuatan dan kekuasaan antara aktor.[4]

Dapat dikatakan bahwa Latour memberikan pandangan terhadap ilmu, khususnya melalui kasus Louis Pasteur, ahli higienitas, dan dokter perang. Ia mencoba menciptakan pembeda dalam diskursus ilmu. Hal itu ia lakukan melalui penggambaran inovasi Louis Pasteur yang menerima penolakan sebelum memperoleh penerimaan oleh masyarakat Prancis, bahkan dunia.

Politik dalam Pengetahuan dan Ilmu

Pengetahuan dan ilmu tidak lepas dari politik. Hal itu merupakan gagasan utama dari karya *The Pasteurization of France* ini. Di sini, politik tidak diartikan secara sempit, seperti sebagai urusan kenegara-

[2]Latour, *The Pasteurization of France*, 16.

[3]Vernon, "The Pasteurization of France by Bruno Latour, Alan Sheridan and John Law", 345.

[4]Melhado, "The Pasteurization of France by Bruno Latour, Alan Sheridan and John Law", 369.

an dan pemerintahan, melainkan secara lebih luas sebagai dinamika antara aktor-aktor yang berada dalam hubungan saling mempengaruhi, baik secara positif maupun negatif. Aktor-aktor yang terlibat tidak pula terbatas pada manusia, melainkan juga mikroorganisme. Hal ini ditunjukkan secara jelas dalam bagian pertama karya Latour ketika ia mendokumentasikan "perang" antara Pasteur dan mikroba.

Penciptaan, transfer, dan penerimaan pengetahuan serta ilmu tidak akan lepas dari interaksi antar aktor. Menurut dokumentasi Latour, aktor-aktor dalam sejarah Pasteurisasi melakukan setidaknya dua hal: aliansi dan oposisi. Pasteur sendiri, sebagai contoh, membuat aliansi dengan berbagai orang di kalangan ahli higienitas. Salah satunya adalah Chamberland, seseorang yang membuat laporan mengenai ilmu higiene yang dikembangkan dalam laboratorium Pasteur pada masanya.[5]

Contoh lain adalah Armaingaud yang dikatakan membuat aliansi dengan mikroba untuk menciptakan ketakutan di kalangan manusia.[6] Hal itu juga dilakukannya agar manusia dapat beraliansi satu sama lain melawan satu musuh bersama, yakni sebuah penyakit.

Otoritas kenegaraan juga bermain. Ketika pembicaraan mengenai demam tifoid menjadi populer, seorang menteri tercatat cukup tidak senang dengan keadaan tersebut. Latour melihat bahwa otoritas kenegaraan berpengaruh terutama dalam hal menyarankan dan memerintahkan sesuatu.[7] Namun, tidak hanya itu, setiap aktor dapat menghasilkan "suara" yang memengaruhi jalan perkembangan ilmu. Suara ini kemudian menjadi "sumber kekuatan politis baru".[8]

---

[5]Latour, *The Pasteurization of France*, 57.

[6]Latour, 36.

[7]Latour, 57–58.

[8]Latour, 57.

Hal lain yang menjadi perhatian cukup besar adalah konflik antara kesehatan dan kekayaan. Persoalan pada masa itu adalah: bagaimana menyeimbangkan antara kebutuhan akan uang dari para dokter dan kekurangan uang dari para pasien yang tidak bisa membayar? Dokter-dokter yang menulis pada jurnal *Concours médical* menulis ketidaksukaan mereka terhadap berbagai pihak: dokter tentara yang menerima pasien privat, pasien yang menolak membayar, hakim yang tidak memihak mereka, pers yang berpotensi mengurangi klien mereka dengan membingkai para dokter dalam citra buruk, dan lain sebagainya. Semuanya berpangkal pada ketidaksukaan para dokter terhadap situasi ekonomis yang menjerat mereka. Namun, mereka juga merasa tidak senang karena aktor lain dianggap berlaku tidak adil terhadap mereka. Kondisi ini, kemudian, menjadi semacam perang antara dokter *Concours médical* dan semua orang yang mereka anggap mencuri ladang penghasilan mereka. "*In short, physicians of the Concours médical had nothing but enemies* ..."[9] Mereka juga tidak menyenangi perkembangan medis yang diciptakan para ahli higienitas. Hal itu karena pengembangan ilmu higiene, yang secara esensial bersifat preventif, akan mengurangi kerja dan pemasukan para dokter yang melakukan kerja kuratif.

Ini juga menjadi salah satu latar belakang penolakan para dokter terhadap Pasteurisme. Vaksin yang diciptakan Pasteur beserta kolaboratornya mengurangi pasien yang datang kepada dokter-dokter tersebut. Resolusi dari konflik tersebut adalah ketika para dokter menyadari bahwa mendukung Pasteurisme juga akan memajukan kepentingan-kepentingan mereka.[10]

[9]Latour, 119.

[10]Latour, 127.

Refleksi atas Dunia Ilmu dan Pengetahuan

Beberapa dekade ini, kita dapat merasakan pesatnya laju kemajuan ilmu dan pengetahuan. Siapa yang menyangka bahwa ide adanya sebuah kendaraan yang terbang di masa lalu mendapatkan cemooh dibuktikan dengan kemunculan pesawat pada masa kini? Kita juga merasakan bahwa kemajuan ilmu dan pengetahuan dibuktikan dengan transformasi teknologi dari revolusi industri yang terjadi beberapa kali. Seiring waktu, proses perjalanan ilmu juga dapat ditelaah secara epistemik. Kita mengetahui tantangan yang dihadapi Copernicus dalam menyebarkan teori heliosentrisnya. Ia menyadari bahwa terdapat otoritas yang berpengaruh dalam mengawal kehidupan sosial pada masanya—Gereja. Demikian teorinya dapat dikenal luas oleh khalayak banyak setelah beberapa waktu sejak kematiannya. Hal ini menandakan dunia ilmu dan pengetahuan tidak luput dari pengaruh berbagai pihak. Ketika inovasi ilmu diduga akan membahayakan hegemoni sebuah pihak, dengan mudah masa depan ilmu itu akan diamputasi.

Seperkataan dengan argumen Latour bahwa perkembangan ilmu dipengaruhi oleh intervensi dari berbagai aktor. Epistemologi politis Latour menegaskan bahwa ilmu dan masyarakat adalah saling berkaitan. Bahkan lebih jauh, ilmu dan pengetahuan merupakan hasil kepentingan dari para aktor. Produksi ilmu juga terdiri atas campur tangan politis komunitas ilmiah. Masa depan ilmu dan pengetahuan, bagi Latour, didasarkan atas aktivitas politis individu dengan kelompok/institusi. Pada *The Pasteurization of France*, kita dapat mengetahui bahwa penerimaaan gagasan Pasteur tidak universal. Banyak fisikawan menerima gagasan Pasteur dan mempraktikannya ketika menyadari aksesibilitas dan kebermanfaatannya bagi praktik kesehatan.[11]

[11] La Berge, "The Pasteurization of France by Bruno Latour, Alan Sheridan and John Law", 1216.

Epistemologi politis Latour juga menyetujui kehadiran aktor non manusia dalam proses perjalanan ilmu—dalam hal ini inovasi Pasteur. Mikroba juga menjadi aktor 'transformasi' ilmu selain Pasteur. Latour menolak analisis sosial yang tidak memperdulikan aktor non manusia. Ia berargumen bahwa mikroorganisme adalah bagian ketiga dari seluruh relasi aktor.[12] Lebih lanjut, ia berargumen bahwa sosiolog ilmu telah gagal memberikan penjelasan sosial atau politis yang tepat atas Pasteurisme karena tidak mengakui mikroba sebagai aktor non sosial dalam peran mengubah kehidupan sosial.[13] Seluruh komponen dunia ini saling terhubung, seperti mikroorganisme yang terhubung dengan manusia, tumbuhan, dan hewan.[14] Argumen dalam karyanya inilah yang memberikan Latour banyak pujian. Latour menulis sebuah buku yang provokatif dan kompleks.[15]

Kesimpulan

Epistemologi sebelum beberapa dekade lalu selalu berfokus pada manusia sebagai agen epistemik secara individual. Dengan pengembangan epistemologi sosial dan politis, kita menjadi sadar akan berbagai faktor yang mempengaruhi segala hal mengenai pengetahuan. Manusia tidak sendiri dalam kerja epistemisnya, melainkan selalu diintervensi oleh berbagai aktor yang membantu ataupun menghalanginya. Intervensi tersebut dapat berupa interaksi sosial, atau politik antaraktor secara spesifik.

Pembacaan kami terhadap Latour menunjukkan hal tersebut. Dalam konteks ilmu, berbagai aktor turut campur tangan. Perkembangan ilmu pun selalu bergantung pada politik aktor-

[12]La Berge, 1216.

[13]Paul, "The Pasteurization of France by Bruno Latour", 233.

[14]La Berge, "The Pasteurization of France by Bruno Latour, Alan Sheridan and John Law", 1216.

[15]Wilson, "The Pasteurization of France by Bruno Latour", 862.

aktor tersebut. Inilah yang membuat Latour berpikir bahwa ilmu adalah konstruksi sosial dan hanya rekaan ilmuwan, meskipun kami tidak berniat mengeksplorasi tesis besar tersebut dalam tulisan ini. Intinya, politik selalu merupakan bagian penting dari ilmu. Anggaplah itu dapat menjadi pelajaran bagi para saintis: perhatikan segala hal yang dapat membantu dan menghambat jalan karier dan perkembangan ilmu yang sedang kau lakukan. Atau jangan-jangan kaum saintis sudah mengetahui hal itu?

Dalam menulis esai ini, kami tidak bermaksud untuk mengklaim sebuah pembacaan yang absolut dan sempurna terhadap pemikiran-pemikiran Latour. Tentunya akan terdapat beberapa hal yang dapat dikritik dan ditambahkan dari topik yang diangkat dalam esai ini. Oleh karena itu, pembacaan baru terhadap Latour untuk menambah wacana kefilsafatan kita akan kami tunggu dengan sangat.

Daftar Pustaka

La Berge, Ann F. "The Pasteurization of France by Bruno Latour, Alan Sheridan and John Law". *The American Historical Review* 95, nomor 4 (1990): 1215–1216.

Latour, Bruno. *The Pasteurization of France*. Diterjemahkan oleh Alan Sheridan dan John Law. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Melhado, Evan M. "The Pasteurization of France by Bruno Latour, Alan Sheridan and John Law". *Isis* 83, nomor 2 (1992): 369–371.

Paul, Harry W. "The Pasteurization of France by Bruno Latour". *American Journal of Sociology* 96, nomor 1 (1990): 232–234.

Vernon, Keith. "The Pasteurization of France by Bruno Latour, Alan Sheridan and John Law". *The British Journal for the History of Science* 23, nomor 3 (1990): 344–346.

Wilson, Lindsay. "The Pasteurization of France by Bruno Latour". *Journal of Social History* 23, nomor 4 (1990): 861–863.

Luthfi Baihaqi Riziq adalah seorang mahasiswa S-1 Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada dan redaktur pelaksana Lingkar Studi Filsafat Cogito. Dia menjadi salah satu presenter topik epistemologi sosial pada International Conference on Nusantara Philosophy ke-10.

Aguistinus Marihotan Tua Sitohang adalah seorang mahasiswa S1 Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada. Ia memiliki minat kajian pada bidang epistemologi dan politik serta beberapa isu-isu sosial.

7
Refleksi Bruno Latour tentang Islamisasi Sains

Luqman Banuzzaman
Komunitas Simposium

Islamisasi sains sama sekali tidak pernah dipikirkan oleh Bruno Latour. Akan tetapi pemikiran Latour mengenai sains bisa membantu menjelaskan islamisasi sains secara lebih proporsional. Sejauh ini, narasi-narasi islamisasi sains tidak dijelaskan dalam bentuk dasarnya sebagai kritik metodologis terhadap sains. Barangkali memang karena bukan persoalan metode yang diperselisihkan oleh intelektual muslim dalam islamisasi sains, tetapi hal mendasar. Prinsip bebas nilai sains menjadikan sains berada dalam posisi netral. Pergeseran pada suatu nilai nonsaintifik akan membatalkan objektivitas sains. Dogma objektivitas sains tersebut yang selama ini melindungi sains dari kritik di luar dirinya. Ekslusivitas sains hanya memungkinkan auto-kritik dalam tubuh sains. Kurangnya keakraban sains dengan paradigma lainnya menurut Latour mengundang kecurigaan pada sains. Islamisasi merupakan salah satu kecurigaan tersebut. Sayangnya kecurigaan tersebut sampai saat ini masih disampaikan dengan bahasa internal Islam melalui pendekatan dakwah sebab hanya bersifat seruan. Tulisan ini akan meminjam paradigma Latour

dalam mengembangkan kritik tersebut dengan sebisa mungkin tanpa mengurangi purifikasi ide dari islamisasi sebagai kritik.

Islamisasi Sains dan Ketidakdewasaan Muslim

Ide islamisasi pertama kali lahir dari buah pemikiran Sayyed Hossein Nasr dalam bukunya *"The Ecounter of Man and Nature"* pada tahun 1968. Hal ini berdasarkan pada perdebatan filosofis tentang kedudukan intelek. Nasr berpandangan bahwa intelek sejati berada di hati, sebab akal merupakan pantulan ruhaniyah semata. Oleh sebab itu islamisasi sains merupakan usaha untuk menciptakan intelek yang terintegrasi antara aspek ilahiah dan insaniah. Pemikiran inilah yang mengilhami Seyyed Muhammad Naquib Al-Attas dan Ismail Raji' Al-Faruqi sebagai tokoh arus utama pemikiran islamisasi sains.

Pemikiran ini menimbulkan pro dan kontra di kalangan intelektual muslim sendiri. Pihak kontra islamisasi sains berdiri atas paradigma objektif, independen dari tangan manusia serta bebas nilai. Kritik utama terhadap arus pemikiran islamisasi sains menyerang dasar paradigma bahwa sains tidak bebas nilai setelah diislamisasikan. Pervez Hoodbhoy sebagai saintis muslim dalam bidang fisika nuklir menolak pandangan islamisasi sains. Hoodbhoy secara tegas mengatakan bahwa tidak ada islamisasi sains. Bahkan segala upaya untuk mengadakannya telah gagal. Hal ini dikarenakan islamisasi sains berada di luar wilayah sains secara umum. Masyarakat muslim secara umum akan tetap terdegradasi apabila sains dan pendekatan rasional dianggap asing oleh budaya Islam. Sebab menurut Hoodbhoy perubahan kontruktif umat Islam hanya bisa digapai melalui pemahaman akan realitas.[1] Oleh karenanya, islamisasi sains daripada dipandang sebagai gerakan intelek-

[1]Hoodbhoy, *Islam and Science Religious Orthodoxy and the Battle of Rationality*.

tual lebih terkesan sebagai gerakan utopia intelektual muslim dalam mengobati sakit hati pada degradasi masyarakat Islam.

Kuntowijoyo merupakan intelektual muslim Indonesia yang ikut meramaikan diskursus islamisasi sains yang menghebohkan dunia Islam Internasional. Namun, Kuntowijoyo tidak berdiri di antara dua sumbu pro–kontra islamisasi sains. Ia tidak terjebak pada euforia respon yang cenderung hanya bersifat reaktif. Ia memahami dasar pro–kontra para intelektual muslim tentang islamisasi sains dan tidak meragukan objektivitas sains yang bebas nilai. Akan tetapi, sudut pandang sosial membuat ia lebih maju lagi dalam memandang bagaimana kebenaran dapat dilihat manusia dengan realitas sosiologisnya.

Kebenaran dalam sudut pandang sosiologi dan ilmu budaya tidak dapat dilihat secara langsung. Menurut Kuntowijoyo, *animal faith* tidak berlaku bagi manusia. Sebab manusia melihat realitas tidak seperti anjing melihat tulang. Manusia melihat kebenaran melalui tabir yang terdiri atas kata, konsep, simbol, budaya, dan persetujuan masyarakat.[2] Dengan demikian, islamisasi sains daripada dipandang sebagai labelisasi halal pada produk sains lebih bersifat kritik fundamental pada simbol dan budaya tersembunyi yang dibangun atas nama sains.

Objektivitas, Dehumanisasi, dan Kepongahan Saintifik

Objektivitas menjadi keutamaan sains murni yang mengokohkan kedudukannya sebagai kebenaran tunggal. Lebih dari itu, objektivitas sains menjadi klaim sains terhadap segala penjelasan nonsaintifik sebagai subjektif. Dalam kasus ini, Ulil Abshar Abdalla menyamakan sains dan qutbisme untuk menamai sesuatu dari sudut pandang kepongahan atas hegemoni kebenaran dan *self*

[2]Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*.

righteousnsess.[3] Paul Karl Feyerabend juga mengkritik pergeseran sains dari pembebas otoritarianisme dan takhayul menjadi bentuk baru dua kesesatan abad pertengahan tersebut. Sains menurut Feyerabend memiliki karakter yang sama dengan agama pada abad kegelapan. Hal tersebut tak luput dari bagaimana sains diberdayakan. Feyerabend mengkritisi pengajaran sains sebagai indoktrinasi. Sebab pengajaran fakta-fakta ilmiah yang diberikan terlalu dini sama halnya dengan pengajaran fakta-fakta religius. Daya nalar kritis tidak dibangun dalam sains. Bahkan dalam perguruan tinggi indoktrinasi tersebut lebih sistematis.[4]

Prinsip bebas nilai pada sains mengantarkannya pada pintu gerbang objektivitas. Dalam hal ini, sesuatu akan dianggap objektif apabila memenuhi unsur bebas nilai. Islamisasi sains tertolak di sini sehingga islamisasi sains merupakan suatu pergeseran nilai sains objektif pada nilai-nilai keislaman yang seharusnya tidak disana. Prinsip bebas nilai dan objektivitas tampaknya berhasil menyilaukan manusia tanpa rasa curiga pada pertanyaan "mungkinkah?". Jika benar bisa, "bagaimana caranya?" dan "apakah itu memenuhi unsur untuk dikatakan objektif?". Nalar tersebutlah yang hilang dalam tubuh sains.

Objektivikasi sains sama dengan usaha menarik unsur manusia dari sains. Sebab diakui maupun tidak manusia merupakan entitas sarat nilai. Dengan begitu, dehumanisasi sains merupakan salah satu syarat wajib yang harus terpenuhi guna menjaga objektivitas sains. Dehumanisasi sains menyebabkan sains kebal terhadap penjelasan sosiologis.[5] Saintis mengklaim bahwa sains bisa berjalan dengan baik tanpa bantuan penjelasan sosiologis. Bibit kepongahan saintifik lahir di sini. Sains secara serampangan mendeklarasikan diri terbebas dari sosio-kulural manusia. Tapi mau bagaimana

[3] Abdalla, "Qutbiisme dan Kepongahan Saintifik", 28–29.

[4] Feyerabend, *How to Defend Society Against Science*, 156–157.

[5] Latour dan Woolgar, *Laboratory Life*, 23.

lagi, jika tidak demikian, objektivitas sains masih mendapat sedikit ruang skeptisisme. Hal itu tidak boleh terjadi dalam menyajikan kebenaran absolut sebagaimana doktrin gereja di abad pertengahan.

Bruno Latour dan Jawaban Antropologi Sains

Fenomena kepongahan saintifik yang berlindung pada garis demarkasi objektivitas dan bebas nilai membangkitkan rasa penasaran Bruno Latour terhadap prosedur konstruksi kebenaran saintifik. Menurut Latour, kurangnya keakraban dengan ilmu lain mengundang kecurigaan pada sains.[6] Akhirnya Latour mengambil langkah yang berani dengan melakukan penelitian secara lansung ke laboratorium. Latour menggunakan pendekatan antropologis dalam melihat sains dan saintis dalam praktiknya mengkonstruksi kebenaran saintifik.

Pengamatan Latour menghasilkan konsepsi yang berbeda tentang fakta saintifik. Para epistimolog berargumen bahwa fakta saintifik merupakan deskripsi ide yang berkesesuaian dengan dunia objektif yang didapatkan melalui metode saintifik. Ia berpendapat bahwa fakta saintifik tidak benar-benar independen dari saintis sebagai subjek peneliti. Oleh karena itu, menurut Latour, fakta saintifik merupakan hasil konstruksi para saintis. Sains juga bukan rasionalitas tertinggi dalam menyingkap fakta-fakta universal. Latour mendemistifikasi sains sekadar usaha kreatif para saintis dalam mengonstruksi hasil penelitian. Sains bukanlah penyingkapan pada sesuatu yang tersembunyi. Sains merupakan invensi para saintis dalam mengonstruksi objek yang dikaji.[7] Dengan demikian, dehumanisasi sains sebagai upaya melabelisasi objektivitas sains bisa diragukan.

---

[6]Latour dan Woolgar, 19.

[7]Deta, "Bruno Latour: Sains, Modernitas, dan Ekologi".

Pendapat Latour mendapat pengakuan lansung oleh seorang saintis yang mengalami kegelisahan serupa. Pertanyaan tentang apakah sains bisa benar-benar mandiri menjurus pada jawaban kemustahilan. Pada akhirnya, dunia sains yang eksklusif menjadi sangat dekat dengan dunia komersial. Hubungan ini bahkan secara langsung terjalin dengan pengembangan inovasi melalui sains yang mengarah pada komersialisasi produk praktisnya. Oleh karenanya, penelitian-penelitian ilmiah yang dilakukan tidak hanya sebatas dalam lingkup kepentingan pada kebenaran ilmiah. Robin Baker, seorang profesor zoologi Universitas Manchester, menyebutnya sebagai kesesatan sains. Setelah menjadi peneliti selama tiga puluh tahun, Baker berpandangan bahwa kerentanan sains terletak pada nepotisme dalam seleksi manuskrip dan permohonan dana penelitian. Hal ini mendorong sains berkembang pada arah yang diinginkan oleh subjek tertentu. Lebih lagi ketika media dan kepentingan komersial mulai terlibat, sains akan benar-benar menjadi ringkih.[8]

Studi tentang sains dan masyarakat selalu ditanggapi dengan skeptisisme. Para kritikus bersikeras bahwa dalam sains ada hal yang sama sekali berbeda dan luput dari penjelasan ilmu sosial. Dehumanisasi sains tersebut mengantarkan pada paradigma keterpisahan antara realitas sosial dan realitas sains. Latour menyadari bahwa argumentasi tersebut tidak berasal dari studi empiris, melainkan dari argumen filosofis yang jauh lebih dalam tentang pengetahuan dan kekuasaan.[9]

Islamisasi sains juga berada pada tataran yang sama dengan pemikiran Latour. Pokok pikiran islamisasi sains tidak terletak pada sains sebagai metodologi. Persoalan metodologi merupakan bangunan netral sains yang terkonstruk dalam menjawab keseluruhan pertanyaan "apa", "bagaimana", dan "mengapa". Persoalan

[8]Baker, *Fragile Science: The Reality Behind the Headlines*, xxix.

[9]Latour, *The Pasteurization of France*, 153.

ini berdasarkan pada perdebatan filosofis tentang kedudukan intelektual Islam dalam meletakkan tauhid sebagai nilai filosofis yang menghendaki kesatuan nilai pada sumbu ketuhanan. Dengan demikian, islamisasi sains merupakan sebuah kajian epistemologis yang memberontak pada hegemoni sains sebagai *the one and only* yang dalam perkembangannya disusupi oleh nilai-nilai ateisme.

Paradigma Latour dan islamisasi sains berada pada satu garis epistimologi sosial. Hubungan sosial, kepentingan sosial, dan lembaga sosial memiliki tempat yang krusial dalam menentukan proses atau cara memperoleh pengetahuan.[10] Latour mendeskripsikan hal tersebut guna menegaskan bahwa dehumanisasi sains dari subjek manusia tidak terelakkan. Sedangkan islamisasi sains bertujuan melakukan penyaringan basis kajian pengetahuan secara filosofis yang bertentangan dengan ide ketauhidan. Dengan demikian, islamisasi sains banyak dipahami melalui kulit luarnya saja bak labelisasi halal produk makanan.[11]

Jika islamisasi sains masih terdengar berat di telinga kita, mungkin menyebutnya sebagai islamisasi saintisme lebih mudah dipahami. Sebab baik Latour maupun agenda islamisasi sains berada pada titik fokus fenomena aliran saintisme yang menyatakan bahwa dunia indrawi sebagai satu-satunya kebenaran objektif.[12] Sains mulai berada pada luar kendalinya sebagaimana kritik terhadap kemustahilan agenda islamisasi sains sendiri. Islamisasi sains dituduh menyebabkan prinsip bebas nilai sains menjadi tercemar. Demikian pula Latour, dengan masuknya unsur sosiologi pada sains menyebabkan objektivitas sains terdegradasi. Saintisme harus menolak itu semua demi kesuburan dogmatisme saintifik yang tidak menyisakan tempat untuk skeptisisme.

---

[10]Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, 23.

[11]Gade, *Orientasi Sains dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*.

[12]Rachman, "Perbedaan Sains dan Saintisme", 134.

Islamisasi sains memang lebih mengarah pada kritik filosofis daripada metodis. Latour menolak dehumanisasi sains dengan membuktikan bahwa unsur manusia tidak bisa dilepaskan dalam konstruk sains. Dengan demikian unsur manusia yang syarat nilai dalam membentuk refleksi pemikiran juga tidak akan lepas terhadap sains. Disinilah Islamisasi sains menolak deislamisasi sains sebagai upaya memasukkan hal-hal non saitifik ke dalam fakta saintifik.[13] Hal tersebut semakin mengukuhkan bahwa polemik sains tidak murni pada sains, melainkan anggapan-anggapan yang melampaui sains itu sendiri. Sudut pandang Latour membantu memberikan penyegaran dan pengelihatan baru bagaimana sains tidak bisa benar-benar lepas dari sosial kemasyarakatan. Robin Baker sebagai saintis juga mengukuhkan bahwa sains membawa pada kemajuan yang rapuh.[14] Oleh sebab itu, antropologi sains sebagai sudut pandang baru yang dikemukakan oleh Bruno Latour dan Steve Woolgar menggusarkan para saintis. Atau lebih tepatnya saintis yang memeluk saintisme. Sebab dengan begitu sainstisme tidak bisa lagi berlindung pada konsep kebenaran sama dengan kepastian.

Daftar Pustaka

Abdalla, Ulil Abshar. "Qutbiisme dan Kepongahan Saintifik: Mengapa Al-Ghazali Masih Relevan Hingga Sekarang". Dalam *Polemik Sains*, disunting oleh Zaim Rofiqi. Yogyakarta: IRCiSod, 2021.

Al-Faruqi, Ismail Raji. *Islamisasi Pengetahuan*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.

Baker, Robin. *Fragile Science: The Reality Behind the Headlines*. Jakarta: Profetik, 2002.

[13] Al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, 135.

[14] Baker, *Fragile Science: The Reality Behind the Headlines*, 531.

Deta, Krisharyanto Umbu. "Bruno Latour: Sains, Modernitas, dan Ekologi". CRCS UGM, Desember 2020. https://crcs.ugm.ac.id/bruno-latour-sains-modernitas-dan-ekologi/.

Feyerabend, Paul Karl. *How to Defend Society Against Science*. New York: Oxford University Press, 1981.

Gade, Fitriani. *Orientasi Sains dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*. Aceh: Bandar Publishing, 2021.

Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science Religious Orthodoxy and the Battle of Rationality*. London: Zed Books, 1991.

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu*. Edisi kedua. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.

Latour, Bruno. *The Pasteurization of France*. Diterjemahkan oleh Alan Sheridan dan John Law. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Latour, Bruno, dan Steve Woolgar. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Rachman, Budi Munawar. "Perbedaan Sains dan Saintisme". Dalam *Polemik Sains*, disunting oleh Zaim Rofiqi. Yogyakarta: IRCiSod, 2021.

Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Edisi kelima. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2005.

Luqman Banuzzaman lahir pada tanggal 24 Juli 1998 di Rumah Sakit Aisyiyah Pamekasan. Ia merupakan anak ketiga dari lima bersaudara dari pasangan Saiful Bahri dan Indra Susilawati. Saat ini, Banu, sapaan akrabnya, masih menjadi beban keluarga dan tetap berdomisili bersama kedua orang tuanya di Jl. Sersan Mesrul No. 53 Kel. Gladak Anyar, Kec. Pamekasan, Kab. Pamekasan. Riwayat pendidikan yang ia tempuh antara lain adalah TK BA Pamekasan pada tahun 2004–2005, SDN Gladak Anyar II di tahun 2006–2011, TMI Al-Amien Prenduan, Sumenep, Madura tahun 2011–2017, dan sekarang menempuh pendidikan Strata 1 di IAIN Madura di jurus-

an Ekonomi Syariah sejak 2018 hingga sekarang. Tidak ada yang membanggakan dari kisah hidupnya, oleh karena itu ia mendedikasikan hidupnya untuk menikmati buku-buku sepenuhnya.

8

Setelah Bruno Latour: Metamorfosis Antroposen

Rangga Kala Mahaswa
Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada

Pendahuluan

Bruno Latour (22 Juni 1947–9 Oktober 2022) telah tiada, tetapi tidak dengan warisan pemikirannya. Bruno Latour dikenal sebagai seorang filsuf terkemuka, juga penerima penghargaan Holberg Prize 2013 dan Kyoto Prize 2021. Ia bahkan melahirkan beberapa karya monumental–klasik yang berfokus pada penelusuran antropologi sains, sosiologi sains–teknologi, kritik filsafat dan politik ekologi. Karya-karya akhir esai pendek Latour lebih banyak berbicara tentang krisis iklim dan politik tentang lingkungan di kala Antroposen. Sebagai pembaca Antroposen, saya mencoba merangkum beberapa gagasan Latour yang berkontribusi terhadap perkembangan serta perdebatan Antroposen dalam konteks filsafat, antropologi, dan sosial.

Sebelumnya, gebrakan epistemik Latour dimulai ketika ia membuka penyelidikan antropologi dan sosiologi tentang cara kerja sains dalam konteks putusan kebijakan, kerja-kerja ilmiah, dan praktik laku keseharian antarilmuwan dalam suatu komunitas

ilmiah. Ketiga karyanya antara lain *Laboratory Life* (1986), *Science in Action* (1987), dan *Pasteurization of France* (1988). Hasilnya, Latour menginisiasi pandangan yang lebih terbuka secara antropologis bahwa kerja ilmuwan tidak hanya sekadar mencari objektivitas atau mencari 'fakta ilmiah' semata. Akan tetapi, mereka juga membuka kemungkinan adanya konstruksi kreatif di antara para ilmuwan dan aktor nonilmuwan. Untuk itu, penyelidikan ilmiah tidak hanya sekadar bertumpu pada jangkar penelitian ilmuwan di laboratorium, tetapi juga adanya beragam agen-agen yang memungkinkan suatu ilmu untuk 'mengada' dan mampu dijelaskan secara 'lebih objektif'.

Mengapresiasi entitas nonmanusia menjadikan pendekatan filosofis Latour menarik. Bagaimanapun, pemikiran Latour sendiri tidak dapat terlepas dari arus utama pascamodernisme awal abad ke-21. Ia menjadi salah satu filsuf Prancis kontemporer yang selalu mencoba mengkritisi dualisme Filsafat Barat dan bingkai kegagalan modernitas. Dualisme ini memengaruhi bagaimana cara sains bekerja, di antaranya pemisahan semu antara subjek—selalu merujuk pikiran manusia, independen–aktif, tunggal—dan objek—selalu bergantung pada subjek, eksternalitas manusia, juga pasif.

Latour menolak asumsi 'kategorisasi dan konstitusi modernitas' dalam karyanya yang berjudul *We Have Never Been Modern*. Laju kehidupan hari ini tidak pernah berjalan sesuai dengan logika modernitas. Kerja dunia justru secara niscaya selalu berjejaring, saling menopang–membaur (*hybrids*); *parliament of things*: segala sesuatu saling terhubung, entah fenomena alam, sosial atau bahkan wacana politik sekalipun.

Usaha-usaha melampaui tradisi pemikiran modern ini tidak hanya merombak asumsi cara berpikir kita tentang apa yang-subjek dan apa yang-objek. Latour bahkan menegaskan bahwa ada entitas yang perlu untuk dipahami secara simetris, artinya setara

sebagai aktor-yang-lain secara kausal. Diawali dengan *Politics of Nature* (2004), Latour menyuarakan politik ekologi bahwa konstitusi–konfigurasi modern tidak pernah ada. Keadaan yang sesungguhnya adalah dunia yang dibangun dari representasi secara simultan dalam jejaring antara manusia (*human*) dan entitas nonmanusia (*non-human*). Pandangan ini hanya untuk menegaskan ketiadaaan bentuk dikotomi mutlak: yang bekerja secara kolektif, takterpisahkan, dan saling bekerja satu sama lainnya. Entitas nonmanusia itu seperti sampah, objek ekologis, atmosfer, kereta, polisi tidur, dan segala-galanya—baik 'yang dianggap' alamiah atau artifisial.[1]

Perlu adanya penegasan bahwa pembedaan antara manusia dan nonmanusia tidak lagi tentang pemisahan dualisme. Artinya, pembedaan ini hanya untuk merombak ulang pemahaman bahwa prinsip-prinsip kemurnian yang-alamiah atau kemandirian yang-subjektif dari dunia–objek adalah kemustahilan. Karenanya, segala sesuatu, meski tidak memiliki nilai intrinsik terhadap kebutuhan manusia, memiliki satu hubungan tertentu yang memungkinkan adanya konstitusi–ekologisasi yang menghimpun 'kehidupan', baik sosial, politik, budaya, maupun sains.

Teori Jejaring–Aktor (*Actor–Network Theory*) merupakan salah satu pendekatan sosial yang ditawarkan oleh Latour dalam *Reassembling the Social* (2007) untuk memahami ulang bahwa terdapat pergeseran materialitas yang saling-menjadi-terjalin di antara beragam aktor/aktan yang bekerja. Aktor atau aktan ini bekerja pada jejaring relasional yang simetris sehingga hubungan antara manusia dan nonmanusia adalah setara. Latour memberikan contoh *Pasteur Network*. Kisah tentang kemenangan brilian Louis Pasteur atas temuannya menyoal hubungan mikroba dan penyakit. Temuan ini menjadikan 'Pasteurisasi' sebagai juru bicara *quasi-object*—kehidupan mikroba. Pasteur bahkan mampu

[1]Harman, *Bruno Latour: Reassembling the Political*.

membuat kuman yang kasat mata menjadi 'lebih' terlihat, artinya mampu mentranslasikan seluruh perubahan jejaring–kuasa kepentingan di luar dari laboratorium Pasteur, seperti kebijakan kesehatan publik, higenisasi makanan, dan sebagainya.

Tentunya Pasteur tidak berdiri seorang diri. Sebagai seorang ilmuwan yang bekerja dalam laboratorium yang penuh dengan metodologi sains ketat, ia justru berkolaborasi dengan banyak 'aktor'. Salah satunya mikroba sebagai objek penelitiannya. Ada fakta-fakta yang selama ini dianggap kurang masuk akal bagi sebagian besar ilmuwan, yakni tentang 'kekuatan berjejaring aktor nonmanusia'. Jejaring ini seperti secarik kertas catatan, lembar laporan, foto penelitian, instrumen ilmiah, dan bahkan kultur bakteri atau mikroba yang berpengaruh sangat besar dalam suatu revolusi ilmiah. Sains menjadi 'sosial' bukan hanya karena sains dilakukan oleh subjek kemanusiaan semata yang reduktif. Latour beranggapan bahwa sudah sewajarnya jika sains bersifat sosial sebab mampu menyatukan ragam hal entitas, baik manusia dan nonmanusia, serta memanfaatkan kekuatan kolektif mereka untuk bertindak dan mengubah dunia[2]

Jejaring–Aktor–Antroposen

Menariknya, Latour beranjak dari hanya sekadar meneliti jejaring dalam lingkup laboratorium kecil menuju ke dunia sosial dan bahkan berskala keplanetan. Ia tentunya bukanlah pemikir yang hanya sekadar mengandalkan abstraksi spekulasi semata, melainkan selama masa hidupnya menghabiskan perjalanan eksperimental lapangan, di antaranya mengumpulkan data mulai dari wilayah San Diego, hutan hujan tropis Amazon, padang sabana di Kenya, dan Pegunungan Vosges Prancis. Latour melakukan perjalanan melintasi berbagai wilayah hanya untuk memastikan dan menguji

[2]De Vries, *Bruno Latour*.

kembali gagasan yang kita terima begitu saja-apa-adanya (*taken-for-granted*) selama ini tentang dunia yang selama ini kita hidupi.[3] Latour bekerja dengan para ilmuwan iklim menelusuri zona kritis atau *critical zone* yang sedang terjadi. Salah satu situs observasinya terdapat di Pegunungan Vosges, Alsace–Moselle, Prancis.[4] Ia menyadari bahwa zona kritis menjadi perandaian jejaring atas modus survivalitas manusia. Istilah ini mirip dengan ambang batas (*threshold*), batas keplanetan (*planetary boundaries*), atau Percepatan Luar Biasa (*the Great Acceleration*), yang identik dengan surplus kemajuan peradaban sekaligus sangat rentan terhadap kerusakan yang disebabkan oleh kemajuan itu sendiri.

Observatorium Zona Kritis (*Critical Zone Observatory*) menjadi proyek interdisipliner yang melibatkan ragam instrumentasi sains dan kolaborasi disiplin keilmuan. Latour mendukung hal ini dengan alasan untuk berani memikirkan ulang sistem lokalisasi perbandingan dampak peran manusia di kala Antroposen. Memang membandingkan antara skala waktu keterlibatan manusia yang sangat terbatas–kecil dengan ukuran bentangan luas bumi serta ketakterbatasan alam semesta yang direpresentasikan melalui berbagai fenomena geofisika yang terjadi mendorong tantangan baru dalam mentranslasikan jejaring aktan Antroposen. Pengaruh manusia tidak begitu terlihat dengan jelas di atas lapisan geologis dan evolusi biologis jika dibandingkan dengan ratusan jutaan tahun waktu geologis sebelumnya. Di sinilah poin menarik membahas bagaimana proyeksi aktivitas antropogenik yang masif selama ini telah mendorong sirkulasi CO_2 yang sebelumnya tidak pernah sejak 150 tahun yang lalu.[5] Artinya, penggambaran sederhana ini memungkinkan gerak industrialisasi menjadi akselerator

[3]Latour, "Anthropology at the Time of the Anthropocene", 35–49.

[4]Kofman, "Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science".

[5]Arènes, Latour, dan Gaillardet, "Giving Depth to the Surface", 120–135.

percepatan atas pertukaran dan transformasi siklus geokimia yang saling terkait.

Awalnya, pemikiran Latour tentang jejaring–aktor manusia dan nonmanusia dianggap sebelah mata dan cenderung sangat provokatif ketika berbicara tentang hubungan politik dan putusan kebijakan iklim.[6] Hal ini karena Latour sangat menentang para *climate denialists* yang menolak perubahan iklim secara arogan, putusan politisi yang irasional, dan ilmuwan yang memanipulasi fakta ilmiah tentang krisis lintas-jejaring dunia.[7] Di sisi lain, hasil transkrip wawancara dialogis mendalam dari berbagai perspektif antropolog antara lain Donna Haraway, Noboru Ishikawa, Scott F. Gilbert, Kenneth Olwig, Anna L. Tsing dan Nils Bubandt justru menyampaikan pembelaan bahwa Latour menjadi salah satu pemikir yang berhasil membawa wacana Antroposen ke tingkat ilmu sosial humaniora, salah satunya Antropologi.[8]

Perluasan kritik Antroposen dan iklim berlanjut pada karyanya yang berjudul *Facing Gaia* (2017). Latour menyuarakan bahwa Gaia menjadi pelampauan Iklim Lewiatan; ia bukan lagi semacam kontrak sosial, melainkan kontrak alam. Gaia versi Latour tentunya berbeda dengan Hipotesis Gaia versi James Lovelock yang hanya menekankan bumi sebagai sistem organisme tunggal, yang hidup dengan aturannya sendiri. Latour sangat tegas bahwa Gaia justru merujuk pada rezim iklim Antroposen hari ini. Kecenderungan pemahaman umum hipotesis Gaia hanya menalar suatu kehidupan metabolistik dan holistik dan mengabaikan relasi yang menjangkaunya. Kecenderungan ini sangatlah teleologis yang seolah-olah kehidupan biologis gagal memahami entitas kehidupan dalam arti yang lebih luas, layaknya [K]ehidupan dengan *K* kapital.

---

[6] Latour, "Fifty Shades of Green", 219–225.

[7] Hamilton, Bonneuil, dan Gemenne, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*.

[8] Haraway et al., "Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene", 536–364.

Sudah sewajarnya jika Gaia tidak lagi dipahami layaknya keseluruhan gerak harmonis bio-organisme yang saling berinteraksi satu sama lain dan membentuk fenomena regulatif pada tingkat keplanetan. Acuan regularitas ini seringkali gagal dipahami secara fundamental bagi setiap disiplin ilmu yang berbeda, misalnya ahli biologi hanya berfokus pada kehidupan biologis, ahli kimia pada tingkat geo-kimia, atau ahli bumi yang hanya berfokus pada gerak regularitas siklus kebumian. Dengan demikian, daripada Gaia hanya dipahami sebagai sebuah entitas tunggal, Gaia harus dilihat sebagai [K]ehidupan yang membersamai kelayakhunian (*habitable*) bagi ragam macam aktor yang ada. Gaia dan kehidupan itu saling ko-eksis dan relasional.[9] Antroposen dan Gaia merupakan dua konsep yang berbeda, tetapi keduanya memiliki titik temu bahwa [K]ehidupan di atas Bumi menjadi satu titik yang sangat sulit dikenali, *terra incognita*.

Latour juga memahami Antroposen sebagai destruksi, bukan semacam tekno-optimisme yang mengagung-agungkan kemampuan *techno-fixed* untuk menyelesaikan permasalahan rezim iklim baru. Tentu saja, Latour sangat membenci segala omong kosong menyoal keagungan teknologi yang mampu menyelesaikan masalah-masalah iklim di masa depan, sedangkan Gaia yang terjadi saat rezim iklim Antroposen sebaliknya, tidak akan menunggu teknologi yang mapan dan tepat guna dalam mengatasi krisis. Manusia justru menjadi 'penyintas', yang artinya harus beradaptasi. Batas-batas manusia saat ini hanyalah bekerja secara imajiner dalam pembabakan geopolitis. Tidak ada cara untuk lari dari Bumi, manusia selalu menjadi makhluk yang membumi (*Earthbound*), tidak ada lagi modernitas apalagi romantisasi Gaia, politik-Gaia sebagai jalan-baru untuk menggambarkan ulang peta keplanetan.[10]

---

[9] Lenton, Dutreuil, dan Latour, "Life on Earth Is Hard to Spot", 248–272.

[10] Yaneva, *What Is Cosmopolitical Design? Design, Nature and the Built Environment*, 223.

Jalan baru ini juga memberikan pemetaan tentang krisis ekologi baru menjadi ancaman setiap negara, kebijakan politik bukan lagi tentang pembangunan atau pelampuan atas segala yang dipijak (tanah, bumi, dunia—proyek antariksa). Melalui *Down to Earth* (2018), Latour meradikalkan pemikirannya tentang strategi menghadapi iklim yang lebih konkret dengan memikirkan ulang kemungkinan dunia lokalitas-kehidupan yang selama ini termarjinalkan ketika menghadapi krisis. Politik modernitas semu yang terbayang-bayang bahwa krisis global harus diselesaikan secara global bukanlah satu-satunya poros utama kebijakan yang dapat diandalkan sebab masalah krisis dapat juga menjangkau dunia lokal yang terabaikan. Visi–misi tekno-futuris yang terlalu utopis tentang proyek antariksa baru, pertanian lintas planet atau peradaban baru Martian hanyalah angan-angan siang bolong semata jika mereka melupakan krisis yang sedang melanda di sekitar mereka.

Pengandaian krisis iklim baru mendorong status agensi yang berubah, yang tidak lagi sekadar berani bertanggung jawab (*responsibility*) pada suatu kondisi tertentu. Padahal, krisis sungguhnya tidak pernah memiliki batas-batas kerja tertentu sehingga manusia harus mampu merespons (*response-ābilis*) atas "Monster" yang selama ini hidup dari cerminan kemanusiaan, entah itu sains atau teknologi yang menciptakan krisis yang secara niscaya selalu berkelindan, yang selalu hidup dan menghidupi peradaban. Politik rezim iklim baru, misalnya, membuat karbon menjadi entitas (nonmanusia) yang dialami, direkayasa, dan dipolitisasi secara berkelanjutan.[11] Pada tahap ini, translasi Antroposen bukan sekadar translasi sains secara sosial melainkan mengubah batas *nature* dan *culture* menjadi *natureculture*[12] atau politik

[11] Latour, "Agency at the Time of the Anthropocene", 1–18. Bdk. Latour, "War and Peace in an Age of Ecological Conflicts", 51–63

[12] Malone dan Ovenden, "Natureculture", 1–2.

multi-(in)stabilitas atas *things, humans, non-humans* sebagai aktor-yang-tidak-lagi-tetap—keseluruhan aktan ini selalu menjejaring, secara terus menerus.

Latour (2016) mengamati bahwa isu Antroposen lebih banyak melibatkan epistemologi politis di antara para ilmuwan terkait perdebatan status Antroposen. Mereka seringkali tidak fokus pada isu utama dari Antroposen. Antroposen tidak membawa arti kebaikan atau kedamaian bagi peradaban manusia selama ini, antara pemahaman romantis *state of nature* menjadi *state of war*.[13] Transisi ini mengakibatkan pembentukan bingkai naturalisme biopolitik untuk melawan kecenderungan irasionalitas kolektif yang hanya berbasis pada kecemasan massa.[14] Di saat krisis terjadi, di situlah ketiadaan teritorial atau batas wilayah terjadi karena setiap kelompok sosial akan cenderung mempertahankan 'kepemilikan' dan 'hak untuk tetap hidup'. Semacam pencerahan baru di tengah katastrofisme.

Dalam diskursus Antroposen, Latour banyak bertukar pikiran dengan Dipesh Chakrabarty dalam merumuskan *geo-story* Antroposen. Noah Heringman turut serta aktif mengkritisi bagaimana pola pikir kalangan sosial humaniora memengaruhi perdebatan transisi modernitas dalam Antroposen. Jika menggunakan pendekatan berperspektif geologi *deep time*, maka istilah modern sudah ada bahkan sejak di antara kala Pleistosen dan Holosen ketika manusia mulai terlibat dalam rekam jejak skala-waktu geologis pada tingkat epos.[15] Akan tetapi, rujukan Heringman setidaknya menambah keyakinan bagi Chakrabarty dan Latour untuk mengkritisi kembali bagaimana pengaruh manusia sebagai spesies dan dampaknya pada geo-historis, yang akan selalu memperhitungkan pendekatan lintasdisiplin, seperti arkeologi, sejarah, kebudayaan, dan paleontologi.

[13]Luisetti, "Demons of the Anthropocene: Facing Bruno Latour's Gaia", 175–186.
[14]Latour, "War and Peace in an Age of Ecological Conflicts", 51–63.
[15]Heringman, "Deep Time at the Dawn of the Anthropocene", 56–85.

Chakrabarty meminjam humor anti-kolonial Latour pada esainya yang menyinggung tentang usaha-usaha kolonisasi manusia terhadap agen nonmanusia dalam lintas waktu sejarah menuju Antroposen. Obskuritas Latour termuat ketika ia menolak warisan dongeng Kantian, dengan mempertanyakan pengertian *things-in-themselves* atau benda pada dirinya sendiri. Baginya, seolah-olah menggambarkan objektivitas, nyatanya usaha ini hanya kecenderungan yang ireduksionistik. Benda tidak mungkin ada pada dirinya sendiri yang justru mereduksi pada sesuatu hal (manusia) yang tidak mungkin mampu mereduksinya. Padahal, Latour juga mengamini bahwa segala kemenjadian masa lalu yang terhubung dengan gerak reproduksi krisis lingkungan hari ini tidak akan mampu dijelaskan hanya dalam keterbatasan narasi antroposentris. Dengan demikian, Latour mempertegasnya kembali dengan cara memperluas sejauh mana domain kebebasan manusia dalam konteks relasi ruang dan skala-waktu sistem Bumi dengan proses Gaia yang terjadi. Pada akhirnya, manusia tidak akan selamanya menjadi bebas sebebas-bebasnya ketika 'hukum alam' mendikte perilaku manusia dan manusia dipaksa untuk mengikuti serangkaian masa orientasi pembelajaran Bumi di masa lalu.[16] Apa pun itu, nyatanya, seluruh sains manusia masih berhutang pada peristiwa Bumi di masa lalu tetapi urgensi antisipasi masa depan menjadi beban tersendiri bagi mereka.

Setelah Bruno Latour

Karya terakhir Bruno Latour yang bertajuk *After Lockdown*: *A Metamorphosis* (2021) menjadi penutup sekaligus refleksi mendalam tentang bagaimana pandemi global menjadi intrupsi bagi kita semua untuk sejenak memikirkan ulang perubahan drastis

[16]Latour dan Lenton, "Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand", 659–680.

eksistensi kehidupan masyarakat dunia. *Lockdown* memaksa semua orang untuk 'tunduk' pada aturan atas nama pembatasan sosial berskala besar atau atas nama kesehatan publik bersama. Bagi Latour, 'rezim iklim baru' yang mencapai puncak krisis akan bergerak seperti halnya pandemi, yang di dalamnya kita semua akan dipaksa untuk mundur, dipaksa untuk tetap membatasi gerak sekecil-kecilnya sebab tak ada lagi ruang gerak yang mungkin untuk dihidupi.[17] Artinya, tidak ada lagi kehidupan 'lama' manusia, mereka dipaksa untuk terus hidup dalam krisis dengan aktor yang lain.

Pengaruh Latour dalam dimensi politik Antroposen mendorong adanya kepekaan atas *noise* dari '*quasi-objects*' yang selama ini diabaikan, dianggap mati, tertutup, dan final, layaknya hipotesis Gaia yang teleologis. Adanya Antroposen mendorong terwujudnya *parliament of things*, yang di dalamnya subjek dan objek bukan ditiadakan tetapi dipertimbangkan ulang mengingat kelupaan kita atas *quasi-objects* yang selalu direduksi dalam dikotomi subjek–aktif atau objek–pasif.[18] Setelah Latour, lahirlah pemikir pascahumanisme baru, yang mulai mengambil jarak pemikiran atas doktrin modernitas lama tentang relasi subjek, objek, materi, nonmanusia, dan segalanya yang lebih-dari-sekadar-manusia. Graham Harman menyebut Latour sebagai filsuf metafisika, pemikir kontemporer yang menginspirasi lahirnya Filsafat Berorientasi-Objek (*Object-Oriented Philosophy*). Latour meradikalkan istilah tradisionalis tentang 'substansi' menjadi 'aktor'. Aktor-aktor ini sepenuhnya riil, bersaing dan berkolaborasi satu sama lain tanpa harus kehilangan kualitasnya.[19] Lantas, apa yang menjadikannya aktor bukan sekadar materialitasnya atau keberadaan aktor yang dapat diakses

[17] Latour, *After Lockdown: A Metamorphosis*.

[18] Simons, "The Parliament of Things and the Anthropocene: How to Listen to 'Quasi-Objects.'", 150–174.

[19] Harman, *Prince of Networks*.

oleh subjek, tetapi terwujud dalam relasi yang lebih dari sekadar objek yang dibayangkan.

Metamorfosis Antroposen berbasis jejaring aktor tentunya tidak dapat hanya mengandalkan asumsi ontologi yang datar, semua aktor bekerja pada kesetaraan simetris, tetapi juga perlu pengandaian tentang sekuat apa pun intensi kita terhadap simetrisitas, di sinilah kemungkinan-kemungkinan hierarki nonsimetris baru selalu terjalin. Ketidakmungkinan memahami Antroposen secara penuh seolah-olah menjadikan ketidaklengkapan jejaring yang terbangun. Antroposen secara niscaya akan berkelindan dalam beragam bentuk dan, pada akhirnya, manusia yang akan memilih: menghidupi kehidupan dalam geotrauma sebagai lompatan atau hambatan di ambang krisis.

Daftar Pustaka

Arènes, Alexandra, Bruno Latour, dan Jérôme Gaillardet. "Giving Depth to the Surface: An Exercise in the Gaia-Graphy of Critical Zones". *The Anthropocene Review* 5, nomor 2 (2018): 120–35.

De Vries, Gerard. *Bruno Latour*. Key Contemporary Thinkers. Cambridge: Polity Press, 2016.

Hamilton, Clive, Christophe Bonneuil, dan François Gemenne, editor. *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*. London; New York: Routledge, 2015.

Haraway, Donna, Noboru Ishikawa, Scott F. Gilbert, Kenneth Olwig, Anna L. Tsing, dan Nils Bubandt. "Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene". *Ethnos* 81, nomor 3 (2016): 535–64.

Harman, Graham. *Bruno Latour: Reassembling the Political*. Modern European Thinkers. London: Pluto Press, 2014.

———. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press, 2009.

Heringman, Noah. "Deep Time at the Dawn of the Anthropocene". *Representations* 129, nomor 1 (2015): 56–85.

Kofman, Ava. "Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science". *The New York Times*, Oktober 25, 2018. https://www.nytimes.com/2018/10/25/magazine/bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html..

Latour, Bruno. *After Lockdown: A Metamorphosis*. Cambridge, UK ; Medford, MA: Polity Press, 2021.

———. "Agency at the Time of the Anthropocene". *New Literary History* 45, nomor 1 (2014): 1–18.

———. "Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied". Dalam *The Anthropology of Sustainability*, disunting oleh Jerome Lewis, 35–49. New York: Palgrave Macmillan US, 2017.

———. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge, UK ; Medford, MA: Polity, 2018.

———. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. John Wiley & Sons, 2017.

———. "Fifty Shades of Green". *Environmental Humanities* 7, nomor 1 (2016): 219–25.

———. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Diterjemahkan oleh Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

———. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network Theory*. Clarendon Lectures in Management Studies. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press, 1987.

———. *The Pasteurization of France*. Diterjemahkan oleh Alan Sheridan dan John Law. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Latour, Bruno. "War and Peace in an Age of Ecological Conflicts". *Revue juridique de l'environnement* 39, nomor 1 (2014): 51–63.

———. *We Have Never Been Modern*. Diterjemahkan oleh Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Latour, Bruno, dan Timothy M. Lenton. "Extending the Domain of Freedom, or Why Gaia Is So Hard to Understand". *Critical Inquiry* 45, nomor 3 (Maret 2019): 659–80.

Latour, Bruno, dan Steve Woolgar. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Lenton, Timothy M., Sébastien Dutreuil, dan Bruno Latour. "Life on Earth Is Hard to Spot". *The Anthropocene Review* 7, nomor 3 (Desember 2020): 248–72.

Luisetti, Federico. "Demons of the Anthropocene: Facing Bruno Latour's Gaia". *Philosophy Kitchen*, nomor 5 (2016): 175–186.

Malone, Nicholas, dan Kathryn Ovenden. "Natureculture". Dalam *The International Encyclopedia of Primatology*, disunting oleh Michele Bezanson, Katherine C. MacKinnon, Erin Riley, Christina J. Campbell, K.A.I. Anna Nekaris, Alejandro Estrada, dan Anthony F. Fiore, 1–2. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc, 2016.

Simons, Massimiliano. "The Parliament of Things and the Anthropocene: How to Listen to 'Quasi-Objects.'" *Techné: Research in Philosophy and Technology* 21, nomor 2 (2017): 150–74.

Yaneva, Albena. *What Is Cosmopolitical Design? Design, Nature and the Built Environment*. New York: Routledge, 2017.

Rangga Kala Mahaswa, S.Fil., M.Phil. merupakan dosen Ilmu Filsafat di Departemen Filsafat Barat, Fakultas Filsafat, Universitas Gadjah Mada. Ia sedang fokus pada penelitian Filsafat Berorientasi Antroposen dan beberapa kajian geofilosofi serta filsafat teknologi.

9

"Siksaan Pernyataan Religius" dan Solusinya: Sebuah Respons Menjawab Kritik Bruno Latour terhadap Agama Modern

Devina Benlin Oswan
Cornerstone Church Bandung dan Sekolah Tinggi Teologi Bandung

Sosiologi agama, sama seperti filsafat agama, adalah sebuah bidang ilmu yang unik karena praktisinya acap kali tidak mengkaji agama yang dianutnya—bahkan sama sekali bukan penganut agama tertentu, seperti yang dikemukakan Yusuf M. Wibisono bahwa sosiolog agama tidak melulu mengkaji agama yang dianutnya saja, melainkan semua agama di belahan dunia tanpa memihak dan memilah-milah.[1] Oleh sebab itu, adalah fenomena yang langka di mana seorang penganut agama Katolik yang menghadiri gereja tiap hari Minggu[2]—lebih-lebih, yang semasa mudanya adalah seorang "Katolik militan"[3]—menulis karya-karya sosiologi agama, lebih-lebih lagi karena keprihatinan yang tulus manakala ia melihat agamanya diubah menjadi sebuah ideologi dan kepercayaan.[4]

[1] Wibisono, *Sosiologi Agama*, 7.

[2] Latour, "'Thou Shall Not Freeze-Frame' or How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate", 27.

[3] Skirbekk, "Bruno Latour's Anthropology of the Moderns: A Reply to Maniglier", 46.

[4] Paulson, *The Critical Zone of Science and Politics: An Interview with Bruno Latour*.

"Siksaan Pernyataan Religius"

Bruno Latour, yang dikenal melalui karya-karyanya dalam bidang filsafat ilmu dan filsafat teknologi, menuangkan pemahaman dalam tulisan-tulisannya—salah satunya adalah *Rejoicing: Or the Torments of Religious Speech*— bahwa agama sama sekali tidak berhubungan dengan kepercayaan ("*belief*"). "Kepercayaan" adalah kategori untuk pernyataan sains yang bersifat informatif; bukan untuk teks-teks agamawi yang sifatnya transformatif, yang fungsi sejatinya adalah untuk menciptakan kesatuan antar pemeluk-pemeluknya melalui konversi atau pertobatan ketika mendengar pernyataan-pernyataan tersebut dikumandangkan.[5] Jadi, bagaimana seharusnya pernyataan-pernyataan agamawi dikategorikan? Menjawab pertanyaan ini, Latour menarik paralel antara pernyataan-pernyataan agamawi dengan percakapan sepasang kekasih. Paralel ini menunjukkan bahwa agama seperti cinta. Ketika seorang kekasih bertanya "apakah engkau mengasihi aku?" kepada pasangannya, yang penting dari jawabannya bukanlah transfer informasi (apa yang Latour namakan, "*double-click communication*"[6]), melainkan bagaimana jawaban tersebut disampaikan sehingga dapat mentransformasi pendengarnya (apa yang Latour namakan, "*felicity conditions*"[7]). Demikian pula halnya dengan iman kepada sesosok pribadi Ilahi atau suatu agama. Iman lebih tepat ditempatkan dalam kategori yang sama dengan cinta terhadap pasangan daripada dengan kepercayaan terhadap proposisi-proposisi ilmiah. Itulah sebabnya di dalam agama Nasrani, misalnya, pernyataan-pernyataan religius yang

[5]Latour, *Rejoicing*, 18–20.

[6]Latour, 22.

[7]Latour, 27.

dikhotbahkan disebut *euangélion* yang dalam Bahasa Yunani berarti "kabar baik" (*good news*).[8]

Di dalam karyanya yang lain, Latour dengan lebih jelas mengungkapkan bahwa jika perhatian seseorang terarah kepada yang jauh, transenden, dan misterius ketika mendengar pernyataan-pernyataan agamawi, kemungkinan besar pendengar tersebut masih tidak mengerti apa yang sebenarnya pernyataan-pernyataan agamawi itu coba lakukan: memasukkan, mendekatkan, bahkan menyatukan sang pendengar dengan sang pewarta.[9] Jika sebuah pernyataan religius tidak mencapai hal ini, maka pernyataan-pernyataan tersebut lebih buruk daripada nirmakna. Hanya ketika pernyataan-pernyataan religius memiliki kapasitas transformatif yang menyatukan, barulah pernyataan-pernyataan ini dapat dikatakan benar, terbukti, dan terverifikasi. Jika tidak, bahkan tidak hanya salah, pernyataan-pernyataan tersebut tak ubahnya seperti parasit.[10]

Sayang sekali, inilah yang menurut Latour terjadi di era modern. Karakteristik transformatif dari pernyataan-pernyataan agamawi, Latour mengklaim, telah hilang karena apa yang ia sebut sebagai "setan rasionalisasi" ("*demon of rationalization*") telah berhasil menggoda para penganut agama untuk menandingkan iman ("*faith*") dengan rasio.[11] "Iman" kini bersinonim dengan "kepercayaan". Pernyataan agamawi ditelaah, dikaji, dan direspons seperti fakta-fakta ilmiah. Inilah sebabnya mengapa Latour memberi sub-judul bukunya *The Torment of Religious Speech*, yang secara literal berarti "siksaan pernyataan religius." Di akhir buku ini, Latour mengundang para pemeluk agama untuk "tidak percaya akan ke-

[8]Latour, "'Thou Shall Not Freeze-Frame' or How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate", 28.

[9]Latour, 32.

[10]Latour, 29.

[11]Latour, *Rejoicing*, 86.

percayaan" ("*not to believe in belief*")[12] bahkan mengatakan bahwa ia "bukanlah orang percaya (karena ini sama sekali bukan tentang kepercayaan)."[13]

Merangkum Argumen Latour

Kritik Latour akan pernyataan-pernyataan agamawi dapat diintisarikan menjadi dua poin besar. Pertama, berkebalikan dengan kalangan empirisis dan positivis, kritikan Latour bukan dilandasi oleh keinginan untuk melengserkan agama dan menggantikannya dengan sains. Sebagaimana diungkapkan Gunnar Skirbekk, usaha Latour justru adalah menghindarkan agama dari kritik-kritik analitis, yakni kritik-kritik serupa dengan yang dilayangkan oleh Karl Marx dan Sigmund Freud terhadap agama.[14] Lebih menarik lagi, Latour tidak menganggap sains adalah sumber kebenaran yang sepenuhnya objektif dan imun dari kritik. Sebaliknya, Latour melihat bahwa sains pun tidak terlepas dari kritik-kritik analitis ini. Misalnya, di dalam "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern," Latour menempatkan diri bersama dengan para skeptisis Prancis seperti Jacques Derrida dan khususnya Michel Foucault dalam mempertanyakan objektivitas sains. Menurutnya, hasil-hasil diskursus sains (yang ia sebut sebagai "*matters of fact*") bukan hanya merupakan penaksiran yang buruk dari pengalaman dan penelitian empiris, tetapi juga telah bercampur dengan polemik epistemologi dan politik modern.[15]

Kini jelas mengapa Latour dengan keras menolak menempatkan agama di dalam kategori yang sama dengan sains, yakni sebagai kepercayaan. Sains, sebagai sumber kebenaran yang tidak sepe-

[12]Latour, *Rejoicing*, 163.

[13]Latour, 174.

[14]Skirbekk, "Bruno Latour's Anthropology of the Moderns: A Reply to Maniglier", 46.

[15]Latour, "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", 245.

nuhnya netral dan objektif, bukanlah sesuatu yang dapat diterima semua orang tanpa terkecuali sebagai keniscayaan, melainkan menuntut respons kepercayaan dari seseorang. Menggunakan contoh yang Latour berikan, seseorang dapat mempercayai atau menolak fakta-fakta mengenai Pemanasan Global tergantung dari pandangan politiknya.[16] Latour tidak menghendaki hal yang sama terjadi kepada agama. Agama, atau iman, bukanlah diskursus yang menjadi bahan kajian maupun objek kepercayaan untuk diterima atau ditolak berdasarkan posisi politik atau ideologi, karena jika agama diposisikan seperti itu akan menyebabkan perpecahan dan pembagian dalam komunitas tersebut, sesuatu yang sangat bertentangan dengan iman yang, menurut Latour, tujuan utamanya adalah mempersatukan.

Jadi, alih-alih merendahkan, Latour justru menempatkan posisi agama di atas sains sebagai sumber kebenaran. Di tengah masyarakat modern yang makin terpolarisasi dengan segala ideologinya, sains bukannya mempersatukan melainkan membuat polarisasi itu makin menjadi-jadi. Latour mengingatkan bahwa agama harus kembali menjalankan fungsinya yang semula, yakni mempersatukan manusia dari segala kaum, sebagaimana terjadi di dalam Hari Raya Pentakosta di abad pertama masehi.[17] Jika agama berusaha menjadi seperti sains, maka kegagalan sains untuk mempersatukan akan menjadi kegagalan agama pula. Baik pernyataan-pernyataan saintifik dan pernyataan-pernyataan agamawi sama-sama menjadi alat pemecah-belah, sama-sama menjadi "siksaan".

Kedua, masih berkaitan dengan poin pertama, sudah menjadi rahasia umum bahwa pemikiran Latour sangat dipengaruhi oleh Rudolf Bultmann,[18] seorang teolog Lutheran yang metode pena-

[16] Latour, 227.

[17] Latour, *Rejoicing*, 41–42.

[18] Lamy, "Sociology of a Disciplinary Bifurcation: Bruno Latour and His Move from Philosophy/Theology to Sociology in the Early 1970s", 113.

fsirannya atas Kitab Suci kaum Nasrani mengedepankan kajian tentang bagaimana teks tersebut menjadi pola yang membentuk kehidupan sebuah komunitas, lebih dari telaah mengenai bentuk literal teks itu sendiri, sebagaimana yang menjadi fokus dalam metode penafsiran tradisional.[19] Solusi yang Latour berikan, yakni mengubah pernyataan-pernyataan agamawi mengikuti lima *felicity condition* yang ia berikan, sedikit banyak dipengaruhi oleh paham Bultmannian bahwa fungsi teks-teks religius seyogianya adalah untuk mengikat dan mempersatukan pemeluknya, bukan untuk transfer informasi. Kelima *felicity condition* itu adalah: (1) kata-kata yang digunakan harus dapat dimengerti pendengarnya, (2) pernyataan-pernyataan tersebut harus ditujukan untuk situasi sekarang, di sini, dan untuk kita, tanpa mengimbuhkan isu-isu di masa lampau, (3) pernyataan-pernyataan tersebut tidak mencoba bersinggungan dengan informasi-informasi yang sifatnya menjauhkan, misalnya dengan mencoba membubuhkan argumentasi-argumentasi saintifik, arkeologis, maupun historis, (4) pernyataan-pernyataan tersebut harus menghasilkan efek dalam diri pembicara dan pendengarnya, dan (5) pernyataan-pernyataan tersebut harus menciptakan kesatuan dan identitas komunal bagi sekumpulan orang.[20]

Secara ringkas, tesis Latour dalam kritiknya adalah:

[P1] Sebuah pernyataan religius seharusnya memiliki fungsi transformatif, yakni bagaimana pernyataan tersebut mempersatukan pendengarnya menjadi sebuah komunitas.

(P1)[(P2)] Sebuah pernyataan religius hanya dapat memiliki fungsi transformatif, yakni mempersatukan, jika dan hanya jika lima *felicity conditions* terpenuhi.

[19]Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, 19.

[20]Latour, *Rejoicing*, 54–55.

Hanya dengan demikianlah, "siksaan pernyataan religius" dapat diakhiri. Pertanyaannya adalah, apakah baik (P1) dan (P2) sama-sama benar?

Solusi Alternatif yang Lebih Baik?

Tentunya setiap penganut agama setuju bahwa (P1) benar. Bagaimanapun, tidakkah iman atas pernyataan-pernyataan itu yang menyatukan mereka dengan komunitas penganut agama tersebut? Yang menjadi perdebatan adalah (P2). Apakah benar bahwa satu-satunya solusi untuk mengakhiri "siksaan pernyataan religius"—untuk mengembalikan karakteristik transformatif pernyataan agamawi sebagai pemersatu umatnya—adalah dengan mengadopsi lima *felicity conditions* Latour (dan, secara khusus bagi kaum Nasrani, mengadopsi paham Bultmann)?

Ada solusi alternatif yang lebih baik sekaligus lebih radikal untuk mengembalikan kapasitas menyatukan tersebut. Solusi alternatif ini melihat bahwa bukan pergeseran fungsi pernyataan-pernyataan agamawi melainkan pergeseran makna "iman"-lah yang menjadi akar permasalahan. Dengan kata lain, persoalannya bukan bagaimana penganut agama tertentu mengucapkan dan menerima pernyataan-pernyataan agamawi tertentu, melainkan bagaimana pemaknaannya atas "iman". Menggunakan perumpamaan Latour mengenai sepasang kekasih, persoalannya bukan terletak pada bagaimana pertanyaan sang kekasih "apakah engkau mengasihi aku?" dijawab, melainkan bagaimana sang penjawab memaknai kata "kasih" dalam pertanyaan tersebut.

Apa itu iman? Howard-Snyder membagi iman menjadi tiga jenis:[21]

[(1)] *Iman objektual/relasional:* pernyataan "*S* beriman kepada *x*" merujuk kepada sikap psikologis seorang *S* terhadap ob-

[21] Howard-Snyder, "Does Faith Entail Belief?", 142–162.

jek *x* di mana *x* adalah seorang pribadi, aktivitas, atau sifat seorang pribadi;

(1)[(2)] *Iman proposisional:* pernyataan "*S* beriman kepada *p*" merujuk kepada sikap kognitif seorang *S* terhadap sebuah proposisi *p*; dan,

[(3)] *Iman global:* menjadi orang beriman berarti mengorientasikan seluruh keberadaan dirinya kepada suatu hal—misalnya wawasan dunia, metanarasi, ideal, atau pribadi tertentu—yang mengatur dan menjadi sebuah struktur yang menyatukan semua aspek penting dalam hidupnya, dan memiliki sebuah disposisi untuk tetap mempertahankan orientasi ini meski di tengah kesulitan.

Dari ketiga jenis ini, Latour tentunya akan menolak iman proposisional karena definisi iman proposisional serupa dengan definisi Latour tentang kepercayaan, suatu kategori yang tepat untuk sains tetapi tidak untuk iman. Sepertinya Latour akan menerima baik iman objektif maupun iman global sebagai kategori yang tepat untuk pernyataan-pernyataan religius (meskipun berdasarkan analogi Latour mengenai sepasang kekasih, sepertinya Latour akan lebih cenderung memilih iman objektif). Menariknya, kedua jenis iman ini juga sama-sama terkandung dalam definisi kata Yunani *pistis*, kata yang dalam Kitab Suci umat Nasrani diterjemahkan "iman". Matthew W. Bates berargumen bahwa kata *pistis* merujuk kepada kesetiaan (*allegiance*) kepada sesosok figur raja dan para pendahulu dalam dinastinya.[22] Tak hanya *pistis*, kata Latin *crēdō* yang berarti "aku percaya/beriman" merupakan gabungan dari kata *cor* atau *cordis* yang berarti "hati" dan *-do* atau *-dere* yang berarti "meletakkan" sehingga *crēdō* secara literal berarti "meletakkan hati pada sesuatu". Bahkan di dalam tradisi skolasik pun, kredo berarti bersum-

[22] Bates, *Salvation by Allegiance Alone*, 111.

pah setia dan mempersembahkan seluruh diri.[23] Jika di dalam analogi Latour seorang kekasih harus menjawab pernyataan, "apakah engkau mengasihi aku?", di dalam iman seorang penganut agama harus menjawab pertanyaan, "apakah engkau bersumpah setia dan tunduk?"

Apakah dalam pemaknaan iman yang seperti ini, pernyataan-pernyataan religius memiliki kapasitas transformatif yang menyatukan para penganutnya, sebagaimana yang Latour klaim terjadi dalam Pentakosta?[24] Ya dan tidak. Ya, karena *pistis*, sebagaimana diungkapkan Teresa Morgan, di dalam kekristenan mula-mula bukanlah sikap yang ditujukan kepada seperangkat doktrin kepercayaan, melainkan sebuah relasi yang menciptakan komunitas.[25] Tetapi juga tidak, karena bukan pernyataan-pernyataan agamawi itu pada dirinya sendiri melainkan subjek—menggunakan istilah Latour, "G."—yang diwartakan dalam pernyataan-pernyataan agamawi itulah yang mempersatukan. G. inilah yang mengundang respons kepenundukan dan penyerahan diri dari setiap pendengar pernyataan-pernyataan agamawi tersebut, terlepas dari bahasa dan etnis mereka. Dampaknya adalah komunitas iman yang tercipta di Hari Pentakosta adalah komunitas orang-orang yang bersumpah setia kepada sesosok figur raja atau tuan, tak jauh berbeda dengan sebuah komunitas warga negara atau kerajaan yang menundukkan dirinya kepada sang kepala negara.

Dalam pandangan ini, seorang penganut agama dipersatukan dengan penganut agama lainnya bukan karena mereka sama-sama mempercayai proposisi religius tertentu, melainkan karena mereka sama-sama menundukkan diri kepada suatu G. yang kemudian menjadi orientasi hidup mereka. Apakah mereka mempercayai proposisi yang sama tidaklah relevan. Dengan kata lain, iman ber-

[23] McKaughan, "Authentic Faith and Acknowledged Risk", 109.

[24] Latour, *Rejoicing*, 41–42.

[25] Morgan, *Roman Faith and Christian Faith*, 14.

sifat nonkognitif. Salah satu penggagas yang mempopulerkan ide ini adalah Jonathan L. Kvanvig.[26]

Pandangan nonkognitif mengenai iman merupakan solusi yang lebih baik daripada lima *felicity conditions* yang Latour gagas karena—berbeda dengan *felicity conditions* yang masih berfokus kepada pernyataan-pernyataan religius itu—pandangan ini sama sekali tidak mempersoalkan pernyataan-pernyataan tersebut. Ingat bahwa menurut Latour, sebuah pernyataan religius seharusnya dapat mempersatukan pendengarnya menjadi sebuah komunitas (P1). Pertanyaannya adalah, bagaimana jika di antara pendengarnya ada anak-anak kecil yang tidak dapat memahami pernyataan-pernyataan religius tersebut? Latour akan menjawab sesuai dengan syarat pertama *felicity conditions*, yakni bahwa pernyataan religius tersebut harus diubah agar dapat dimengerti anak-anak. Tetapi bagaimana dengan penganut agama yang mengalami keterbelakangan mental atau cacat kognitif, dan tidak peduli betapa pun disederhanakannya pernyataan-pernyataan religius itu? Apa yang mempersatukan mereka dengan penganut yang lain? Pada akhirnya, bukan pernyataan-pernyataan agamawi yang mempersatukan sekumpulan penganut sebuah agama, melainkan sikap penundukkan diri kepada G. yang diberitakan dalam pernyataan-pernyataan agamawi tersebut. *Felicity conditions* tidak cukup membuat sebuah agama menjadi sepenuhnya inklusif.

Tentunya Latour akan menolak keras solusi nonkognitif ini: bukankah justru berfokus kepada G. akan membuat sebuah pernyataan religius menjadi eksklusif? Bagaimanapun, setiap pernyataan religius memberitakan G. yang berbeda-beda—Tuhan, Allah, Dewa, Hyang, Pencipta—tergantung dari agamanya. Bahkan mereka yang anti-agama pun memberitakan dan menjunjung tinggi suatu G. yang lain, yakni Rasio dengan huruf kapital,

[26] Kvanvig, *Faith and Humility*, 22–56. Lihat juga Kvanvig, "Affective Theism and People of Faith", 109–128.

'R.'[27] Sekali lagi, bukannya membawa persatuan, ini hanya akan menyebabkan apa yang Latour sebut "peperangan melawan ilah-ilah" (*"war against idols"*).[28] Setiap agama, termasuk mereka yang anti-agama, menganggap para G. dari agama lain sebagai ilah-ilah palsu dan berusaha merobohkan altar mereka. Di masa modern ini, hal itu dicapai bukan dengan palu dan batu, tetapi dengan ilmu apologetika. Latour mengecam keras hal ini. Menurutnya, pada akhirnya setiap peganut agama hanya dapat berbicara secara tepat tentang G. mereka sendiri dengan menggunakan mekanisme yang sama dengan agama-agama yang altar G.-nya telah mereka robohkan.[29] Ketika seseorang menggunakan apologetika untuk menyanggah klaim-klaim eksklusif agama lain atau kitab suci mereka, tanpa sadar ia juga menyanggah klaim-klaim eksklusif agamanya sendiri. Dengan kata lain, mereka yang menggunakan apologetika sebenarnya sedang menjebak diri sendiri dalam ikatan ganda (*"double bind"*).[30]

Lebih jauh lagi, ketika seseorang berapologetika, ia sebenarnya sedang menunjukkan bahwa G. yang dianutnya adalah satu-satunya G. yang benar dan G. yang lain adalah ilah-ilah palsu. Untuk mencapai maksud ini, para apologet menggunakan argumentasi-argumentasi saintifik, arkeologis, maupun historis untuk mendukung pernyataan-pernyataan religius agamanya sekaligus menyanggah pernyataan-pernyataan religius agama lain. Jelas ini bertentangan dengan syarat ketiga dari *felicity conditions*. Inilah sebabnya Latour menyebut apologetika sebagai sesuatu yang jelek dan aneh (*"grotesque apologetics"*).[31] Jadi, apa kebalikan dari "*grotesque apologetics*" yang dicari oleh Latour? Tidak lain

[27] Latour, *Rejoicing*, 145–146.
[28] Latour, 146.
[29] Latour, 148.
[30] Latour, 149.
[31] Latour, 152.

dan tidak bukan adalah pengeliminasian segala elemen-elemen yang sifatnya eksklusif—bahwa G.-nya sendiri yang benar dan yang lainnya salah—dari pernyataan-pernyataan agamawi! Inilah implikasi dari syarat ketiga *felicity conditions*.

Namun, eliminasi ini akan mengakibatkan pereduksian terhadap pernyataan-pernyataan religius yang kemungkinan besar tidak dikehendaki oleh banyak penganut agama, khususnya agama-agama pewahyuan seperti Yahudi, Kristen, dan Islam. Selain itu, solusi Latour didirikan atas sebuah praanggapan yang mungkin sekali salah. Latour memiliki praanggapan bahwa di dalam sebuah komunitas, keyakinan tentang hanya ada satu G.—atau dalam kasus orang-orang ateis, satu R.—mendahului keyakinan bahwa G. yang lain salah. Seorang penganut agama menyerang G. yang lain karena ia menganggap bahwa dirinya, atau tepatnya G. yang diimaninya, adalah satu-satunya yang benar. Dengan kata lain, klaim-klaim eksklusif mendahului apologetika.

Tetapi, bagaimana jika yang terjadi adalah sebaliknya? Bagaimana jika pencarian suatu komunitas akan G. yang benar—yang kemudian berlanjut kepada penundukan dan penyerahakan diri kepada G. tersebut—dimulai dengan suatu kesadaran dari dalam nurani bahwa para G. di sekeliling mereka adalah G. yang salah? Bagaimana jika para penghancur ilah-ilah palsu itu merobohkan altar G. dari agama-agama lain bukan karena mereka menganggap G. merekalah yang benar, tetapi sebaliknya: mereka menemukan bahwa para G. itu adalah ilah-ilah palsu karena tidak layak untuk diimani—dan oleh karena itu merobohkan altar-altarnya—sebelum mereka kemudian mencari G. yang benar, yakni G. yang layak menerima penundukkan dan penyerahan diri mereka? Ketika mereka menemukan G. itulah, komunitas yang bersatu terbentuk.

Bukankah hal ini terjadi pada Sokrates yang diadili di Athena atas tuduhan ateisme dan ketidaksalehan? Orang-orang Athena

mempercayai dewa-dewi Yunani yang saling memerangi satu sama lain, emosional, dan memiliki moralitas yang patut dipertanyakan, dan dewa-dewi inilah yang Sokrates tolak. Sokrates, sebaliknya, memiliki konsepsi akan sosok ilahi yang unitarian, penuh kebajikan, jujur, tidak akan berbuat curang, berotoritas, bijaksana, dan melakukan sesuatu hanya untuk tujuan terbaik.[32] Ia dikatakan percaya hal-hal supranatural lainnya dan memperkenalkan Dewa yang baru. Atas tuduhan ini, pengadilan memutuskan agar guru filsafat itu dihukum mati. Sokrates bukan memulai dengan mempercayai satu G., kemudian berargumen menentang G. lain dari orang-orang Athena tersebut. Ia melihat bahwa para G. itu tentulah bukan G. yang sejati, dan barulah memikirkan konsepsi mengenai G. yang sejati.

Bagaimana jika hal yang sama juga berlaku pada komunitas-komunitas religius sepanjang sejarah, khususnya komunitas monoteistik? Mereka menjadi monoteistik karena mereka terlebih dahulu menolak konsepsi-konsepsi ilahi yang lain, bukan sebaliknya. Jika ini benar, maka menghancurkan ilah-ilah palsu adalah sebuah keniscayaan. Persatuan sebuah komunitas agama tidak dimulai dengan suatu konsepsi monoteistik, suatu iman akan sesosok G. Sebaliknya, persatuan itu dimulai dengan penolakkan terhadap para G. yang dianggap salah.

Namun, apakah ini berarti seseorang harus merobohkan altar G. yang tidak diminaninya *di hati para pengikut G. tersebut*? Dengan kata lain, apakah penganut agama harus menyerang penganut agama lain dengan ilmu apologetikanya? Tentu tidak. Seperti dalam (P1), fungsi pernyataan-pernyataan religius seharusnya adalah untuk mempersatukan. Meskipun mengimani G. yang berbeda, apakah kesatuan dengan penanut agama lain tidak dapat tercapai? Seharusnya bisa, khususnya negara dengan keberagaman keyakinan seperti Indonesia. Jadi, Latour benar ketika mengatakan

[32]Long, "How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?", 63.

bahwa apologetika adalah hal yang jelek dan aneh, tetapi jika dan hanya jika apologetika digunakan untuk memecah-belah dan menunjukkan superioritas G. yang diimaninya. Jika apologetika justru dapat mempersatukan, maka tidak masalah bahwa pernyataan-pernyataan religius di dalamnya tidak memenuhi *felicity condition*.

Bagaimana apologetika dapat mempersatukan, bukannya memecah belah? Jawabannya adalah dengan menggunakan apologetika secara internal. Misalnya, ketika di dalam suatu komunitas agama yang sudah solid, ada penganutnya yang goyah imannya dan mempertanyakan G. yang selama ini diimaninya. Seorang pemuka agama kemudian menjelaskan kepadanya, bukan mengenai penyalahan atas G. lain, melainkan hanya menjawab kebimbangannya akan G. yang diimaninya sendiri serta menegaskan kembali kesetiannya. Ketika apologetika dipergunakan dalam kasus ini, maka apologetika justru mempersatukan dengan cara mempertahankan penganut-penganutnya yang akan memisahkan diri dari komunitas tersebut. Dengan kata lain, apologetika yang mempersatukan dan yang sesuai dengan visi Latour adalah apologetika yang defensif, bukan apologetika ofensif yang digunakan untuk menyerang dan merobohkan altar-altar G. yang lain, seperti yang terjadi di masa kini. Apologetika yang benar adalah tameng dan bukan pedang.

Tetapi, kembali ke problem awal, apakah bisa dikatakan ada persatua jika tiap kelompok orang mengimani G. yang berbeda-beda? Tentu bisa, tetapi bukan dengan apologetika (baik defensif maupun ofensif) melainkan dengan etika praktis dan nilai-nilai moral yang sama yang diajarkan dalam tiap agama. Setiap G. tentu menuntut hal yang serupa dari orang-orang yang mengimaninya: kasih, cinta, damai, adil, dan nilai-nilai kebajikan lainnya, bahkan terhadap mereka yang mengimani G. lain. Bahkan golongan yang mengimani R. pun mengamalkan nilai-nilai ini. Ini disebabkan karena setiap G. kembali kepada hati nurani manusia. Itulah sebab-

nya Sokrates dapat menolak dewa-dewa Athena. Tindakan mereka tidak sesuai dengan hati nuraninya.[33]

Akhir kata, bagaimana cara mengakhiri "siksaan pernyataan religius"? Seperti yang disesalkan Latour, memang dunia modern telah menjadikan pernyataan-pernyataan agamawi sebagai proposisi-proposisi kosong. Akibatnya, iman hanya menjadi kepercayaan atau, menggunakan terminologi Howard-Snyder, iman proposisional. Tetapi, cara mengatasi problem ini justru adalah dengan sama sekali tidak berfokus kepada pernyataan-pernyataan tersebut, melainkan kepada konten dari pernyataan-pernyataan religius tersebut—yakni G. yang diberitakan—dan merespons G. tersebut di dalam iman yang benar, yakni iman yang berarti kesetiaan, ketaatan, kepenundukan, dan penyerahan diri penuh. Inilah yang akan mengubah kepercayaan—atau iman proposisional—menjadi iman global (dan iman objektual). Pada saat itulah pernyataan-pernyataan religius kembali mendapatkan fungsi transformatifnya yang menyatukan.

Daftar Pustaka

Bates, Matthew W. *Salvation by Allegiance Alone: Rethinking Faith, Works, and the Gospel of Jesus the King*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.

Bultmann, Rudolf. *L'histoire de la tradition synoptique*. Paris: Le Seuil, 1973.

Howard-Snyder, Daniel. "Does Faith Entail Belief?" *Faith and Philosophy* 33, nomor 2 (2016): 142–62.

[33] Tentu saja perpecahan mungkin terjadi jika dua atau lebih G. menuntut hal yang berkebalikan (misalnya ketika agama yang satu mengajarkan umatnya untuk mempersembahkan anak-anak kepada patung-patung, sementara agama yang lain melarang hal tersebut). Tetapi secara umum hal ini hanya terjadi pada agama-agama primitif. Di dalam masyarakat modern seperti Indonesia, setidaknya agama-agama yang diakui mengajarkan nilai-nilai moral yang serupa.

Kvanvig, Jonathan L. "Affective Theism and People of Faith". *Midwest Studies In Philosophy* 37, nomor 1 (2013): 109–28.

———. *Faith and Humility*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Lamy, Jérôme. "Sociology of a Disciplinary Bifurcation: Bruno Latour and His Move from Philosophy/Theology to Sociology in the Early 1970s". *Social Science Information* 60, nomor 1 (2021): 107–30.

Latour, Bruno. "'Thou Shall Not Freeze-Frame' or How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate". Dalam *Science, Religion, and the Human Experience*, disunting oleh James D. Proctor, 27–48. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. *Rejoicing: Or the Torments of Religious Speech*. Diterjemahkan oleh Julie Rose. Cambridge: Polity, 2013.

———. "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern". *Critical Inquiry* 30, nomor 2 (2004): 225–48.

Long, A.A. "How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?" Dalam *A Companion to Socrates*, disunting oleh Rachana Kamtekar, 63–74. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

McKaughan, Daniel J. "Authentic Faith and Acknowledged Risk: Dissolving the Problem of Faith and Reason". *Religious Studies* 49, nomor 1 (2012): 101–24.

Morgan, Teresa. *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Paulson, Steve. *The Critical Zone of Science and Politics: An Interview with Bruno Latour*. In collaboration with Bruno Latour, Februari 2018. https://lareviewofbooks.org/article/the-critical-zone-of-science-and-politics-an-interview-with-bruno-latour/..

Skirbekk, Gunnar. "Bruno Latour's Anthropology of the Moderns: A Reply to Maniglier". *Radical Philosophy* 189 (Januari 2015): 45–47.

Wibisono, M. Yusuf. *Sosiologi Agama*. Bandung: Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati, 2020.

Devina Benlin Oswan adalah *teaching pastor* di Cornerstone Church, Bandung, dan dosen teologi di Sekolah Tinggi Teologi Bandung. Ia juga membantu sebagai editor *Didache: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristen*. Ia meraih gelar Magister Teologi (M.Th.) dari Sekolah Tinggi Teologi Reformed Indonesia dan Master of Letter (M.Litt.) dari University of St. Andrews dalam bidang *Analytic and Exegetical Theology*. Ia memiliki minat kajian dalam bidang teologi analitik dan filsafat agama. Beberapa artikelnya terbit di *Mahabbah: Journal of Religion and Education*, *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*, dan *Jurnal Teologi Reformed Indonesia*.

10

Politics of Nature Bruno Latour: Sebuah Wacana Terobosan atau Jalan Buntu?

Rahmad Tri Hadi
UIN Imam Bonjol, Padang

Bruno Latour, seorang sosiolog sains Prancis, sekarang sering dikutip kehadirannya dalam geografi manusia, dan teori Latour tentang sains sebagai kekuatan pemurnian yang memisahkan alam dari budaya, atau masyarakat (*We Have Never Been Modern*). Menurut Latour, ada kecenderungan epistemologis dalam sains kontemporer untuk memurnikan objek kajian menjadi 'alam' atau 'budaya'. Pemurnian, seperti yang ditulis Barnes, "Proses membagi dunia menjadi kategori-kategori yang tidak tercela—batu menjadi Alam, kelas pekerja menjadi Masyarakat, uang menjadi Ekonomi, opera menjadi Budaya dan menjadikan dunia rapi dan bersih, seolah-olah itu adalah salah satu lemari arsip raksasa".[1] Bagi Latour, sistem pengarsipan ini (proses pemurnian ini) dan pada akhirnya tidak mungkin, dan yang lebih penting, berbahaya, karena mengaburkan kumpulan dari apa yang rumit dan berantakan, yang lebih tepat digambarkan sebagai hibrida, terdiri dari alam dan budaya, manusia dan non-manusia. Dalam

[1]Barnes, "Spaces of Geographical Thought", 70.

kata-katanya, proses pemurnian membuat hibrida "tidak terlihat, tidak terpikirkan, tidak dapat direpresentasikan."[2]

Dalam bukunya tahun 2004, *Politics of Nature*, Latour memperluas eksplorasi epistemologisnya secara eksplisit ke dalam politik, dan minat saya di sini adalah kritiknya terhadap gerakan lingkungan. Dia menyatakan bahwa gerakan lingkungan, dengan tujuan umum membawa alam ke dalam kehidupan publik, telah menjadi "kekecewaan".[3] Castree menggambarkan kekecewaan Latour, sebagai "janji yang gagal: bukan janji yang 'sedikit' untuk memasukkan non-manusia ke dalam agenda politik, melainkan janji yang kaya akan pembaruan demokrasi di Barat."[4] Latour menulis bahwa beberapa mengaitkan "kekecewaan" ini dengan kepentingan yang kuat menentangnya, sementara yang lain berpikir itu adalah "karena ekologi politik tidak pernah memiliki substansi yang cukup untuk bersaing dengan praktik politik kuno seperti biasa."[5] Tetapi Latour mengusulkan alasan lain, sebuah "hipotesis yang berbeda", bahwa "gerakan ekologi telah berusaha untuk memposisikan diri mereka di papan catur politik tanpa menggambar ulang kotaknya, tanpa mendefinisikan kembali aturan permainan, tanpa mendesain ulang bidak."[6]

Lantas, apa sebenarnya masalah papan catur yang ada untuk Latour? Meluas dari karyanya dalam istilah yang dia ungkapkan *We Have Never Been Modern*, Latour berpendapat bahwa 'masalah' berasal dari cara kita 'orang modern' mengurai pengetahuan tentang non-manusia, 'realitas', atau alam, yang menciptakan ontologi politik tertentu atau, dalam bukunya disebut dengan istilah konstitusi. Dia mengandalkan alegori Plato tentang Gua untuk meng-

[2]Latour, *We Have Never Been Modern*, 34.

[3]Latour, *Politics of Nature*, 20.

[4]Castree, "A Congress of the World", 161.

[5]Latour, *Politics of Nature*, 2.

[6]Latour, 5.

gambarkan masalah ini: Gua mewakili penjara dunia sosial, penjara yang mencakup "kehidupan publik, politik, perasaan subjektif, agitasi populer."[7] Mengejar pengetahuan tentang 'realitas', kebenaran atau alam, menuntut ilmuwan untuk 'membebaskan dirinya dari penjara dunia sosial'. Para ilmuwan mampu melakukan perjalanan bolak-balik antara dua dunia, "mampu menghancurkan masyarakat untuk mencapai objektivitas, membuat hal-hal bisu dapat diserang oleh bahasa manusia, dan, akhirnya, kembali 'ke bumi' untuk mengatur masyarakat menurut model ideal yang disediakan oleh alasan."[8]

Bagi Latour, epistemologi Gua ini, cara kita mencoba mengetahui dunia kita, menghasilkan ontologi Konstitusional kita saat ini – sebuah bikameralisme (pembagian kekuasaan) yang terbelah antara kumpulan benda (Alam/Sains: terletak di luar Gua) dan kumpulan manusia (Sosial/Politik: di dalam Gua). Masalah dengan konstitusi dua kamar ini (papan catur), untuk Latour, adalah bahwa hal itu menghambat baik politik demokrasi dan kemampuan kita untuk membawa non-manusia ke dalam pengambilan keputusan kita sehari-hari: itu "hubungan pendek setiap dan semua mempertanyakan sifat ikatan kompleks antara sains dan masyarakat, melalui doa 'Sains sebagai satu-satunya penyelamat dari penjara dunia sosial'."[9] Yang paling jelas, konstitusi ini menghambat politik demokrasi dengan memberikan kekuatan luar biasa kepada para ilmuwan dan pakar, yang "seperti Musa zaman akhir" mampu "menggantikan undang-undang hukum ilmiah, yang tidak dapat dipertanyakan, untuk tirani ketidaktahuan."[10]

Sederhananya, Sains, atau pengetahuan tentang Alam memberikan kartu truf untuk mendikte apa yang harus kita lakukan.

[7]Latour, *We Have Never Been Modern*, 10.
[8]Latour, *Politics of Nature*, 37–38.
[9]Latour, 13.
[10]Latour, 12.

Untuk 'masalah' atau isu-isu lingkungan, kritiknya tetap sama dengan kritik yang terkait dengan sains murni, dengan alasan bahwa konstitusi ini menghambat pemahaman tentang bagaimana 'dunia kita bersama'[11] dari kumpulan yang saling terkait, atau kumpulan manusia. dan bukan manusia. Latour berargumen bahwa pada akhirnya epistemologi dan ontologi politik ini—konstitusi dua kamar—yang harus kita dan para pencinta lingkungan bekerja untuk hapuskan: "Halangan seperti itulah yang harus kita singkirkan jika kita ingin mengubah istilah-istilah yang digunakan publik dalam mendefinisikan makna hidup."[12]

Bagi Latour, para pencinta lingkungan, atau apa yang dia sebut sebagai ahli ekologi militan, sangat efektif dalam mengganggu konstitusi dua kamar dalam praktiknya, tetapi terus secara problematis menegaskan kembali pembagian tersebut dengan menggunakan alam (melalui sains) sebagai pijakan utama mereka untuk berdiri dan apa yang dia sebut *Naturpolitik*. Ini, menurutnya, merusak tujuan politik mereka sendiri dalam hal masalah lingkungan, tetapi juga dalam mencapai politik demokrasi yang lebih luas, baik untuk manusia maupun bukan manusia. "Jika ekologi politik menimbulkan masalah, itu bukan karena akhirnya memperkenalkan alam ke dalam keasyikan politik yang sebelumnya terlalu eksklusif berorientasi pada manusia, itu karena terus, sayangnya, menggunakan alam untuk menggugurkan politik". Sebaliknya, dia menulis bahwa 'ekologi politik' yang dibuat ulang akan memiliki "pemahaman tentang krisis ekologi yang tidak lagi menggunakan alam untuk menjelaskan tugas yang harus diselesaikan."[13]

Sementara itu, penulis berupaya menggambarkan secara singkat intervensinya di sini, argumen-argumen ini, seperti yang dibuat dalam *We Have Never Been Modern* berimplikasi pada politik

[11] Latour, *Politics of Nature*, 40.

[12] Latour, 12.

[13] Latour, 246.

lingkungan, yang, menurut Latour, berusaha untuk menghilangkan 'Alam' dari dasar pemikiran politik mereka, atau berisiko melihat pekerjaan mereka. dirusak di setiap langkah. Memang, dia menyarankan bahwa para pencinta lingkungan akan mencapai hasil politik yang lebih dalam, lebih hijau, dan lebih demokratis jika mereka menghilangkan Ilmu Pengetahuan/Alam tunggal dan penegasan ulang masalah kolektif dua rumah mereka. Ini adalah seruan bagi gerakan lingkungan untuk melepaskan diri dari (1) ontologi 'terobsesi-pemurnian' yang salah; dan (2) dari kesombongan epistemologis yang salah yang memandang Sains (Barat) menyajikan kebenaran dunia.

Politics of Nature adalah buku penting untuk terlibat karena merupakan upaya serius untuk mempolitisasi kritik anti-esensialis, di mana Latour mencoba membawa kritik tentang Alam/Sains tunggal ke dalam wadah gerakan lingkungan. Dalam *Politics of Nature*, Latour membuat argumen metafisik tentang 'akar penyebab' kegagalan lingkungan. Castree berpendapat bahwa buku tersebut menegaskan statusnya di luar "seorang sarjana studi sains",[14] karena buku tersebut "pada dasarnya adalah karya filsafat",[15] melakukan tugas sederhana menyusun konstitusi baru untuk demokrasi yang akan datang. Tapi masih banyak pekerjaan yang harus dilakukan untuk memeriksa argumen Latour, terutama yang berkaitan dengan logika dan strategi gerakan lingkungan. Seperti yang ditanyakan oleh Castree, "Apakah argumen Politik Alam merupakan anatomi yang berwawasan luas tentang penyakit saat ini dan kemungkinan nyata? Atau apakah mereka hanya mencerminkan kegemaran dari suatu kecerdasan subur yang bersikeras menjadi sesat dengan segala cara?"[16]

[14]Castree, "A Congress of the World", 160.

[15]Castree, 160.

[16]Castree, 166.

Sebagai penutup dari pembahasan di atas, ada satu pertanyaan reflektif bersama, haruskah proyek Latour menjadi prioritas politik untuk gerakan lingkungan? Dari studi kasus ini, sama sekali tidak jelas dan dilematis, bahwa istilah kolektif dua rumah, atau sains murni atau *Naturpolitik*, adalah penghalang utama untuk mengatasi perkembangbiakan hibrida, atau jaringan masalah lingkungan dan sosial yang terjerat di wilayah tersebut. Kritik Latour tentu tidak relevan—atau itu penting, karena ia menarik perhatian kita ke situs (berpotensi) tatanan politik yang berbahaya, dan kebutuhan kritis untuk membangun proses demokrasi untuk 'menyusun dunia kita bersama'. Fokus Latour pada tata kelola dan proses hukum (bahkan dengan pelukan demokrasi liberal yang naif) memberikan kelonggaran yang disambut baik dari alasan-alasan ekonomitik yang lolos dari politik lingkungan di abad ke-21, sebuah politik di mana ekonomi neoklasik 'netral-nilai' menjadi pusat perhatian dalam memutuskan kodrat mana yang harus menjadi bagian dari kolektif.

Lalu memikirkan keterbatasan gerakan lingkungan yang terobsesi dengan ilmu pengetahuan adalah penting di saat kelambanan perubahan iklim, dan totalitarianisme perubahan iklim. Menggunakan Alam sebagai kartu truf (yaitu melalui model iklim) semakin menjadi hal yang biasa karena ancaman perubahan iklim menjadi semakin nyata, di samping kelambanan pemerintah yang gigih. Latour benar: kita tidak dapat menghindari pemikiran tentang bagaimana terlibat secara lebih produktif dengan sains dalam kebijakan dan politik. Kendati demikian, Latour sudah memberikan sumbangsih pemikiran yang terbaik, menunjukkan kepada kita kategori dan pemetaan yang mengaburkan visi kita—dia membawa kita keluar dari waktu kita dan mengarahkan ke pertanyaan baru dan pendekatan potensial; "ketidaktepatan waktu" semacam ini, seperti pendapat Brown, menjadi lebih

diperlukan lagi "dalam dunia politik dan epistemologis yang tampaknya tertutup."[17]

Namun, mengikuti Brown, kritik progresif—seperti gerakan yang paling sukses—juga harus melakukan "pembacaan waktu yang mendalam" itu "secara sederhana terikat tidak hanya untuk berbicara tentang waktu tetapi juga untuk menegaskannya."[18] Brown menyarankan semacam ketegangan terus-menerus yang dihadapi para ahli teori kritis dan ketegangan serupa dengan yang dihadapi para pencinta lingkungan, di mana mereka harus meledakkan masa kini, tetapi juga berbicara dengan waktu, untuk membantu menemukan pengungkit istimewa untuk perubahan politik. Kadang-kadang tampaknya Latour terlalu bergantung pada daftar politiknya sendiri yang telah dimurnikan dan mengangkat *Naturpolitik* sebagai penjelasan mengapa environmentalisme gagal, ketika ada banyak kendala dan hambatan lain yang dihadapi para pencinta lingkungan dalam memperbaharui kehidupan demokrasi, banyak di antaranya melebihi logika dan kontrol mereka sendiri. Hal tersebut seperti yang dikatakan Joel Wainwright, bukan karena Latour terlalu abstrak secara filosofis dalam mengklaim bahwa membuka ilmu pengetahuan dan membolos *Naturpolitik* akan memperluas kemungkinan demokrasi, melainkan bahwa Politik Alam menawarkan sistem filosofis dengan bahasa dan logikanya sendiri yang tidak memiliki keduniawian.[19] Mengembangkan proses demokrasi yang lebih baik yang tidak terlalu berpusat pada manusia—tujuan kritis—bukan hanya proyek epistemologis yang dapat kita terapkan dengan 'berpikir' berbeda tentang Sains atau Alam. Jika *Naturpolitik* harus diberantas agar demokrasi akhirnya mekar, Latour gagal membantu kita memahami bagaimana men-

[17] Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, 14.

[18] Brown, 15.

[19] Wainwright, "Politics of Nature: A Review of Three Recent Works by Bruno Latour", 115–127, 119.

dorong melalui batasan kritis lainnya, dan beban (tidak rata) yang dihadapi oleh para pecinta lingkungan saat ini (dan masa lalu) dalam membangun perspektif baru.

Daftar Pustaka

Barnes, T.J. "Spaces of Geographical Thought". Dalam *Between the Rock of Culture and the Hard Place of Economy: Toward a Hybrid Economic Geography*, disunting oleh R. Johnston. London: Sage, 2005.

Brown, W. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. USA: Princeton University Press, 2005.

Castree, N. "A Congress of the World". *Science as Culture* 15, nomor 2 (2006): 159–70.

Latour, Bruno. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Diterjemahkan oleh Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

———. *We Have Never Been Modern*. Diterjemahkan oleh Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Wainwright, J. "Politics of Nature: A Review of Three Recent Works by Bruno Latour". *Capitalism, Nature Socialism* 16, nomor 1 (2005): 115–27.

Rahmad Tri Hadi, S.Ag. lahir pada tanggal 17 Oktober 1995 di Padang, Sumatera Barat. Rahmad Tri Hadi adalah dosen pemikiran Islam di UIN Imam Bonjol Padang. Ia memiliki minat kajian dalam bidang filsafat, sosiologi, teologi, tasawuf, politik, dan gender. Sebagai penulis lepas, ia pernah menulis beberapa buku di antaranya: *Antologi Humanisme dalam Filsafat Islam* (2020), *Perbuatan Manusia dalam Pandangan H. Agus Salim dan Harun Nasution: Diskursus Konsep Takdir dalam Wacana Teologi* (2021), dan lainnya. Selain itu ia juga menerbitkan tulisannya di beberapa

jurnal ilmiah. Sekarang, ia aktif menulis di jejaring nasional seperti di Arrahim.id, Alif.id, Iqra.id, Gagas.id, Nuralwala.com, Nalarpolitik.com, IBTimes, Geotimes, Langgar.co, dan lainnya.

11
Bruno Latour dan Konstruksi Pengetahuan

Raja Cahaya Islam

Posisi Latour dalam Perdebatan Tentang Sains

Untuk menjelaskan pemikiran Bruno Latour tentang konstruktivisme pengetahuan, maka kita perlu mendudukan posisi Latour dalam konteks perdebatan di dalam filsafat sains. Pemahaman ini penting, karena akan menjelaskan perbedaan pemikiran antara Latour dengan para filsuf lain dalam menjelaskan sains. Penjelasan mengenai konteks perdebatan filsafat sains di dalam tulisan ini, akan mengikuti pemaparan dari Gerard de Vries.

Para filsuf sains di awal abad ke-20 sibuk mengurusi justifikasi untuk klaim empiris atau tentang bagaimana konten dari sebuah pernyataan empiris dapat dijustifikasi. Para filsuf sains pada fase ini, menurut de Vries, tidak mengurusi konteks bagaimana pernyataan saintifik itu muncul. Kemudian muncullah Wittgenstein yang mengubah haluan pembicaraan mengenai konten dari pernyataan saintifik, menuju "praktik" bahasa yang digunakan oleh para saintis. Posisi Wittgenstein ini menandai titik perubahan dari analisis deskriptif tentang sains itu sendiri menuju praktik saintifik (mengenai bagaimana bahasa digunakan oleh para saintis). Fokus

para filsuf sains kemudian berubah arah. Mereka kemudian fokus membicarakan catatan laboratorium, korespondensi dan diskusi, yang hadir sebelum pernyataan saintifik terbentuk.[1]

Persoalan filsafat sains tentang praktik saintifik dapat dirumuskan dalam persoalan: bagaimana meneliti praktik saintifik? Untuk menjawab persoalan tersebut, para filsuf sains kemudian meneliti praktik saintifik dari figur-figur besar, seperti Newton, Einstein, Boyle dan berbagai saintis lain. Namun, penelitian tentang figur-figur tersebut bukannya tidak memiliki persoalan sama sekali. Karena penelitian-penelitian tersebut secara implisit telah mengandaikan bahwa terdapat sains yang baik (yang kemudian menjadi objek perhatian para filsuf sains), yang terepresentasi dari praktik-praktik saintifik yang dilakukan oleh saintis-saintis besar tersebut. Problem lainnya adalah, bahwa penelitian mengenai praktik saintifik atas tokoh-tokoh tersebut juga melibatkan tradisi dan inovasi yang meliputi para saintis dalam praktik saintifik mereka. Lebih jauh, terdapat problem lain di mana penemuan-penemuan para saintis tersebut juga tidak hanya melibatkan konten empiris yang mereka teliti, akan tetapi melibatkan juga perubahan metodologi dalam praktik saintifik mereka.[2]

Dari sinilah Thomas Kuhn menjelaskan konsep paradigma di dalam sains. Bagi Kuhn justifikasi teoritis atas penemuan saintifik, selalu berada di bawah kondisi kesepakatan metodologis yang digunakan oleh para saintis. Kondisi tersebut disebut dengan normal sains. Normal sains merujuk pada paradigma atau matriks disipliner tertentu, di mana praktik ilmiah saintis bekerja di bawah/dalamnya. Namun, ketika terdapat saintis yang tidak mampu menyelesaikan kasus saintifik tertentu, maka menurut Kuhn yang akan dipersoalkan adalah kompetensi saintisnya dan bukan kesesu-

[1]De Vries, *Bruno Latour*, 22–23.

[2]De Vries, 24.

aian antara matriks disipliner dengan teori yang dibangun di atas kerangka paradigma yang digunakan oleh saintis tersebut.[3]

Ketika persoalan yang tak terpecahkan tersebut semakin menguat, maka krisis akan terjadi, dan diskusi mengenai metodologi dan paradigma saintifik tertentu akan dilakukan. Tindak mempersoalkan ini, yang melibatkan evaluasi atas paradigma pengetahuan, akan melibatkan perdebatan metodologis yang berkaitan erat dengan komunitas-komunitas ilmiah; di mana komunitas tersebutlah yang membuat dan menggunakan paradigma pengetahuan tertentu; dengan demikian, menurut Kuhn penelitian mengenai komunitas ilmuwan adalah hal yang penting dalam kajian sosiologi sains.[4]

Penemuan Kuhn ini mengubah arah persoalan tentang konten pernyataan empiris ke dalam terang sosiologis. Kajian sosiologi pengetahuan sendiri biasanya berfokus pada struktur normatif dan institusional dari sains, tapi di tangan Kuhn dan para filsuf sains selanjutnya, sosiologi pengetahuan jadi berfokus pada dimensi sosiologis dari sebuah sistem saintifik itu sendiri.

Dalam konteks sosiologi sains, muncullah dua fokus pendekatan: *pertama,* pendekatan yang meneliti faktor eksternal dari sains, seperti politik dan ideologi yang mempengaruhi praktik sains; dan *kedua,* faktor internal dari sains, yakni kajian mengenai proses sosial di dalam komunitas ilmiah. Penjelasan tentang yang kedua tersebut kemudian dilakukan oleh Collins.[5]

Collins menjelaskan bahwa praktik saintifik berkaitan erat dengan sosialisasi dari komunitas saintifik tentang sebuah penemuan. Menurut Collins, fakta saintifik terbentuk pasca diskusi dari di dalam komunitas saintifik. Di dalam diskusi tersebut, komunitas saintifik mendiskusikan detail hasil dan teknik yang digunakan

[3]De Vries, 25.
[4]De Vries, 25.
[5]De Vries, 26.

oleh saintis. Kemudian ketika terjadi perdebatan mengenai penemuan ilmiah, maka yang dipersoalkan adalah kompetensi dari saintis. Dengan demikian, persoalan saintifik tidak bicara tentang fakta dari penemuan, tapi fakta yang terinstitusionalisasi; dengan demikian fakta saintifik sebetulnya itu dikonstruksi secara sosial.[6]

Namun persoalan yang kemudian harus dijawab adalah bagaimana instrumen saintis menentukan perkembangan saintifik? Lalu bagaimana dengan kasus Weber, di mana ia menemukan gelombang gravitasi—yang kemudian memantik perdebatan tentang penemuannya—perlu mempersoalkan peralatan teknis dan perhitungan statistik kompleks untuk membuktikan klaimnya? Pertanyaan-pertanyaan tersebutlah yang akan dijawab oleh Bruno Latour.[7]

Antropologi Sains ala Latour

Sosiologi pengetahuan biasanya merujuk pada penelitian mengenai dimensi eksternal pada proses saintifik. Sosiologi pengetahuan dengan demikian meneliti mengenai faktor-faktor yang bersifat nonsaintifik. Asumsi ini menurut Latour, didasarkan pada distingsi antara dimensi sosial dan teknik. Dimensi sosial ini merujuk pada faktor-faktor yang—bahkan menurut saintis sendiri—berada di dunia yang berbeda dari proses saintifik, sedangkan dunia teknis merujuk pada prosedur saintifik yang langsung dikerjakan oleh para saintis.[8]

Latour mencoba "menolak" distingsi ini, dengan rumusan bahwa distingsi tersebut muncul sebagai sebuah konstruksi. Ia tidak lagi meneliti faktor eksternal dari prosedur saintifik, akan tetapi dari dimensi internal sains itu sendiri. Meskipun distingsi inter-

[6]De Vries, *Bruno Latour*, 29–30.

[7]De Vries, 31.

[8]Latour dan Woolgar, *Laboratory Life*, 20.

nal dan eksternal ini sendiri problematik, karena bagi Latour, dimensi teknis yang merupakan internal ini, sudah selalu bersifat sosial. Bahwa prosedur saintifik merupakan yang sosial itu sendiri. Setidaknya ada beberapa keberatan terkait dengan separasi antara sosial dengan teknik.

Fokus kepada yang sosial dibanding teknik membatasi penelitian terkait objek yang akan dibahas. Fokus penelitiannya dengan demikian merujuk pada faktor-faktor yang benar-benar eksternal pada sains, sehingga apabila proses saintifik ditemukan tidak dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal—semisal politik—maka, penelitian sosiologi pengetahuan akan tidak akan terjadi. Latour kemudian mengutip Whitney, yang mengatakan bahwa pemisahan antara yang sosial dan teknik, akan jatuh pada penelitian bukan tentang sosiologi sains, akan tetapi pada sosiologi saintis. Terakhir ia mengatakan bahwa norma sosial yang melingkupi saintis lebih tidak menjadi batasan-batasan yang menghalangi saintis, dibandingkan dengan persoalan teknis, atau yang dalam bahasa Mulkay disebut sebagai norma teknis dan kognitif.[9]

Fokus Latour ada pada dua hal, yakni *pertama,* bahwa distingsi antara dimensi sosial dan teknik merupakan distingsi yang lahir dari rutinitas para saintis. Dengan demikian penelitian antropologis yang dilakukan Latour berfokus pada bagaimana distingsi itu hadir di antara praktik para saintis. *Kedua,* bahwa Latour akan fokus pada persoalan teknis yang dilakukan para saintis, namun dalam konteks bahwa dimensi teknis ini berkaitan erat dengan praktik saintifik.[10]

Pendekatan yang dilakukan oleh Latour disebut sebagai antropologi sains. Antropologi sains bertujuan untuk mendeskripsikan kerja-kerja saintifik di dalam laboratorium. Antropologi sains sendiri merujuk pada dua hal, yakni: *pertama*, investigasi monograf–

[9]Latour dan Woolgar, 23–24.

[10]Latour dan Woolgar, 27.

etnografis pada aktivitas grup-saintis tertentu, tanpa bertujuan untuk menciptakan deskripsi yang "lengkap". Latour menjelaskan bahwa sikap metodologis ini mirip dengan para penjelajah di Pantai Gading, yang mencoba meneliti tentang sistem kepercayaan masyarakat tertentu, dengan cara hidup bersama, berbagi kesulitan dengan mereka, bahkan hampir "menjadi" mereka. *Kedua*, bahwa penelitian yang dilakukan Latour ini, pengumpulan data dan observasi deskriptifnya ada di dalam latar tertentu.[11]

Lars-Göran Johansson, menjelaskan bahwa pendekatan antropologis yang digunakan oleh Latour ini memposisikan agar peneliti para saintis di laboratorium untuk bersikap tidak memihak, sehingga menunda segala penilaian tentang benar dan salah.[12]

Latour juga menjelaskan bahwa penelitiannya berorientasi pada aktivitas-aktivitas keseharian para saintis di dalam laboratorium, di mana gestur-gestur kecil yang dilakukan oleh para saintis dianggap membentuk fakta secara sosial. Latour juga membedakan pendekatannya dengan para sosiolog sains lain, di mana mereka membatasi dimensi sosial hanya pada aspek ideologi, skandal atau faktor institusional. Latour membedakan pendekatannya, karena ia keberatan dengan pendekatan itu. Pendekatan tersebut bagi Latour bermasalah, karena ketika faktor-faktor (eksternal) tersebut tampak tidak tampil ke permukaan, maka kerja-kerja sosiolog sains akan terhenti.[13]

Latour kemudian menjelaskan bahwa pendekatannya mencoba untuk melampaui distingsi sosial dan teknikal, karena distingsi tersebut dapat melupakan persoalan penting dari teknik. Oleh karenanya Latour lebih fokus pada konstruksi sosial dari pengetahuan

[11] Latour dan Woolgar, *Laboratory Life*, 28.
[12] Johansson, *Philosophy of Science for Scientists*, 35.
[13] Latour dan Woolgar, *Laboratory Life*, 152.

saintifik sejauh menggambarkan proses dari bagaimana saintis memaknai observasi mereka.[14]

Latour juga menjelaskan bahwa penelitiannya tidak hanya berfokus pada administrasi keorganisasian dari kerja laboratorium, pengaruh organisasi tersebut pada kreativitas, pengaruh organisasi pada karir saintis, akan tetapi Latour berfokus pada dua persoalan utama, yakni: bagaimana sebuah fakta itu dikonstruksi di dalam laboratorium dan bagaimana seorang sosiolog dapat menjelaskan konstruksi tersebut.[15]

Laboratorium dan Konstruksi atas Fakta

Penemuan Latour yang penting tentang konstruksi saintifik terletak pada peran *inscription device*. *Inscription device* merujuk pada alat yang mengubah potongan bahan penelitian menjadi sebuah dokumen. *Inscription device* sendiri memiliki hubungan "langsung" dengan asal-usul material yang diteliti. Alat tersebut berfungsi untuk mengekstrak sampel penelitian untuk dibentuk menjadi kurva, diagram, tabel dan gambar. Diagram tersebut akan menjadi bahan diskusi para saintis dalam penelitian mereka, untuk kemudian menjadi titik pijak bagi artikel saintifik: di mana mereka akan membandingkan satu sama lain diagram yang diproduksi tersebut satu sama lain, berikut juga membandingkannya dengan literatur yang telah terpublikasi. Dalam arti inilah Latour menyebut bahwa tindak dokumentasi melalui inskripsi ini merupakan konstruksi substansi dari objek.[16]

Produksi tulisan ini diakui oleh para saintis sebagai tujuan utama dari aktivitas penelitian mereka. Rangkaian operasi penulisan ini merentang dari coretan-coretan atau catatan-catatan para saintis

[14]Latour dan Woolgar, 32.
[15]Latour dan Woolgar, 40.
[16]Latour dan Woolgar, 50–51.

tentang objek yang mereka teliti, yang kemudian akan dikomunikasikan atau didiskusikan dengan kolega mereka, hingga pada pencatatan pada arsip laboratorium.[17]

Inskripsi yang dibuat oleh para saintis itu kemudian akan diperbincangkan: ditolak, dimodifikasi, dikonfirmasi dan lain sebagainya. Hingga kemudian, apabila pernyataan saintifik yang dibuat tersebut sudah sampai pada titik di mana tidak ada lagi konstestasi pengujian, maka "realitas" akan ditegaskan; bahkan pernyataan saintifik yang terwujud ke dalam tulisan ilmiah itu akan dianggap benar-benar merujuk pada realitas "di luar sana".[18]

Dalam konteks itu, mengutip Alex Rosenberg and Lee McIntyre, proses saintifik merupakan sebuah tindakan pembentukan melalui diskusi, perdebatan dan proses kompromi, di mana hal tersebut hadir di dalam arena norma sosial. Dengan demikian "terciptanya" fakta saintifik pun tidak hadir sebagai sebuah hasil dari bukti, argumen dan metode yang digunakan saintis. Bahkan konsep kebenaran, bukti, fakta dan realitas itu sendiri merupakan alat retoris para saintis untuk menegaskan penemuan mereka.[19]

Laboratorium dengan demikian hadir sebagai sebuah sistem inskripsi, di mana hasilnya merupakan upaya meyakinkan bahwa hasil inskripsi tersebut merupakan sebuah fakta; di mana tindakan tersebut meliputi bagaimana sebuah fakta ditampilkan di dalam sebuah artikel, dan bagaimana fakta tersebut dihadirkan "bukan" sebagai sebuah konstruksi.[20] Namun, Latour bukan hendak menegaskan bahwa sebuah objek yang solid itu sebenarnya tidak ada, namun yang menjadi penekanan di sini adalah mengenai bagaimana, di mana dan mengapa sebuah objek itu tercipta. Kehadiran benda atau eksternalitas dari sebuah objek penelitian,

[17] Latour dan Woolgar, *Laboratory Life*, 71.

[18] Latour dan Woolgar, 87.

[19] Rosenberg dan McIntyre, *Philosophy of Science*, 242.

[20] Latour dan Woolgar, *Laboratory Life*, 105.

sebagaimana ditegaskan oleh saintis, hanya mungkin bisa hadir sejauh melalui prosedur inskripsi. Atau dalam bahasa lain, objek tersebut terkonstitusi melalui inskripsi yang dilakukan oleh para saintis.[21]

Status Objek Penelitian Para Saintis

Latour menegaskan bahwa fakta itu bukannya tidak riil atau artifisial. Ia juga tidak hendak mengatakan bahwa fakta *hanya* dikonstruksi belaka. Akan tetapi, konstruksi atas fakta itu melibatkan penggunaan peralatan-peralatan dan aktivitas para saintis di laboratorium.[22] Konstruksi atas fakta dalam pernyataan saintifik sendiri terbagi menjadi dua, yakni di satu sisi pernyataan tersebut hadir sebagai pernyataan representatif dari objek, tapi di sisi lain, pernyataan tersebut juga dianggap berkorespondensi kepada objek: di mana sebuah pernyataan diyakini memproyeksikan fakta asli dari sebuah objek.[23]

Dalam konteks korespondensi pernyataan dan objek, Latour juga mengatakan bahwa korespondensi atas objek "di luar", itu sendiri harus melalui reformulasi dan perdebatan, yang kemudian akan memutuskan apakah pernyataan tertentu merujuk pada realitas. Ia juga menjelaskan bahwa kondisi atau anggapan inilah yang memungkinkan wacana tentang objektivitas menjadi hadir.[24] Dalam konteks ini Woolgar—sebagaimana dikutip oleh Anouk Barberousse—menjelaskan bahwa dengan demikian hubungan sosial itu mengkonstruksi fakta, sekaligus bahwa objek itu tidak bisa lepas atau hadir tanpa melampaui diskursus. Status objek

[21] Latour dan Woolgar, 127–128.
[22] Latour dan Woolgar, 176.
[23] Latour dan Woolgar, 176.
[24] Latour dan Woolgar, 177–178.

dengan demikian tak lebih merupakan hasil dari konfigurasi sosial.[25]

Perlu diketahui juga bahwa bagi Latour status dari pernyataan saintifik pun dapat berubah-ubah. Dalam pengertian eksistensi dari sebuah objek bisa perlahan-lahan menjadi kukuh, namun di kondisi lain ia bisa tidak kukuh. Status tersebutlah yang membuat distingsi antara fakta dan artefak yang dianggap didasarkan pada realitas, itu menjadi sulit untuk ditegaskan. Bahkan Latour mengatakan bahwa distingsi tersebut justru lahir setelah sebuah pernyataan atas fakta ditegaskan. Berdasarkan hal tersebut, maka asumsi tentang realitas "yang berada di luar" itu merupakan *konsekuensi* dari proses praktik saintifik, alih-alih menjadi *sebab* dari praktik saintifik.[26]

Posisi inilah yang membuat Latour keberatan dengan anggapan, bahwa fakta dapat ditemukan korespondensinya dengan realitas melalui bukti bahwa fakta tersebut bisa bekerja di luar proses saintifik. Namun Latour mengatakan, justru aktivitas observasi laboratorium sendiri menunjukan bahwa karakter "luar" dari sebuah fakta sendiri merupakan konsekuensi dari kerja-kerja laboratorium.[27]

Lalu Latour menegaskan, bahwa verifikasi pada sebuah pernyataan saintifik itu mustahil dilakukan, sejauh eksistensi pernyataan saintifik itu sendiri bergantung pada konteks laboratorium. Tetapi, Latour bukan hendak menegaskan bahwa objek penelitian itu benar-benar tidak ada, namun ia hendak menegaskan bahwa objek itu sendiri tidak bisa melompat dari jaringan praktik sosial yang membuat objek itu hadir.[28]

---

[25] Barberousse, "The Philosophy of Science", 276.
[26] Latour dan Woolgar, *Laboratory Life*, 180–182.
[27] Latour dan Woolgar, 182.
[28] Latour dan Woolgar, 183.

Michael Devitt, menjelaskan bahwa letak konstruksi pengetahuan yang dimaksud oleh Latour adalah bahwa realitas yang dirujuk sebagai fakta yang dijelaskan oleh para saintis, merupakan hasil interaksi, interpretasi dan manipulasi data. Fakta dengan demikian hadir melalui proses-proses praktik di laboratorium; dan proses tersebut disebut sebagai *world-making*.[29]

Daftar Pustaka

Barberousse, Anouk. "The Philosophy of Science: A Companion". Dalam *The Philosophy of Science: A Companion*. New York: Oxford University Press, 2018.

Devitt, Michael. "Relativism about Science". Dalam *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. Oxon: Routledge, 2014.

De Vries, Gerard. *Bruno Latour*. Key Contemporary Thinkers. Cambridge: Polity Press, 2016.

Johansson, Lars-Göran. *Philosophy of Science for Scientists*. New York: Springer, 2016.

Latour, Bruno, dan Steve Woolgar. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Rosenberg, Alex, dan Lee McIntyre. *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2020.

Raja Cahaya Islam adalah lulusan Aqidah dan Filsafat Islam dan Studi Agama-Agama di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung. Ia aktif di Kelas Isolasi, Lapar Institute, dan Komunitas Sophia. Sekarang, ia sedang fokus mengkaji pemikiran Max Stirner dan asal-usul fasisme.

[29]Devitt, "Relativism about Science", 269.

12
Menangkap Paris dalam Sekali Pandang

Syarif Maulana

Tentang *Paris: Invisible City*

Paris ville invisible terbit tahun 1998 dan merupakan karya kolaboratif Bruno Latour dan fotografer Émilie Hermant. *Paris ville invisible* kemudian diterjemahkan oleh Liz Carey-Libbrecht pada tahun 2006 dengan judul *Paris: Invisible City*. Terdapatnya banyak foto dalam buku tersebut (ditambah format cetakannya yang eksklusif dan berwarna) membuat *Paris: Invisible City* dalam versi original sekilas terkesan seperti katalog pariwisata ketimbang sebuah karya filsafat. Gerard de Vries menyebut karya Latour tersebut sebagai karya yang "*un-philosophical*", tetapi penting untuk dibaca dalam rangka memahami cara kerja Latour dalam merumuskan gagasan-gagasan filsafatnya.[1]

Hal apa yang dibahas Latour dalam *Paris: Invisible City*? Pada karyanya ini, Latour mencoba menjawab pertanyaan tentang apa yang dimaksud dengan "menangkap Paris dalam sekali pandang"

[1] "*Latour's intent and approach to philosophy may become clearer by discussing what at first sight is the most un-philosophical book he has ever published, Paris ville invisible (1998), co-authored with photographer Émilie Hermant.*" Lihat de Vries, *Bruno Latour*, 5.

(*capture all of Paris in a single glance*). Latour kemudian mengawali teksnya ini dengan deskripsinya tentang la Samaritaine, pusat perbelanjaan raksasa di Paris yang mengklaim bahwa setiap pendatang, jika pergi ke atas gedung, dapat melihat seluruh Paris. Latour tidak memungkiri bahwa sebagian panorama Paris terlingkupi dari atas la Samaritaine, tetapi tetap saja ada bagian-bagian tertentu yang tak terlihat.[2]

Latour tidak puas dengan kunjungannya ke la Samaritaine, ia kemudian beralih pada permainan virtual berjudul *Second World*. Pada gim tersebut, kita bisa menemukan berbagai macam objek di kota Paris dan semuanya tampak cukup realistis. Namun *Second World* adalah ruang virtual yang tidak menggambarkan seluruh realitas kota Paris beserta warga di dalamnya. Orang-orang di kota Paris terbuat dari darah dan daging, dengan segala dinamika sosialnya. Lagi-lagi Latour merasa bahwa *Second World* juga tidak mampu "menangkap Paris dalam sekali pandang".

Bagaimana dengan foto satelit? Bukankah kita bisa melihat seisi kota dari mata satelit? Jalan-jalannya, Sungai Seine, gedung bersejarah, halaman yang teduh, taman-taman pribadi, jalan raya yang memotong petak-petak di perkotaan, lokasi-lokasi pembangunan. Itukah seluruh Paris? Tentu saja bukan, kita tidak bisa melihat apa-apa tentang Paris dalam peta tersebut, tidak dalam bentuk yang detail.[3] Setelah berkunjung ke tempat lainnya seperti stasiun metro Abbesses, perusahaan suplai air SAGEP, École des mines, The Ordinance Survey Department, dan beberapa lainnya, pertanyaan Latour tetap tidak terjawab. Realitas kota Paris tidak dapat ditang-

[2] Latour dan Hermant, *Paris: The Invisible City*, 2.

[3] "*Here's all of Paris with its streets, the Seine, historic buildings, shady courtyards, private gardens, boulevards cutting swathes through the city, construction sites. All of Paris? Of course not, we can see nothing of Paris on that map, no detail*." Lihat Latour dan Hermant, 8.

kap dalam sekali pandang kecuali lewat usaha untuk membuatnya terlihat dari para kartografer, teknisi, dan pegawai sipil.[4]

Untuk mempertajam analisisnya, Latour kemudian masuk lebih dalam dengan mengunjungi departemen biologi di École supérieure de physique et chimie, Paris. Di tempat tersebut, Latour meneliti bagaimana para saintis mengkaji tentang saraf tikus. Latour menemukan bahwa hal tentang saraf tikus (anatomi, potensi elektris, dan biokimia molekuler dari saraf) memang dapat ditemukan dalam "sekali pandang" di laboratorium, tetapi Latour juga sekaligus mengajak kita untuk mengamati prosesnya: untuk menghasilkan simpulan tentang saraf tikus, kepala tikus harus dipenggal, otaknya diambil, dipotong di bagian tertentu, ditempatkan dalam mikroskop, dan berbagai tahapan lainnya. Latour hendak mengatakan bahwa dalam usaha mengobservasi fenomena dan menjabarkan fakta, realitas itu sendiri harus dibuat sedemikian rupa supaya "tampak".[5]

Apa yang Hendak Dikatakan Latour?

> "Aktivitas saraf yang menyerupai saraf, tidak lebih dari lembar tagihan di Café de Flore yang menyerupai secangkir kopi ..."[6]

Hal pertama yang bisa kita bicarakan tentang *Paris: Invisible City* adalah metode Latour dalam merumuskan gagasan filosofis yang bermula dari riset etnografis. Latour tidak berfilsafat "dari balik meja sambil bertopang dagu", melainkan turun ke lapangan, mewawancarai orang-orang, mengamati setiap peristiwa dengan

[4] De Vries, *Bruno Latour*, 7.

[5] "*To observe phenomena and to register facts, reality has first to be made visible.*" Lihat de Vries, 36.

[6] "*The neuron's activity resembles the neuron no more than the bill at the Café de Flore resembles the cup of coffee ...*" Latour dan Hermant, *Paris: The Invisible City*, 22.

sungguh-sungguh dan mencatatnya.[7] Pada titik inilah kita menyebut Latour sebagai filsuf empiris karena cara berpikirnya yang kerap berangkat dari hal-hal yang teramati.

Berangkat dari studi lapangannya ke sejumlah tempat di kota Paris, Latour mula-mula mengajukan persoalan filosofis: *Dari sudut pandang mana kita dapat melihat struktur sejati dari realitas?* Namun pertanyaan tersebut ternyata keliru, karena dari sudut pandang manapun, struktur dari realitas tidak pernah tampak dalam wujudnya yang sejati, melainkan senantiasa berupa penampakan-penampakan yang sifatnya parsial. Struktur dari realitas kota Paris tidak ditemukan secara sempurna dari atas la Samaritaine, pun dari foto citra satelit atau permainan *Second World*.

Berangkat dari bagaimana Latour mengamati proses penelitian atas saraf tikus École supérieure de physique et chimie, maka pertanyaan filosofisnya diubah: *Bagaimana struktur realitas dibuat tampak dan apakah penampakannya tersebut berkorespondensi dengan realitas?* Apakah saraf tikus yang telah diteliti sedemikian rupa kemudian dimuat di jurnal ilmiah adalah benar-benar saraf tikus yang sebenarnya? Apakah tagihan secangkir kopi di Café de Flore adalah berkorespondensi dengan secangkir kopi yang sebenarnya? Apakah panorama Paris dari atas gedung la Samaritaine adalah benar-benar Kota Paris yang sejati?

Di sinilah Latour hadir dengan gagasannya tentang "realitas yang dibuat tampak". Realitas tidak pernah hadir dalam penampakannya yang sejati, melainkan mesti dibuat tampak. Paris dibuat tampak oleh tidak hanya orang-orang yang berkepentingan dengannya, tapi juga orang yang menjalani kehidupan dengan apa-adanya dan juga hal-hal yang "bukan orang" atau "nonmanusia". Paris adalah sekumpulan orang-orang Paris, beserta air, telepon, gedung-gedungnya, dan banyak lagi. Pertanyaannya, mengapa Latour mempermasalahkan hal demikian? Apa yang

[7] De Vries, *Bruno Latour*, 8.

"aneh" dari sebuah kota yang di dalamnya berisi warga dan juga fasilitas serta infrastruktur? Bukankah memang demikian isi dari sebuah kota, di manapun itu?

Latour bergerak lebih jauh dengan menunjukkan jejaring dari keseluruhan unsur-unsur itu (manusia dan nonmanusia) yang bersifat sejajar. Paris berisi tempat yang di dalamnya memuat unsur historis, tempat orang-orang besar pernah hidup, tetapi di manakah mereka sekarang? Tentu saja, orang-orang tersebut telah tiada: Pascal, Sainte Geneviève, Laplace, Hugo, Péguy, Foucault, dan lainnya. Mereka tidak lagi dapat bersuara. Bagi Latour, mereka tetap hadir dalam nafas kota, dalam berbagai peninggalan yang tersurat maupun tersirat pada bangunan-bangunan.[8]

Namun hal demikian, bagi Latour, masih merupakan pandangan tentang kota sebagai "sekumpulan suksesi" (*series of successions*) dalam artian rentang waktu. Kota dalam arti "sekumpulan suksesi" dianggap Latour sebagai proyek modern yang mengukur suksesi dari hal-hal baru yang menggantikan hal-hal yang lama. Latour kemudian menawarkan kota juga sebagai ruang yang isinya adalah "sekumpulan koeksistensi" (*series of coexistences*). Dalam sesuatu yang disebut sebagai "opera sosiologis" (*sociological opera*), Latour dan Hermant, lewat tampilan teks dan foto, berusaha menyajikan peran "perantara" (*intermediares*) yang tak terhitung, yang ambil bagian dalam koeksistensi jutaan warga Paris.[9]

Lantas, apa "perantara" yang dimaksud oleh Latour? "Perantara" adalah keseluruhan dari mulai ekonomi, sosiologi, air, listrik, telepon, pemilik yang mempunyai hak pilih, geografi, iklim, selokan, rumor-rumor, metro, hingga pengawasan polisi, dan banyak lagi.[10] Seluruh "perantara" tersebut bersirkulasi

[8] Latour dan Hermant, *Paris: The Invisible City*, 97.

[9] "*In photos and text we've attempted to highlight the role of the countless intermediaries who participate in the coexistence of millions of Parisians*." Lihat Latour dan Hermant, 101.

[10] Latour dan Hermant, 101.

di Kota Paris, membentuk keseluruhan Kota Paris yang tidak bisa dipandang sebagai suksesi yang saling menggantikan. Di sinilah sekaligus letak kritik Latour terhadap modernisme, yang menurutnya kerap dipandang sebagai sebuah suksesi: saat satu gagasan dianggap menggantikan gagasan lainnya, saat yang satu menjadi tampak lebih baru, sementara yang sebelumnya menjadi terasa ketinggalan.

Melalui penerimaannya terhadap "perantara" itu juga, Latour mengajak untuk tidak memandang struktur sejati realitas dari satu kerangka berpikir, melainkan memahami keseluruhan jejaringnya, yang tidak hanya melibatkan manusia, tapi juga nonmanusia. Struktur sejati realitas, jikapun ada, tidak bisa terlihat dengan sendirinya, tanpa ada sesuatu yang membuatnya terlihat. Jadi, pertanyaan tentang dapatkah kita melihat Paris dalam sekali pandang? Mungkin jawaban Latour: tergantung apa yang kita maksud sebagai "Paris". Saat kita memahaminya sebagai suksesi, kita akan selalu gagal, tetapi saat kita menerima sebagai kumpulan koeksistensi, kita akan selalu melihat keseluruhan Paris.

Daftar Pustaka

De Vries, Gerard. *Bruno Latour*. Key Contemporary Thinkers. Cambridge: Polity Press, 2016.

Latour, Bruno, dan Émilie Hermant. *Paris: The Invisible City*. Diterjemahkan oleh Liz Carey-Libbrecht. 2006.

Syarif Maulana lahir di Bandung, 30 November 1985. Saat ini ia menjadi pengajar di Fakultas Filsafat, Universitas Katolik Parahyangan dan mahasiswa doktoral di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara dengan fokus kajian tentang pemikiran Christian Fuchs. Di masa pandemi, Syarif menginisiasi kelas belajar filsafat daring bernama Kelas Isolasi.

Buku yang pernah ditulisnya antara lain *Kumpulan Kalimat Demotivasi: Panduan Menjalani Hidup dengan Biasa-Biasa Saja* (2020), *Nasib Manusia: Kisah Awal Uzhara, Eksil di Rusia* (2021), *Kumpulan Kalimat Demotivasi 2: Panduan Hidup Bahagia untuk Medioker* (2021), *Pengantar Ilmu Komunikasi* (2022), *Kumpulan Kalimat Demotivasi 3: Panduan untuk Hidup Tanpa Panduan* (2022), dan *Charles Handoyo: Sang Demotivator* (2022).

Penerjemah *Derrida: Sebuah Biografi* (2022) karya Benoît Peeters dan *Francis Bacon: Logika Sensasi* (2022) karya Gilles Deleuze ini merupakan salah satu inisiator dan ketua panitia Philofest ID 2020 serta pengajar PhiloKids atau kelas filsafat untuk anak usia 10–15 tahun. Tulisan-tulisannya juga dapat dibaca di beberapa media seperti indoprogress.com, pophariini.com, antinomi.org, voxpop.id, dan Jurno.id.

13
Bruno Latour, Sains, dan Fotografi

Mardohar B.B. Simanjuntak
Universitas Katolik Parahyangan

Problematika Sains Kontemporer

Sains memang dalam masalah, bukan karena metodologi dan pencapaiannya, tetapi lebih pada penerimaannya di masyarakat: "(*dis*)*trust in science*"—tukas majalah *Scientific American*.[1] Tidak sulit untuk melihat bagaimana fenomena ini menyembul di masyarakat. Politik identitas adalah salah satu bukti nyata persoalan resepsi sains di mata publik ini. Francis Fukuyama membedah persoalan masifnya politik identitas dalam pemilihan umum yang menurutnya bergantung pada *megalothymia*—sebuah kebanggaan eksklusif dan bukan inklusif. Fukuyama meminjam konsep *epìthymos*, *thymos*, dan *logistikón* dari Plato untuk sampai pada kesimpulan ini.[2] Obsesi megalotimik sangat irasional—bertentangan dengan karakter rasional dari sains. Tidak aneh bila masyarakat megalotimik yang sangat irasional menempatkan dirinya sebagai

[1]Tsipursky, "(Dis)Trust in Science".
[2]Fukuyama, *Identity*.

masyarakat anti-sains. Fenomena ini dapat kita lihat pula dalam gerakan "bumi datar"—*flat earth*.

Jauh sebelum politik identitas menghiasi pemilihan umum di beberapa negara di dekade 2010–2020, sebenarnya persoalan "kaum bumi datar"—*flat-earth society*, sudah menjadi gulma yang siap memaksa tumbuh menjadi hama tanaman rambat yang mencekik demokrasi dan mengerdilkannya menjadi sekadar kontestasi angka. Demokrasi substansial pun tereduksi menjadi demokrasi superfisial; sekadar angka dan suara konstituen. Ideologi bumi datar yang mereka usung sebenarnya adalah bendera perang terhadap demokrasi yang rasional—dan tentu saja, terhadap dominasi sains. Mereka yang menganut bumi datar bahkan sudah lama percaya dengan argumen pseudo-saintifik tentang keilmiahan bumi yang berbentuk seperti piring dengan gunung es yang membatasinya kelilingnya.[3] Gerakan ini bahkan menjadi gerakan kebudayaan—seperti penggalangan donasi—yang bertujuan untuk mengakhiri klaim "konspirasi bumi bulat".[4]

Penolakan seperti ini bahkan bisa dilacak ke penolakan atas Teori Darwin tentang seleksi alam. Bukan kebetulan bila "*the four horsemen*"—Sam Harris, Daniel Dennett, Richard Dawkins, dan Christopher Hitchens—memberi reaksi serius pada penolakan terhadap Teori Evolusi Darwin di Amerika Serikat: hanya sepertiga yang setuju dengan evolusi, sisanya cenderung memilih kreasionisme.[5] Sialnya, kecenderungan untuk bertahan pada sebuah paham yang sifatnya sangat spekulatif—yang bahkan sama sekali tidak bisa dibuktikan, adalah sebuah disposisi mental yang

[3] Mirsky, "Flat Earthers: What They Believe and Why".

[4] Brazil, "Fighting Flat Earth Theory".

[5] AFP, "A Third of Americans Don't Believe in Evolution". Lihat juga FAPESP, "Surprising Research Reveals Religion Is Not the Main Reason for Rejection of Evolution in Schools".

berkaitan dengan trauma.[6] Eksistensi kepercayaan buta semacam ini juga didukung oleh riset dari tim neurosaintis Clara Pretus.[7]

Kepercayaan yang bersifat ideologis akan menjadi semakin tertanam lebih kuat saat ada stimuli yang menguatkannya: seperti ketidakadilan, persoalan hak, dan persoalan kehidupan lainnya. Kwame Anthony Appiah memeriksa persoalan ini dengan meminjam gagasan Bourdieu dan sampai pada kesimpulan bahwa pengerasan ini bersifat defensif.[8] Singkatnya, sains–lepas dari karakter objektifnya–gagal menunaikan misinya untuk mengubah kepercayaan seseorang. Sains pada akhirnya menjadi sesuatu yang tidak relevan dan tidak berdampak. Filsafat, sayangnya, tidak lepas dari persoalan semacam ini; setidaknya bagi Bruno Latour.

Latour dan Sains

Latour mengambil jalur yang berbeda dengan filsuf pada umumnya yang menganggap bahwa filsafat—sebagaimana yang digagas Plato—bisa bergerak bebas tanpa dijangkarkan pada sains. Kajian filsafat dianggap tidak relevan dengan studi-studi empiris yang membutuhkan data.[9] Di titik inilah "pemberontakan" Latour dimulai. Filsafat, bagi Latour, yang berdinamika dengan sains tidak hanya cukup logis, tetapi perlu etnografis.[10] Proklamasi tindak anarkis Latour dimulai dengan petualangan visualnya–*Paris ville invisible* yang digarapnya tahun 1998. Latour mulai dengan melihat Paris secara antropologis dengan cara warga Paris–*parisien*. Meski terlihat sederhana, namun Latour sebenarnya memantik sebuah tindak "pelecehan disiplin intelektual" dengan memperlakukan

[6]McRaney, *How Minds Change*.

[7]Pretus, "Neural and Behavioral Correlates of Sacred Values and Vulnerability to Violent Extremism".

[8]Appiah, *The Lies That Bind, Rethinking Identity*.

[9]De Vries, *Bruno Latour*, 3–4.

[10]De Vries, 5.

filsafat seperti etnologi, sebuah cabang *lógos* yang bahkan mendapatkan reaksi penolakan keras di bidang filsafat sendiri. Menurut de Vries reaksi negatif Latour terhadap ketidakrelevanan sains bisa dilacak hingga ke Paul Feyerabend.[11]

Bagi de Vries, Feyerabend menjadi sangat revolusioner karena dua pertanyaan fundamental yang ia ajukan: (1) apa itu sains dan (2) apa yang istimewa tentang sains. Persis jalur inilah yang ditempuh oleh Latour, yang kemudian mencoba menjawabnya dengan mengadopsi Teori Aktor–Jejaring (TAJ)—yang dalam bahasa Inggris memiliki dampak nuansa yang berbeda: *Actor–Network Theory* (ANT secara akronim bisa dibaca "semut") yang diperkenalkan oleh Michael Callon dan John Law.[12] Latour menjelaskan alasan langkah radikal yang ditempuhnya itu, dalam *Reassembling the Social*. Latour memberi penekanan bahwa TAJ bukanlah sebuah upaya untuk memastikan.[13] Pemutlakan bertentangan dengan misi Latour, yang lebih memilih ruang tengah—*in mediās rēs*.[14] Karena itu pulalah Latour memberi penekanan pada perbedaan antara mediasi dan intermediasi. Hanya dengan mengkaji *in mediās rēs* secara mendalam inilah dua gugatan Feyerabend tersebut bisa dijawab.

Menurut Latour, mediasi dan intermediasi berbeda dalam hal dampak proses *in mediās rēs* yang dihasilkan. Saat aktor bertindak dalam jejaring, maka ia dapat menjadi mediator yang bersifat performatif dan mengubah realitas yang sedang ia kaji, atau sebagai perantara yang bersifat ostensif dan tidak mengubah apa-apa.[15] Bagi Latour, sains membutuhkan mediasi dan bukan sekadar intermediasi.[16] Ketiadaan mediator akan menjadikan pengetahuan

[11] De Vries, *Bruno Latour*, 22.

[12] De Vries, 15.

[13] Latour, *Reassembling the Social*, 30.

[14] Latour, 27.

[15] Latour, 39.

[16] Latour, 53.

sekadar derivat dari teori konspirasi. Gagasan Latour ini sangat sejalan dengan prinsip keberadaan pengamat dalam prinsip fisika kuantum dari cahaya sebagai partikel dan sebagai gelombang. Keberadaan pengamat mengubah karakteristik dualisme partikel–gelombang tersebut, dan realitas riil kita tidak dapat dilepaskan dari itu.

Karena itu pula Latour mengatakan bahwa objek material dari pengetahuan tidak boleh terdegradasi menjadi sekadar figurasi yang mengarah pada denominasi yang sebenarnya tidak substantif—sehingga peran agensi dalam proses pencarian pengetahuan mestinya mengambil peran aktan–sebuah nomenklatur yang dipinjam TAJ dari dunia sastra. Dalam aktan—agensi tidak akan tereduksi dalam figurasi kontekstual.[17] Aktan memberi ruang pada aktor untuk fokus pada tindakan, karena upaya mengetahui adalah gerak atau tindakan yang tidak perlu bersifat "orisinil". Seorang aktor yang memerankan Hitler tidak perlu khawatir untuk menjadi Hitler di luar film karena statusnya sebagai aktan membuatnya imun terhadap figurasi sosok Hitler. Perkembangan ilmu yang memberi penekanan berlebihan pada sosok-sosok personal justru menjadi penghambat perkembangan pengetahuan itu sendiri. Seolah-olah sains seperti seni yang hanya ada di tangan seorang Leonardo da Vinci atau Wolfgang Amadeus Mozart. Sains, tidak orisinil; ia adalah sesuatu yang menjejaring dalam arus yang impersonal.

Persoalan orisinalitas ini dibahas oleh Latour dalam *The Pasteurization of France*. Di sini Latour mengangkat sebuah argumen untuk mementahkan personalisasi sains. Bagi Latour, Louis Pasteur bukanlah sosok tunggal yang mengubah dunia. Apa yang dilakukan Pasteur sebenarnya adalah satu garis panjang dari persoalan klasik yang ada di Prancis tentang "*wealth versus*

[17]Latour, 54.

health".[18] Atribusi singular, bagi Latour terlalu kental bermuatan politis—"politiko-saintifik", dalam istilah Latour—sehingga Pasteur justru sebenarnya adalah sebuah variabel dalam infrastruktur yang sudah ada di Prancis.[19] Proses yang kita kenal dengan nama Pasteurisasi—menurut Latour—adalah sebuah proses yang sudah seharusnya terjadi, seiring dengan pertumbuhan kota-kota besar di Prancis dengan persoalan higienitasnya.[20]

Singkatnya, disposisi Pasteur dalam sains menurut Latour adalah sebagai aktan dalam gerak yang sudah sedang berlangsung dalam sebuah cerita yang tidak relevan dikarang oleh entah siapa. Nama Pasteur tidak mengecilkan nama aktor-aktor lainnya dalam jejaring sains yang bergerak dengan cepat ini. Karakter aktan dalam TAJ ini membuat sebuah eksplorasi saintifik menjadi tindakan *over-taken* atau bahkan *other-taken*. Di sini batas antara *I* dan *we* menjadi samar, sehingga sebagaimana yang dikatakan oleh penyair Arthur Rimbaud, "*je est un autre*": konjugasi *je* semestinya dengan derivat *suis* dari verba *etre* (kopula, *to be*). Namun dengan mengonjugasikannya dengan *est*—yang biasanya dipadankan dengan pronomina *on*, *nous* 'kita', Latour memberi penegasan bagaimana saya-aktor selalu harus dibaca sebagai kita-aktor.[21]

Karena tindakan aktan bersifat nonfiguratif, Latour mengklaim bahwa pengetahuan yang didapat akan terbebas dari ideomorfisme, teknomorfisme, dan biomorfisme. Dengan kata lain, Latour mencoba melepaskan aktan dari jebakan jargonal yang mengurung ilmuwan dalam sebuah kerancuan konseptual. Bila demikian, maka aktan akan secara alamiah memiliki disposisi opositoris—dan Latour tidak melihatnya sebagai sebuah kelemahan, melainkan sebagai sesuatu yang wajar. Metodologi, dengan demikian, menjadi

[18] Latour, *The Pasteurization of France*, 31.
[19] Latour, 18.
[20] Latour, 18.
[21] Latour, *Reassembling the Social*, 45.

strategi, dan strategi metodologis adalah bagian inheren dari tindakan aktan,[22] sebagaimana aktan bekerja dalam strategi untuk menaklukkan panggung. Konsekuensinya, setiap peran setiap aktor sebagai aktan secara sah akan menghasilkan meta-teori yang khas sesuai dengan strategi yang dipilihnya.[23]

Tindak menjejaring *in mediās rēs* ini tidak dapat dipandang sepele, menurut Latour, karena delusi modernitas menurutnya dalam *Nous n'avons jamais été modérné* adalah disposisi delusional titik tengah antara *chose-en-soi* (*the thing in itself*) dengan *hommes-entre-eux* atau *society*. Sederhananya, Latour tidak melihat bahwa natur (*chose-en-soi*) versus kultur (*hommes-entre-eux*) akan bertemu di tengah, *in mediō*.[24] Lebih tepatnya, pendulum natur akan terus bergerak bergantian ke arah kultur dan juga sebaliknya. Bila demikian, maka delusi modernitas menjadi sama delusionalnya dengan anti-modernitas dan pascamodernitas: sebuah titik independen yang bebas dari dinamika habitusnya. Argumen Latour menegaskan bahwa *in mediās rēs* adalah interaksi jejaring, sehingga posisinya selalu terkait dengan bagaimana jejaring itu bekerja-menjejaring. Aktan yang bebas memilih disposisi metodologisnya yang akan menghasilkan pemetaan metateori yang bersifat khas dari interaksinya dalam *in mediās rēs*.

Latour memberikan penegasan lebih lanjut tentang jejaring (*network*) sebagai *in mediās rēs* dalam *An Inquiry into Modes of Existence*. Bagi Latour, jejaring tidak hanya berstatus kata benda—tetapi juga sebagai kata kerja. Pemahaman kita sehari-hari tentang jejaring terpaut hanya pada posisi jejaring sebagai elemen nominal. Contoh yang diangkat oleh Latour adalah tentang jejaring Wi-Fi, yang sebenarnya hasil—wujud bendawi—dari upaya

[22]Latour, 56–57.

[23]Latour, 57.

[24]Latour, *Nous n'avons jamais été modérné*, 40.

menjejaring—yang merupakan elemen verbalnya.[25] Menjejaring harus selalu dibedakan dengan jejaring—meski kedua kata ini mengasumsikan kata "*network*" yang sama.

Fotografi dalam Kerangka Saintifik Latour

Fotografi sejak kelahirannya sudah selalu berada dalam disposisi problematis: sebagai seni dan sebagai instrumen saintifik. Mary Warner Marien mencatat bahwa fotografi sejak lahir berbeda dengan "saudara-saudaranya" (patung, lukisan, tarian, sastra, teater, dan musik) karena ia berayah sains dan beribu seni.[26] Fotografi sudah selalu saintifik—dan pada saat yang bersamaan sudah sangat seni. Ambiguitas ini membuat fotografi selalu dicurigai sebagai "anak haram" seni; bagi Scruton fotografi terlalu sains, bagi Warburton fotografi belum cukup seni.[27]

Penolakan ini berlangsung cukup lama dan membuat fotografi harus berada di ruang tunggu sebelum diperkenankan masuk galeri—itu pun dengan tatapan curiga yang di berbagai galeri dan belum surut dari sekarang. Polemik ini telah dicoba diselesaikan oleh Noël Carroll, lewat jalur estetika analitik dengan menarik jalur yang pernah diusulkan oleh Hegel. Bagi Carroll, definisi tidak pernah baru—sehingga tidak ada seni yang muncul begitu saja.[28] Seni, dalam terang Carroll, bisa ditarik dari rupa yang membuatnya sebagai derivat lukisan, dan dari sains—yang lebih relevan. Tugas TAJ Latour adalah untuk menegaskan relevansi sains dalam fotografi—yang menjelaskan disposisi khas seorang fotografer dalam tindak keseniannya.

---

[25] Latour, *Nous n'avons jamais été modérné*, 31–32.

[26] Marien, *Photography, a Cultural History*.

[27] Warburton, "Photography"; Scruton, "Why Photography Is Not Art".

[28] Carroll, *The Philosophy of Art, a Contemporary Introduction*.

Fotografer dalam kerangka Latour semestinya menjadi seorang etnografer, aktif dan bukan pasif; bukan sebagai perantara, tetapi mediator. Peran fotografer adalah sebagai aktan yang memberikan catatan mediasi antara yang dipotret dengan yang dihasilkan. Fotografer tidak bisa dianggap sebagai pengamat yang akan menemukan realitas dan memindahkannya ke atas kertas foto; sebaliknya, tugas fotografer adalah berinteraksi dengan realitas untuk menghasilkan konstruksi pemetaan realitas. Sama seperti pengamat cahaya yang mengubah hasil akhir dari dualisme partikel–gelombang, seorang fotografer mengubah realitas yang ia potret untuk menghasilkan realitas baru dari objek yang ia foto.

Seorang pelukis lebih tepat mengasumsikan peran seorang penyair yang menghasilkan puisi. Demikian pula dengan tugas seorang pemusik, penari, pematung, dan pemain teater. Tugas fotografer, namun demikian adalah untuk menghasilkan prosa, dan bukan puisi. Fotografer bertugas menghasilkan realitas prosaik dan bukan puitik. Dalam proses berkaryanya fotografer harus berinteraksi dengan jejaring untuk menjejaring. Dalam sebuah lukisan, titik sentral adalah sang pelukis; fotografi menegaskan jejaringnya: diambil dengan kamera merek apa, lensa berapa, dan siapa modelnya atau apa objeknya. Di dalam lukisan keterangan penjelas menjadi sekunder, di dalam foto pemaparan lengkap tentang sebuah foto menjadi primer. Fotografi masih memegang peranan sentral sebagai instrumen saintifik, sebaliknya, lukisan masih mengambil titik lampu sorot utama dalam konstruksi mitis.

Sebagaimana yang diangkat Latour, sains yang natural dan kultural tidak bisa direduksi dalam kerangka natural saja atau kultural semata. Dalam sains, yang natural akan terus bergerak bergantian dengan yang kultural. Mengabaikan gerak ini dan tenggelam dalam reduksi membuat sains menjadi asing dari solusi yang ditawarkannya sendiri. Selalu ada aspek personal dari objektivitas dan selalu ada aspek objektif dari yang subjektif sekalipun.

Lukisan yang konvensional menarik garis pembatas yang tebal antara yang objektif dan subjektif. Fotografi memberi peluang untuk terus faktual, sementara lukisan menariknya ke wilayah artefaktual. Tepat seperti yang digagas Barbara Savedoff (1992), realitas fotografis selalu bergerak osilatif–berosilasi–dari yang "ada" (*chose-en-soi*) ke "konstruksi sosial" (*hommes-entre-eux*); fotografi selalu mengelak untuk merekam yang benar-benar ada, menjadi kehadiran dari yang tidak ada—*the token of absence*.[29]

Paris ville invisible bukan hanya manifesto Latour tentang karakter mediator dari metodologi saintifik yang sifatnya etnografis, tapi adalah penubuhan dari bait Rimbaud "*je est un autre*". Ketidaksetujuan Latour pada fragmentasi sains disengatkannya lewat proses defragmentasi dalam fotografi. Sains bukan domain yang berdiri sendiri, sebagaimana setiap proses penggalian pengetahuan adalah "*other-taken*". Fotografer harus merelakan dirinya "*over-taken*" oleh jejaring nominal yang bekerja di luar dirinya; dan satu-satunya cara ia harus menjejaringkan dirinya dengan kamera, lensa, dan proses cetak. Sebagai aktan, fotografer ada untuk sebuah peran–dan kemampuannya untuk secara aktif menerjemahkan sebuah peran temporal adalah mediasi aktif, yang tidak lain adalah karakter sains yang terbebas dari pretensi "objektif", "murni", dan independen.

Daftar Pustaka

AFP. "A Third of Americans Don't Believe in Evolution". *Phys.world*, 2014. https : / / phys . org / news / 2014 - 01 - americans - dont - evolution.html.

Appiah, Kwame Anthony. *The Lies That Bind, Rethinking Identity*. London: Profile Books, 2018.

[29]Sontag, *On Photography*.

Brazil, Rachel. "Fighting Flat Earth Theory". *Physicsworld.com*, 2020. https://physicsworld.com/a/fighting-flat-earth-theory/.

Carroll, Noël. *The Philosophy of Art, a Contemporary Introduction*. London: Routledge, 1999.

De Vries, Gerard. *Bruno Latour*. Key Contemporary Thinkers. Cambridge: Polity Press, 2016.

FAPESP. "Surprising Research Reveals Religion Is Not the Main Reason for Rejection of Evolution in Schools". *SciTechDaily*, 2023. https://scitechdaily.com/surprising-research-reveals-religion-is-not-the-main-reason-for-rejection-of-evolution-in-schools/.

Fukuyama, Francis. *Identity*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 2018.

Latour, Bruno. *An Inquiry Into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

———. *Nous n'avons jamais été modérné*. Paris: La découverte, 1991.

———. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network Theory*. Clarendon Lectures in Management Studies. Oxford: Oxford University Press, 2005.

———. *The Pasteurization of France*. Diterjemahkan oleh Alan Sheridan dan John Law. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Marien, Mary Warner. *Photography, a Cultural History*. Edisi keempat. London: Laurence King Publishing, Ltd, 2014.

McRaney, David. *How Minds Change*. New York: Portfolio Penguin, 2022.

Mirsky, Steve. "Flat Earthers: What They Believe and Why". *Scientific American*, 2020. https://www.scientificamerican.com/podcast/episode/flat-earthers-what-they-believe-and-why/.

Pretus, Clara. "Neural and Behavioral Correlates of Sacred Values and Vulnerability to Violent Extremism". *Frontiers in Psychology* 9 (2018).

Savedoff, Barbara E. "Transforming Images: Photographs of Representation". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 50 (1992): 2.

Scruton, Roger. "Why Photography Is Not Art". Dalam *Aesthetics, a Reader in Philosophy of the Arts*, disunting oleh Lee B. Brown. New York: Prentice-Hall, 1997.

Sontag, Susan. *On Photography*. New York: Picador USA, 1977.

Tsipursky, Gleb. "(Dis)Trust in Science". *Scientific American*, 2018. https://blogs.scientificamerican.com/observations/dis-trust-in-science/.

Warburton, Nigel. "Photography". Dalam *The Oxford Handbook of Aesthetics*, disunting oleh Jerrold Levinson. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Mardohar Batu Bornok Simanjuntak adalah dosen Fakultas Filsafat, Universitas Katolik Parahyangan. Ia menyelesaikan studi sarjana filsafatnya di UNPAR, dan magister ilmu politiknya di almamaternya. Ia mengajar sejak tahun 2015, dan hingga saat ini telah mengampu berbagai mata kuliah umum dan filsafat seperti Logika Filsafat, Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris Filsafat, Globalisasi, Studi Ideologi, Studi Visi Ruang Waktu, Logika, dan Estetika. Ia juga aktif di berbagai forum kebudayaan dan seni di Kota Bandung. Tulisan-tulisannya terutama ada di kolom Humaniora di *Majalah Parahyangan* dan di *Ruang Renung* di portal Bandung Bergerak. Selain sebagai koordinator MKU Bahasa Indonesia, ia juga anggota Pusat Studi Filsafat CPCReS, Pusat Studi Pancasila UNPAR, dan juga sebagai wakil ketua di Pusat Studi Niti Ganda UNPAR. Ia juga menjadi anggota tim editor di jurnal filsafat *Melintas* dan jurnal humaniora *Sapientia Humana*.

Produksi pengetahuan hari-hari ini nyaris selalu membutuhkan topangan (pe)modal. Tepat ketika produksi pengetahuan itu menyandarkan diri sepenuhnya pada modal, maka saat itulah juga terjadi produksi kekuasaan—yang pada akhirnya juga akan memproduksi ketidaksetaraan: ada orang yang mampu mengakses pengetahuan, juga ada yang tidak mampu mengaksesnya. Antinomi Institute, sebuah organisasi nonprofit yang membaktikan dirinya untuk pengembangan pengetahuan, ingin memutus ketergantungan produksi pengetahuan pada modal—yang watak primordialnya adalah selalu untuk melipatgandakan dirinya—dan juga ingin memastikan bahwa pengetahuan itu bisa dinikmati oleh semua orang.

Sejauh ini, Antinomi Institute telah melakukan produksi dan distribusi pengetahuan melalui dua bentuk: situs web dan buku. Semuanya dikerjakan dengan semangat untuk memproduksi pengetahuan, bukan untuk mengakumulasi kapital. Semua konten di situs web kami bisa diakses secara gratis, beberapa buku cetak dijual hanya untuk mengganti biaya produksi, selebihnya dibagikan secara gratis, dan semua buku elektronik (ebook) yang kami buat juga dibagikan secara gratis. Namun, untuk memastikan keberlanjutan itu semua, kami memerlukan keterlibatan Anda sebagai pembaca dan penikmat pengetahuan untuk memberikan bantuan dan dukungan material.

Sebagaimana moto "Sci-Hub", kami ada untuk ***"removing barriers on the way of knowledge"***.

Jika kalian merasa terbitan-terbitan Antinomi penting, kalian dapat membantu kami untuk tetap konsisten dalam memproduksi pengetahuan yang dapat diakses semua orang melalui:

BCA: 521-1386-747 (Fajar Nurcahyo)
DANA: 081294567235 (Fajar Nurcahyo)
OVO: 081294567235 (Fajar Nurcahyo)
LINKAJA: 081294567235 (Fajar Nurcahyo)
SAWERIA: http://saweria.co/antinomi

Membaca Latour

Proyek buku Membaca Latour ini awalnya berlangsung spontan. Tak lama setelah sang filsuf wafat tanggal 9 Oktober 2022, saya dan Taufiqurrahman dari Antinomi Institute tiba-tiba sepemikiran untuk "melakukan sesuatu". Pada mulanya, kami terpikir untuk merancang peringatan 40 hari meninggalnya Bruno Latour, tetapi setelah dipikir-pikir, alangkah lebih berfaedahnya jika kami menginisiasi buku yang berisi kompilasi tulisan tentang Latour. Menurut kami, untuk mengumpulkan artikel berkenaan dengan pemikiran Latour ini tidak akan terlalu sulit mempertimbangkan cukup banyaknya pembaca Latour di Indonesia. Sat set sat set ... jadilah proyek ini, yang dijalankan dengan tertatih-tatih oleh Antinomi Institute dan Kelas Isolasi.

ANTI
NOMI
antinomi.org

FILSAFAT / NON FIKSI

ISBN 978 623 90111 1 6 (PDF)

