

PENGETAHUAN AKAN ALLAH

Nicolaus Cusanus versus Immanuel Kant ¹

Nico Syukur Dister

Abstract: Having already treated (see: *Limen*, April and October 2008) Cusa's doctrine of human knowledge at the level of senses, reason and intellect, where each kind of knowledge is presupposed by the next higher one as its "higher cause", now in this article the author continues to explain Cusanus' epistemology at the highest level, where is a moment of absoluteness in human knowledge, viz. the knowledge of God as the fundamental A priori of human thinking. This A priori cannot be denied without affirming it just by denying, because God as "*ipsa absoluta praesuppositio omnium*" necessarily must be thought, not only that we are able to think something else (in order to do this, the mere *idea* of God is sufficient, as is already shown by Immanuel Kant) but that we are able to think anyway. Since the manner of being of the unconditional Condition of all the conditional can neither be the manner of an empirical reality nor the way of a mere idea (for both are conditional ways of being), so the manner of being of God's reality can only be a manner beyond all manners known by us. Also beyond a "highest idea" wherein our *intellectus* sees coincide all other things. Human knowledge of God is like an open horizon, an infinite framework. Only within this framework any human knowledge can occur. As such this knowledge "on principle" is still without content, like an empty frame, which is to be filled by the *intellectus*. In virtue of its coincidence perspective, the intellect is able via imagination and reasoning to bring the *sensibilia*, presented to the senses, back to the one and only Original, to the non-being Origin of all beings. This Origin presents itself in otherness in the many beings in an always unique way. The work of full-filling or perfecting our "on principle" knowledge of God by research of the beings, will never come to an end because of the infinitude of the frame. The absolute truth or the final knowledge of God remains the unattainable ultimate object of our hunt for wisdom, as Nicholas of Cusa calls philosophy.

Keywords: Hakekat□ syarat tak bersyarat□ pengetahuan prinsipal dan pengetahuan final akan Allah□ kerangka kosong yang perlu diisi□ pendekatan asimptotis□ pagar tembok firdaus□ mengatasi koinsidensi pertentangan□

¹ Dalam artikel ini saya menyadur bagian ketiga dari karangan saya dalam *Tijdschrift voor Filosofie*, Tahun ke-35, no. 2, Juni 1973, hlm. 247 - 314.

S

eperti banyak filsuf lainnya, Cusanus pun membedakan pelbagai tingkat

rohani (*intellectus*). Akan tetapi yang menarik pada Cusa yaitu dalam pengetahuan metarasional (*intellectus*), masih dibedakannya antara dua keaktifan *intellectus* yaitu sebagai “*disciplina*” dan sebagai “*intelligentia*”. Dengan menyinggung perbedaan ini telah saya akhiri karangan berjudul “Turba roh insani” dalam *Limen* tahun lalu.²

Keaktifan intelek yang disebut Cusanus “*intelligentia*” berlangsung dalam puncak (*summitas*) intuisi rohani, di mana manusia seolah-olah diangkat mengatasi taraf daya pengenal insani karena di sini mulai dilihatnya kenyataan begitu saja, kebenaran yang persis mengenai segala sesuatu

(*praecisa veritas omnium*). Dalam penglihatan ini terkandunglah secara menyatu dan seluruhnya koinciden semua cara pandang yang bersifat plural, beragam-ragam dan bertentangan. Cara pandang yang disebut terakhir ini menjadi ciri *disciplina*, yaitu perspektif-perspektif tatapan akan hakekat. Aneka ragam cara pandang *disciplina* itu telah diangkat ke dalam kesatuan perspektif *intelligentia*, perspektif tunggal yang memuat segala sesuatu. Oleh karena itu perspektif ini bukan pengetahuan “ideal” lagi, dan bahkan -dalam arti tertentu- bukan pula pengetahuan insani lagi melainkan pengetahuan absolut. Atau lebih tepat: momen absolut pada puncak pengenalan insani yaitu pengalaman akan Allah.

Kenyataan Allah yang absolut sebagaimana dilihat oleh *intelligentia* itu berbeda dari semua kesatuan tercipta karena, selaku Kesatuan Pertama, kenyataan ilahi menyatukan dalam diri-Nya segala kenyataan dan segala kebenaran yang ada pada setiap kesatuan *ontologis* dan *gnosologis*. Makanya apa yang dilihat oleh *intelligentia* itu “bukan lain” daripada yang ditangkap oleh *ratio* dan ditatap oleh *disciplina*, tetapi merupakan segala-segalanya, namun sekarang ini “sekali jadi”, dalam kesatuan yang tunggal.

Jadi, **sebagaimana** esensi-esensi (obyek-obyek tatapan hakiki pada taraf *intellectus* yang berperan sebagai *disciplina*) memang “sama” dengan benda-benda yang material dan individual (meski dalam bentuk yang lain, yakni secara *formae in se et per se*, sedangkan benda material sebagai obyek pengetahuan indrawi dan rasional, merupakan *formae admixtae materiae*)³

dalam pengetahuan insani. Tingkatan itu tidak terlepas satu sama lain, karena roh insani satu dan sama yang aktif di semua tingkatan, entah dalam indra (*sensus*), akal budi (*ratio*) atau pun intuisi

dengan hanya perbedaan ini bahwa apa yang dalam perwujudan *spasiotemporal* secara berdampingan dan berurutan bersifat mungkin dan ² *Limen Th. 5, No. 1, Oktober 2008, hlm 33-55.*

³ Misalnya dalam manusia konkret Ani dan Kosmas diwujudkan kemanusiaan itu juga yang juga menjadi isi dari idea “manusia” yang dihasilkan oleh intelek. nyata itu dilihat oleh *intellectus* secara bersama-sama dan sekaligus, **begitu pula** dimiliki oleh Allah ciri-ciri sama yang juga dimiliki oleh esensi-esensi yang beraneka ragam itu (esensi yang satu ini cirinya begini, esensi yang lain itu cirinya begitu), tetapi Allah memiliki ciri-ciri itu sekaligus dalam identitas yang nirbeda.

Memang, rupa-rupanya pengetahuan akan Allah sebagai “Sang Esa yang Segala” itu berdampingan dengan cara orang mengetahui hakekat hakekat (idea-idea atau asli-asli) serta menjatuhkan putusan atas *rationes*, akan tetapi ketika Cusanus membahas pertanyaan apakah secara real terdapat bermacam-macam hakekat/asli sebagaimana diterima oleh kaum Plato, ia menolak secara tegas pendapat Plato itu. Dipandang dari sudut bermacam-macam ada-an di dunia ini nampaknya ada berbagai-bagai idea, tetapi pada kenyataannya hanya ada satu Asli yaitu yang ilahi. Di dalam-Nya

semua asli-asli itu terkandung secara menyatu:

“Ketelitian, ketepatan, kebenaran, keadilan dan kebaikan yang terdapat di dunia ini merupakan semacam partisipasi pada padanan padanannya yang ab-solut (= dilepaskan dari yang jasmani), dan karena itu merupakan gambaran dari yang disebut terakhir yang adalah aslinya. Kita katakan bahwa ada pelbagai asli bilamana melihat pada berbagai-bagai hakekat dari berbagai-bagai hal, tetapi sebenarnya asli-asli itu merupakan satu Asli saja karena berkoincidensi di dalam yang mutlak.”⁴

Sebagai esensi segala esensi, Allah merupakan *quiditas rerum* begitu saja (= “apa-nya hal-hal manapun juga”), dan sejauh itu Aslinya segala jenis dan spesies serta individu. Apa yang oleh intelek dilihat sebagai idea “manusia”, sebagai hakekat makhluk insani itu pada kenyataannya tidak lain daripada (satu aspek tertentu dari) Hakekat absolut dan ilahi yang merupakan Aslinya manusia dan tiap-tiap ada-an lain mana pun juga.

Maka dari itu, bila kegiatan roh terhadap ratio, yakni kegiatan iluminatif dan informatif, terjadi berdasarkan tatapan hakiki, yaitu tatapan asli-asli atau *formae in se et per se*, dan bila asli-asli ini pada dasarnya hanya merupakan satu Asli yang tunggal, yaitu Allah sendiri, maka fungsi roh yang

informatif itu akhirnya dilakukan oleh pengetahuan akan Allah. Bahwa *intellectus* insani mampu menilai *rationes* itu adalah berkat terpantulnya Allah dalam roh manusia, sehingga, bilamana yang roh insani memandang dirinya sendiri, ia melihat Allah yang terpantul dalam dia, dan dengan demikian ia melihat kesatuan ontologis yang tak terbatas dan yang merupakan segala-

⁴
- *Idiota de sapientia* II, bab 2, dalam Gabriel, 1964-1967, III: hlm. 466.

galanya.⁵ Makanya tatapan hakiki yang tertentu, pengetahuan akan hakekat tertentu, terjadi melalui eksplisitasi pengetahuan akan Hakekat absolut yang karena bersifat mutlak maka bukan salah satu hakekat di antara hakekat hakekat lainnya dan bukan juga seperti yang lain itu. Eksplisitasi tadi berarti bahwa pengetahuan tersebut diproyeksi ke luar dan diuraikan ke arah ada-an tertentu. Baru rohlah yang membentuk perbedaan-perbedaan spesifik dengan menurunkan atau mengeluarkan dari hakekat Allah yang absolut itu hakekat-hakekat sebagai *genera* dan *species*, “bukan seakan-akan tanpa roh itu mereka tidak ada, mereka memang terimplikasi dalam Allah, tetapi justru tidak sebagai perbedaan-perbedaan melainkan dalam identitas yang mutlak.” (Dangelmayr, 1969: 89).

Tetapi sejauh manakah Allah terpantul dalam roh yang tercipta?
Sebagaimana telah dikatakan, Cusa melihat *intellectus* insani sebagai

“kesatuan yang kedua”, sebagai kesatuan yang bukan ketunggalan mutlak, seperti yang Pertama, melainkan ibarat akar (*unitas radicalis*) yang memuat dalam dirinya pertentangan-pertentangan tanpa penyingkiran satu sama lain. Penyingkiran timbal balik baru terjadi ketika pertentangan itu diproyeksi keluar oleh roh. Dengan demikian *intellectus* memuat kesatuan dan kejamakan, di mana kesatuan merupakan yang pertama dan utama.⁶ Sampai di sini kita berurusan dengan intelek sebagai *disciplina* di mana subyek pengenal memang merupakan *mens in se et a materia abstracta* yang untuk aktivitas pengenal-nya tidak memakai alat bantu yang organis melainkan hanya dirinya sendiri saja sebagai sarana (*utens seipso pro instrumento*), akan tetapi dalam tatapan *formae in se et per se* ini sudah terkandunglah kemungkinan bahwa roh melihat adaan yang material dan individual itu yang menjadi obyek pengamatan indrawi. Roh yang telah menatap hal-hal *prout in necessitate complexionis sunt* (= “dalam koherensinya yang niscaya”) tetap tinggal *unibilis corpori* (= terpadukan dengan tubuh). Sebagai prinsip pembentukan, maka roh mempunyai kemungkinan untuk mengarahkan diri kepada tubuh, justru karena roh sebagai *disciplina* belum merupakan

ketunggalan absolut melainkan kesatuan yang “tercampur” dengan kejamakan. Nah, bila kita memandang kesatuan roh ini semata-mata sebagai kesatuan, terlepas dari kejamakan yang terjalin dengannya dan yang diliputinya, maka kita merenungkan *simplicitas* roh itu dan terpantul di dalamnya kesatuan Allah yang absolut. Di sini *mens in se* memakai ketunggalannya sebagai sarana (*utens sua simplicitate pro instrumento*) dan berkarya -mengatasi daya kekuatannya sendiri- sebagai *intelligentia* yang

⁵ - *Idiota de mente*, bab 5, dalam Gabriel, 1964-1967, III: hlm. 516-518; lih. juga bab 7, hlm. 542.

⁶ *Idiota de mente*, bab 5, dalam Gabriel, 1964-1967, III: hlm. 528

mengetahui *divinaliter*, secara ilahi. Roh terarah kepada ADA begitu saja. Apa yang oleh intelek sebagai disciplina dipandang bersama-sama dalam koherensinya yang niscaya itu oleh intelek sebagai *intelligentia* dipandang menyatu dalam ADA begitu saja, menyatu dalam koinsidensi mutlak, dalam identitas kesederhanaan (“*simplicitas*”) Allah. Selama roh secara demikian memandang kenyataan hanya sebagai *complicatio* yang absolut dan tunggal, sebagai identitas nirbeda, maka tak mampulah ia menerima sebuah *phantasma*, sebab di dalamnya ada “kelainan”. Dalam kasus yang begitu roh bersifat *materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis* (“tidak dapat dipersatukan dengan materi atau pun secara forma tak terpadukan”)⁷, karena pengarahannya diri kepada tubuh sebagai persatuan *modo formae* itu identik dengan pengarahannya kesadaran kepada gambar-gambar pengamatan sambil memahaminya. Roh dapat dipersatukan “secara bentuk” dengan

kejasmanian tubuh, baru bilamana dalam satu tindakan yang sama ia serentak berkarya sebagai *intelligentia* dan disciplina. Sebagai *intelligentia* roh menatap Hakekat ilahi, sang Asli itu, yang terpantul dalam dia, dan serentak sebagai disciplina ia juga mengarahkan dirinya kepada apa yang disajikan melalui sensus dan ratio, dan yang dari dalam identitas pengetahuan akan Allah yang tuna wujud dan tuna hakekat itu dieksplicitasi olehnya yaitu hakekat-hakekat yang abadi dan tak berubah-ubah itu. Eksplisitasi itu dilakukannya demi adaan-adan yang telah diamati secara indrawi. Berkat kedua aktivitas yang dilakukan sekaligus oleh roh, ia dapat dipersatukan dengan badan *modo formae*.

Sejauh hal memandang suatu hakekat yang tak berubah-ubah, dan – bersesuaian dengannya- hal membentuk “idea” intelektual (yang menjadi syarat untuk pemahaman akal dan pengamatan indrawi) merupakan praandaian bagi hal menatap hakekat-begitu-saja, menatap Hakekat absolut,

maka semua pengetahuan insani dikondisikan oleh pengetahuan kita akan Allah sebagai horison terbuka atau bingkai tak terbatas yang memungkinkan keberlangsungan semua bentuk pengetahuan yang lebih rendah.⁸ Jadi, berkat pemberian kuasa dari atas, yakni dari intelek yang –dalam sifatnya sebagai intelligentia– memandang *coincidentia oppositorum* yang absolut, maka intelek yang sama –tapi sekarang sebagai disciplina– dari dalam koinsidensi relatif, yakni koherensi niscaya sebuah hakekat, mempunyai kemampuan untuk menginformasi ratio dan secara demikian, yakni sebagai ratio formata, memahami adaan yang telah diamati secara indrawi. Memahami adaan indrawi, artinya membawa kejamakannya kepada kesatuan proporsional dari

⁷ - *Idiota de mente*, bab 7, dalam Gabriel, 1964-1967, III: hlm. 540

⁸ *Idiota de mente*, bab 10, dalam Gabriel, 1964-1967, III: 564-566. Lihat juga *De Coniecturis* I, bab 7 dan II bab 16, –dst. serta 188 dst.

koherensi yang niscaya dan dengan berbuat demikian maka mengidentifikasi adaan yang bersangkutan sebagai perwujudan jasmani tertentu dari sebuah hakekat yang bersifat begini atau begitu. Dalam arti yang demikian pengetahuan akan Allah merupakan *principium* segala pengetahuan. Akibatnya yaitu *coincidentia oppositorum* merupakan prinsip fundamental seluruh kegiatan manusia yang kognitif.

Pengetahuan *prinsipial* akan Allah ini memang merupakan syarat yang memungkinkan kita untuk tahu-menahu, tetapi sebagai demikian masih tuna isi⁹, baru merupakan kerangka yang kosong. Kerangka ini diisi karena intellectus, berkat perspektif koinsidensi yang dimilikinya, mampu untuk - dengan pengantaraan ratio dan disciplina- mengembalikan hal-hal indrawi yang menyajikan diri kepada pancaindra itu kepada Aslinya yang satu dan tunggal, yakni Asal nir ada yang memberi diri-Nya dikenal di dalam adaan

adaan yang banyak itu dengan cara yang setiap kali unik dan karena itu menjadikannya gambar-Nya. Dengan cara yang demikian bingkai keaslian begitu saja yang tadi disebut itu diisi dengan gambar-gambar individual. Namun kerangka ini tak pernah dapat diisi sampai penuh, karena secara prinsipial bersifat tak terbatas. Justru karena bingkai yang harus diisi itu secara prinsipial tak terbatas, maka tak berkesudahanlah pemenuhan atau penyempurnaan pengetahuan kita akan Allah yang prinsipial itu melalui penelitian dunia adaan-adaan di segala taraf, baik dalam pergaulan harian dengan adaan-adaan maupun dalam pergaulan ilmiah-teknologis maupun juga dalam pergaulan filsafati. Dengan kata lain, kebenaran yang penuh atau pengetahuan kita akan Allah yang *final*, yakni Hikmat Kebijaksanaan itu

tetaplah tujuan akhir bagi filsafat sebagai pemburuan Kebijaksanaan. Tujuan ini dapat dihampiri, dengan semakin dekat, tetapi tak pernah dicapai karena keterbatasan tadi.

Meskipun oleh karena itu si pemburu kebijaksanaan harus tetap memburu dan tak pernah dapat menangkap sasarannya yakni kebenaran yang penuh -, meskipun ia tak pernah dapat menjadikan Kebijaksanaan itu miliknya-, meskipun pengetahuannya pada akhirnya merupakan ketidaktahuan-, dan meskipun pengenalan yang dikumpulkannya mengenai adaan-adan waktu memburu pada dasarnya tidaklah lebih daripada sebuah dugaan, sejauh pengetahuan yang dimaksudkan di sini hanyalah pengetahuan relatif yang menyangkut adaan-adan yang relatif pula-,

namun pemburu yang memburu menurut peraturan seni menduga, akan⁹ *De docta ignorantia* I, bab 3, nr.10, dalam Wilpert 1970:14; *De Coniecturis* I, bab 13, dalam Gabriel, 1964-1967, II:56 dst.

semakin menemukan jejaknya kebenaran yang penuh, dan rohnya mendekati kebenaran, walaupun secara asimptotis. *Ignorantia*-nya makin lama makin bersifat *docta*, asalkan si pemburu tidak membuat kesalahan fatal yaitu memandang kebenaran yang relatif saja sebagai kebenaran yang penuh. Pandangan yang demikian berarti menembak mati dirinya sendiri sebagai pemburu, sebab ia akan berhenti memburu sambil menyangka bahwa Kebijaksanaan sudah terletak di depan kakinya. Seolah-olah tinggal mengangkatnya.

Sebelum –dalam terbitan *Limen* yang berikut– beralih kepada ontologi Cusanus, sekarang ini sepatah kata mengenai pembedaan penting yang dibuat Nicolaus antara disciplina dengan intelligentia, antara pengetahuan kita akan idea dengan pengetahuan akan Allah. Dalam *Kritik atas ratio murni*, Immanuel Kant menganggap pengetahuan insani akan Allah

sebagai pengetahuan akan idea¹⁰, tetapi Cusa berkeyakinan bahwa manusia dalam pemikirannya sendiri, dan khususnya dalam pengetahuannya akan Allah yang *prinsipil* itu (= sebagai *pertanyaan* tentang Allah) mempunyai kepastian mutlak akan adanya Allah yang sungguh-sungguh nyata. Adanya itu dipraandaikan bukan hanya oleh pengetahuan kita yang ideal, rasional dan indrawi (sebab untuk pengetahuan ini cukuplah *intelligentia* insani sebagai praandaiannya), melainkan oleh *intelligentia* itu sendiri yang tidak dapat mendasari dirinya sendiri. Hal berpikirnya kita ini bukanlah hasil pemikiran kita.¹¹ Momen absolut dalam pengetahuan kita hanya dapat

¹⁰ Apa yang terjadi dalam berpikir tentang Allah sebagai “adanya segala adaan”, “hakekatnya segala hakekat”, dst. ialah “*kepada penentuan yang berlangsung dalam budi kita ini diberi substratum transendental sebagai dasarnya; substratum ini seakan akan memuat seluruh persediaan materi yang darinya dapat diambil semua predikat untuk menyebutkan apa pun jua....*”. Akan tetapi ketentuan-ketentuan ideal transendental tidak menunjukkan “*hubungan obyektif satu sama lain antara obyek obyek dalam kenyataan, melainkan hubungan sebuah ide terhadap faham-faham....*”, dan itulah sebabnya dengan jalan ini ketidaktahuan kita mengenai adanya “*suatu Zat yang ciri-ciri-Nya begitu luhur*” tidak dapat dihapus. (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, dalam: Weischedel, 1956:518 [B].)

¹¹ Tentang Allah, Kesatuan absolut itu, pertanyaan “adakah Allah?” mengandaikan ADA, pertanyaan “Allah itu apa?” mengandaikan ke-apa-an, hakekat (*quiditas*), pertanyaan “mengapa Allah? mengandaikan sebab (*causa*) dan pertanyaan “untuk apa Allah” mengandaikan tujuan (*finis*). “*Apa yang dalam segala keragu-raguan diandaikan itu harus bersifat paling pasti. Makanya kesatuan mutlak yang merupakan adanya semua adaan, hakekatnya segala hakekat, sebabnya semua sebab, tujuannya semua tujuan itu tidak dapat diragu-ragukan, tetapi sesudah kesatuan mutlak itu datang kejamakan keragu-raguan*” (*De Coniecturis* I, bab 7 dalam Gabriel 1964- didasari oleh Yang Mutlak sendiri, tetapi bukan oleh pemikiran kita tentang Yang Mutlak. Demikianlah Nicolaus Cusanus.

Orang seperti Cusa yang berpendapat bahwa dengan jalan ini kita sampai pada adanya Allah sebagai kenyataan itu menurut Immanuel Kant keliru dan menjadi korban ilusi transendental. Kesalahannya ialah membuat suatu faham menjadi substansi (*Hypostasierung von Begriffen*). Kritik Kant ini kiranya dapat ditanggapi dari dalam filsafat Cusa dengan tiga pertimbangan yang berikut.

Pertama, cara-berada yang dimiliki oleh suatu benda yang dalam kenyataan empiris bersesuaian dengan faham-faham kita bukanlah cara berada yang tak bersyarat, sebagaimana juga ditunjukkan oleh filsafat Kant.¹² Jadi, cara-berada itu tidak cocok untuk Allah sebagai “Yang secara

mutlak dipraandaikan oleh segala sesuatu yang bagaimanapun juga dipraandaikan”, sebagai Asal tak bersyarat dari segala sesuatu yang bersyarat, termasuk pemikiran insani. Akan tetapi hal ini tidak berarti bahwa Asal ini sebagai Apriori pemikiran kita yang secara paling dalam mendasarinya, tidak “*sungguh-sungguh nyata*”, tidak “*ada dalam kenyataan*”. Yang memang menjadi artinya yaitu Syarat yang tak bersyarat ini tidak mempunyai kenyataan empiris, yaitu kenyataan sebuah obyek yang dalam realitas bersesuaian dengan konsep manusia tentangnya.¹³ Akan tetapi Kant tidak

pernah menunjukkan bahwa berada secara empiris merupakan satu-satunya cara untuk berada dengan “sungguh-sungguh nyata”.

1967,I:20. Lihat juga: *Idiota de sapientia* II, bab 3, dalam Gabriel, 1964-1967, III: hlm. 466).

¹² *Kritik der reinen Vernunft*, dalam: Weischedel, 1956:530-531.

¹³ Cusa menjawab pertanyaan tentang ada-Nya Allah, hakekat, kausalitas dan finalitas. Cusa bukan secara tautologi dengan ada, hakekat, dst. dari Allah sendiri, melainkan dengan ada, hakekat, dasar dan tujuan begitu saja. Dengan demikian sudah jelaslah bahwa apa yang menurut dia ditanyakan dalam pertanyaan tentang Allah itu bukanlah suatu hal dalam kenyataan yang kiranya bersesuaian dengan faham yang bersangkutan [untuk ini lihat W. Schwarz, 1970:52], sebab hanya adanya Allah yang dapat “bersesuaian” dengan pertanyaan tentang adanya Allah. Menjawab pertanyaan tentang ada-Nya Allah, hakekat-Nya, dst., Cusanus mengacu kepada yang dipraandaikan oleh pertanyaan ini, yakni ada, hakekat, dst. begitu saja. Dengan demikian ia mengacu kepada unsur-unsur struktural dari pemikiran kita, unsur-unsur yang memungkinkan kita bertanya: “adakah itu?”, “apakah itu?”, “mengapa?”, “untuk apa?”. Dengan kata lain, Cusanus mengacu kepada syarat yang memungkinkan pemikiran begitu saja. Allah langsung hadir dalam pemikiran sebagai praandaian transendental, bukan hanya dengan cara sebuah konsep atau idea tetapi sebagai kenyataan. Cusanus berkeyakinan memiliki dalam pemikirannya kepastian tak tersangsikan akan kenyataan Allah.

Kedua, mengenai syarat yang memungkinkan pengetahuan insani ini, Kant menganggapnya cukup bahwa Asal yang tak bersyarat itu dengan niscaya harus dipikirkan, dan tidak perlu berada dalam kenyataan. Akan tetapi suatu Asal yang secara niscaya hanya harus berada dalam pemikiran itu memang cukup sebagai syarat yang memungkinkan kita memikirkan segala sesuatu yang “lain”, tetapi tidak cukup untuk memikirkan Yang Bukan-lain. Istilah “lain”, sebagaimana dipakai Cusa di sini, menunjukkan segalanya yang bersifat bersyarat, baik adaan-adan empiris maupun pengetahuan insani tentang adaan-adan ini dalam pengamatan indrawi, pemahaman akal dan tatapan intelektual yang hakiki. *Non aliud* (= Yang Bukan-lain) pada Cusanus merupakan nama untuk menyebutkan Allah, yaitu nama yang –duapuluh dua tahun sesudah menemukan prinsip koinsidensi– dianggapnya menjelaskan dengan paling tepat apa yang ingin

diungkapkannya dengan prinsip tersebut.¹⁴ Sebagai syarat untuk memikirkan Yang Bukan-lain itu tidaklah cukup bahwa adanya Asal tak bersyarat itu hanya harus dipikirkan. Sebab jika hanya faham-fahamlah yang dengan niscaya perlu dipikirkan, maka mungkinlah untuk, tanpa kontradiksi, memungkiri serentak subyek dan predikat, tetapi hal ini tidak mungkin

dalam pengetahuan akan Allah sebagai pengetahuan absolut, sebab bila Apriori yang mendasari pemikiran itu dipungkiri, maka orang berkontradiksi dengan dirinya sendiri, mengingat pengingkaran ini pun merupakan pemikiran yang hanya mungkin berdasarkan Apriori yang dipungkiri itu.¹⁵

Ketiga, Asal segala sesuatu, termasuk diri kita sendiri, Asal yang memberi diri-Nya dikenal kepada kita dalam puncak intellectus, cara-berada yang cocok bagi-Nya hanyalah cara yang di seberang semua cara-berada yang kita kenal, maka juga di seberang sebuah “idea tertinggi” yang di dalamnya intelek kita melihat segala sesuatu berkoinidensi. Itulah sebabnya Cusa mengatakan bahwa Allah malah berada *ultra coincidentiam oppositorum* (= melampaui koinidensi pertentangan), dan bahwa koinidensi pertentangan itu –selain merupakan *beryllum* / kaca mata- juga merupakan tembok. Di belakang tembok itulah tempat kediaman Allah:

“Dan bilamana aku melihat Engkau, ya Tuhan, dalam firdaus yang dipagari oleh tembok koinidensi pertentangan, maka kulihat bahwa Engkau tidak menggabungkan dan juga tidak menguraikan, entah secara disyunktif entah kopulatif. Sebab tembok koinidensi itu serentak disyungsi dan konyungsi. Di belakang tembok itu Engkau

- ¹⁴ *Directio speculantis seu De Non Aliud*, bab 4, dalam: Gabriel, 1964-1967, II:

456. ¹⁵ *De docta ignorantia* I, bab 6, no. 16, dalam: Wilpert 1970:24-26.

berada, terlepas dari segala sesuatu yang dikatakan atau terpikirkan.”¹⁶

Arti epistemologis dari perspektif koinidensi, baik yang telah dibicarakan di atas, maupun yang dibahas dalam kedua terbitan *Limen* sebelumnya, dapat dirangkum sebagai berikut. Baru berkat perspektif kepada Allah sebagai ADA begitu saja, yang di dalamnya adaan-adan yang banyak dan bertentangan itu berkoinidensi – sebuah perspektif yang dibukakan bagi manusia bilamana ia merefleksikan kesederhanaan rohnya di mana terpantullah *simplicitas* Allah yang absolut – maka manusia dapat mengidentifikasi keanekaragaman adaan-adan sebagaimana apa adanya yaitu *explicationes Dei* (“pengungkapan-pengungkapan Allah”), masing masing merupakan cara Allah memberi diri-Nya dikenal kepada manusia di dalam kelainan. Tetapi karena dalam roh insani kesatuan sebagai demikian

belum bersatunya kejamakan (seperti halnya kesatuan yang absolut atau yang “pertama” yaitu Roh ilahi), maka bagi *intellectus finitus* (= intelek

terbatas) tidaklah cukup bila merefleksikan kesederhanaannya sendiri, melainkan ia harus mengisi dan menyempurnakan kesadarannya akan ADA yang mula-mula masih kosong dan tak berisi, dan yang dengan pengetahuan yang prinsipil dan serba pasti, hanya mengetahui **bahwa** adaan-adaa ada dan **bahwa** Allah ada (Lih. Gabriel, 1964-1967 III: 656). Pemenuhan / penyempurnaan tersebut terjadi dengan mengarahkan diri melalui ratio dan sensus kepada banyaknya adaan-adaa empiris, kemudian menjabarkan mereka menjadi ke-bersatu-an dalam kesatuan hakekat atau koherensi yang niscaya, supaya akhirnya melihat bagaimana mereka semua dengan segala kekayaannya akan isi itu berkoinidensi dalam satu ADA yang merupakan segalanya yaitu dalam Allah. Tak terbatasnya kerangka ADA yang perlu diisi itu menyebabkan bahwa mengenai hakekat sesuatu maka *intellectus finitus* hanya sampai pada pengetahuan yang bersifat dugaan, “konyektural”, dan tidak pernah sampai lebih jauh. Pengetahuan konyektural itu memang dapat semakin mendekati Kepenuhan, tetapi tidak akan mencapainya. Dalam keterbukaan bagi Kepenuhan ini terletak arti **prinsipil** dari coincidentia oppositorum bagi proses pengenalan insani, sedangkan dalam “pengisian/pemenuhan” keterbukaan ini yang *in statu viatoris* (dalam situasi umat peziarah) tak pernah dicapai itu terletak kepentingan **final** dari perspektif koinidensi. Karena mencakup kedua segi itu serentak, maka – demikianlah pendapat Cusa- perspektf tersebut bagi pemburu

¹⁶ “Et quando video te Deum in paradiso, quam illic murus coincidentia oppositorum cingit, video te nec complicare nex explicare disiunctive vel copulative. Disiunctio enim pariter et coiuncio est murus coincidentiae, ultra quam existis absolutus ab omni eo, quod aut dici aut cogitari potest”, *De visione Dei*, bab 11, dalam: Gabriel, 1964-1967 III:140. Juga bab 9, hlm. 132.

Kebijaksanaan merupakan *praegustatio ingustabilis* (= kecapan antisipatif yang tak terkecapkan) (Lih. Gabriel, 1964-1967, III: hlm. 430-440).

Sekianlah *in a nutshell* tinjauan tentang arti *coincidentia oppositorum* bagi epistemologi Cusanus. Dalam nomor *Limen* yang berikut, karangan ini akan dilengkapi dengan ulasan mengenai makna ontologis dari koinidensi pertentangan itu juga.

Daftar Rujukan

I. Sumber

- Cusanus, Nicolaus, 1440. *De docta ignorantia* I-III (Ketidaktahuan yang terpelajar)
- _____, 1440. *De coniecturis* I-II (Pengertian / faham berupa perkiraan)
- _____, 1450. *Idiota de mente* (Si awam tentang roh)
- _____, 1450. *Idiota de sapientia* I-II (Si awam tentang kebijaksanaan)
- _____, 1453, *Complementum theologiae* (Pelengkap teologi)
- _____, 1453, *De visione dei* (Tentang penglihatan Allah)
- _____, 1463. *De venatione sapientiae* (Memburu kebijaksanaan)

Karya Immanuel Kant

Kritik der reinen Vernunft, 1781

Dalam artikel ini untuk *Kritik der reinen Vernunft*

W. Weischedel. 1956. *Immanuel Kant – Werke in sechs Bänden*: Wiesbaden

Untuk mayoritas karya Cusanus ini saya memakai terbitan berikut:

Gabriel, L., 1964-1967. *Studien und Jubiläumsausgabe der philosophisch theologischen Schriften des Nikolaus von Kues*, diterjemahkan dan dikomentari oleh D. dan W. Dupré, Wien, tiga jilid.

Hanya untuk *de docta ignorantia*, dipakai:

Wilpert, P., 1967-1970. *Die belehrte Unwissenheit* I dan II, Seri: Philosophische Bibliothek, masing-masing Bd. 232, 263, 264, Hamburg.

II. Literatur

Selain itu dirujuk kepada dua pengarang yang berikut:

Dangelmayr, S., 1969. *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim am Glan.

Schwarz, W., 1970, *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nicolaus von Cues*, Leiden.

