

UNSUR-UNSUR EPISTEMOLOGI 'PROTO-NYAYA' DALAM *BHAGAVAD-GITA*

JEFFREY W. JACOBSON

Peneliti Independen, Norfolk, Massachusetts, USA

Email: jeffrey.willever@gmail.com

Abstract: The *Bhagavad-Gita*, as a multivalent text, has been a source of inspiration for all areas of Indian thought. This paper identifies elements in the *Bhagavad-Gita* which may have influenced the formation of Nyaya philosophy in the centuries after it was written. Part one of the paper reviews Nyaya epistemology as a whole, focusing on aspects that play an important role in the *Bhagavad-Gita*: perception (*pratyaksa*), inference (*anumana*), 'syllogism', verbal utterance (*abda*) and the practical orientation of knowledge. The second part shows how those aspects appear in the text of the *Bhagavad-Gita*. In particular, Krishna relies on a number of techniques in convincing Arjuna of his obligation as a *ksatria* which would later be formalized in Nyaya philosophy as *pramana* or methods of knowing. As a whole, the *Bhagavad-Gita* also emphasizes the Nyaya view that knowledge is only useful insofar as it helps the knower achieve a particular goal. This paper does not, and has no pretention to prove the existence of a direct line of influence connection the *Bhagavad-Gita* and Nyaya philosophy; readers will instead gain an appreciation of the shared cultural context which gave rise to both of these forms of Indian thought.

Keywords: *Bhagavad-Gita*, Nyaya epistemology, *pramana*, practical knowledge, literature as philosophy

Abstrak: *Bhagavad-Gita*, sebagai teks yang multitafsir, telah menjadi sumber inspirasi bagi segala pemikiran India. Makalah ini mengidentifikasi unsur-unsur dalam *Bhagavad-Gita* yang mungkin memengaruhi pembentukan filsafat Nyaya selama beberapa abad setelah *Bhagavad-Gita* ditulis. Bagian pertama makalah meringkas epistemologi Nyaya secara keseluruhan dengan berfokus pada aspek-aspek yang memainkan peran penting dalam *Bhagavad-Gita*: persepsi (*pratyaksa*), penyimpulan (*anumana*), 'silogisme', saksi verbal (*abda*), dan orientasi

praktis pengetahuan. Bagian kedua memperlihatkan bagaimana aspek-aspek tersebut muncul dalam teks *Bhagavad-Gita*. Secara khusus, Krishna mengandalkan berbagai teknik dalam meyakinkan Arjuna akan kewajibannya sebagai *ksatria* yang kemudian diformalkan dalam filsafat Nyaya sebagai *pramana* atau sarana pengetahuan. Secara keseluruhan, *Bhagavad-Gita* juga menekankan pandangan Nyaya bahwa pengetahuan hanya berguna sejauh dapat membantu si penahu mencapai tujuan tertentu. Makalah ini tidak dapat membuktikan adanya garis pengaruh langsung yang menghubungkan *Bhagavad-Gita* dengan filsafat Nyaya; namun, kita tetap dapat mengapresiasi suatu 'kemiripan keluarga' di antara keduanya yang menunjukkan kekayaan konteks kebudayaan yang menghasilkan kedua buah pemikiran peradaban India ini.

Kata-kata kunci: *Bhagavad-Gita*, epistemologi Nyaya, *pramana*, pengetahuan praktis, sastra sebagai filsafat

PENDAHULUAN

Bhagavad-Gita, sebagai teks yang multitafsir, praktis telah menjadi sumber inspirasi bagi semua aliran Hinduisime. Sebagian dari pengaruh plural ini dijelaskan oleh fakta bahwa teks *Bhagavad-Gita* sendiri memang bersifat plural. Menurut R.C. Zaehner, ada tiga aliran pemikiran utama yang terdapat dalam *Bhagavad Gita*: Samkhya-Yoga, Buddhisme, dan Upanisad.¹ Melihat caranya berbagai aliran pemikiran dapat berbaur dalam satu karya, penulis menjadi penasaran sejauh mana unsur filsafat Nyaya, khususnya epistemologinya, dapat ditemukan dalam *Bhagavad-Gita*. Namun, ikhtiar ini lantas berhadapan dengan kesulitan: sementara unsur Samkhya-Yoga, misalnya, dalam *Bhagavad-Gita* kemungkinan diambil dari suatu sistem filsafat yang sudah mapan pada saat *Gita* ditulis, *Nyayasutra*, yakni teks resmi pertama filsafat Nyaya, dikira baru ditulis pada abad ke-2 M,² beberapa abad setelah kemunculan *Bhagavad-Gita*.³

1 A. Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita bersama Prof. R.C. Zaehner* (Yogyakarta: Penerbit Universitas Sanata Dharma, 2012), p. 12; lih. juga pp. 127ff.

2 Lih. Bimal Krishna Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. xi.

3 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 4.

Meskipun begitu, dengan mempertimbangkan kedudukan *Bhagavad-Gita* yang sangat penting dalam sejarah pemikiran India, kiranya tetap terdapat unsur-unsur yang kemudian disistemisasikan dalam bentuk filsafat Nyaya. Karena alasan itulah, judul makalah ini menyebut unsur “proto-Nyaya,” yakni unsur yang di kemudian hari akan menjadi unsur ‘resmi’ dalam epistemologi Nyaya.

Makalah ini terdiri dari dua bagian utama. Bagian pertama menjelaskan unsur-unsur epistemologi Nyaya yang menjadi relevan dalam membaca *Bhagavad-Gita*. Kemudian, bagian kedua membahas unsur Nyaya tersebut sebagaimana mereka tampak dalam teks *Bhagavad Gita*. Makalah ditutup dengan sebuah kesimpulan.

EPISTEMOLOGI NYAYA

Nyaya adalah sistem filsafat India klasik yang berfokus pada pengetahuan dan cara mendapatkannya.⁴ Fokus epistemologis ini telah memberikan Nyaya status unik di antara sistem-sistem lain: Nyaya menjadi dasar yang boleh diterima atau dikritik, tetapi bagaimanapun harus dilalui. S. Radhakrishnan menulis bahwa “setiap sistem pemikiran Hindu menerima prinsip-prinsip dasar logika Nyaya, dan bahkan ketika mengkritik sistem Nyaya pun tetap menggunakan peristilahan dan logika Nyaya. Nyaya merupakan pengantar untuk semua filsafat sistematis.”⁵ Jadi, dengan mempelajari epistemologi Nyaya, kita mempelajari hal yang relevan bagi filsafat India secara keseluruhan.

Dalam memikirkan pengetahuan, sistem Nyaya memberi perhatian khusus pada *pramana*. *Pramana* adalah sarana pengetahuan. Sistem Nyaya mengakui empat *pramana*: persepsi (*pratyaksa*), penyimpulan (*anumana*), analogi atau perbandingan (*upamana*), dan bukti terpercaya atau saksi

4 S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. 2 (London: George Allen & Unwin, 1948), p. 29.

5 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 32: “Every system of Hindu thought accepts the fundamental principles of the Nyaya logic, and even in criticising the Nyaya system, uses the Nyaya terminology and logic. The Nyaya serves as an introduction to all systematic philosophy.”

verbal (*sabda*).⁶ Pengetahuan (dan karena itu kebenaran) hanya dapat dicapai melalui empat *pramana* ini, baik itu sendiri-sendiri maupun dalam kombinasi. Pembahasan berikut hanya membahas tiga dari empat *pramana* Nyaya; *upamana*/perbandingan tidak dibahas karena menurut penulis *pramana* tersebut tidak muncul secara signifikan dalam teks *Bhagavad-Gita*. Selain dari *pramana*, kita juga akan melihat orientasi praktis pengetahuan dalam filsafat Nyaya, yakni anggapan bahwa fungsi pengetahuan adalah membantu manusia mencapai tujuannya.

PERSEPSI (PRATYAKSA)

Persepsi adalah *pramana* yang paling mendasar dalam sistem Nyaya, karena pengetahuan yang kita dapat melaluinya diterima secara langsung; pengetahuan persepsual adalah "pengetahuan yang penyebab instrumentalnya bukan pengetahuan."⁷ Sifat primer ini membedakan persepsi dari ketiga *pramana* non-persepsi, yang semuanya berasal dari pengetahuan yang sudah ada sebelumnya.⁸ Ketiga *pramana* yang lain mengandaikan persepsi,⁹ karena masing-masing mengandalkan sejenis pengalaman. Sebagaimana kita akan lihat secara lebih mendetail di bawah, penyimpulan harus merujuk hal yang dipersepsikan secara langsung, dan saksi verbal membutuhkan kemampuan untuk mendengar omongan terpercaya atau membaca teks terpercaya.

Posisi mendasar persepsi di antara *pramana* lain disebabkan oleh kontak fisik langsung di antara objek yang dipersepsikan dengan organ indrawi subjek.¹⁰ Ada rantai kausal yang menghubungkan diri atau subjek dengan objek: objek—organ indrawi—pikiran (*manas*)—diri/jiwa

6 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, pp. 45–46.

7 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 48: "knowledge whose instrumental cause is not knowledge."

8 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 48.

9 J.N. Mohanty, *Classical Indian Philosophy* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2000), p. 150.

10 Karl H. Potter, ed., *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 2, *The Tradition of Nyaya-Vaisesika up to Gangesa* (Princeton University Press, 1977), p. 161.

(*atman*).¹¹ 'Pikiran' di sini merupakan 'alat' mekanis jiwa: jiwa menggunakan pikiran untuk berfokus pada masukan dari indra tertentu dan untuk menyadari akan kegiatan mentalnya sendiri. Pusat semua kegiatan intelektual dan akal budi tetap satu, yaitu, jiwa.¹² Hanya jiwa yang 'mengalami'. Karena hubungan fisik dan kausal di antara objek dengan diri, persepsi menghubungkan kita langsung dengan dunia,¹³ dan dianggap bebas dari kekeliruan sejauh tidak ada gangguan dalam rantai kausal tersebut.¹⁴

Persepsi, sebagai dasar *pramana* lain, juga merupakan dasar realisme Nyaya. Di satu sisi, seperti sudah kita lihat, persepsi menyediakan jembatan konkrit di antara diri dengan dunia, sehingga kita dianggap mendapat pengetahuan sejati mengenai objek di luar diri kita melaluinya. Di sisi lain, dalam filsafat Nyaya, kita tidak hanya langsung mempersepsikan objek-objek individu, tetapi juga hal universal yang mewujudkan diri dalam individu itu.¹⁵ Ketika saya melihat benda yang biru, misalnya, saya sekaligus melihat kebiruan, suatu hal universal yang terpisah dari segala benda yang biru tetapi juga ada pada setiap benda biru itu.¹⁶ Realitas hal universal ini juga menjadi sangat penting dalam penyimpulan, yang mengandalkan *vyapti* atau hubungan universal, sebagaimana akan segera kita lihat.

PENYIMPULAN (ANUMANA)

Penyimpulan, berbeda dengan persepsi, adalah pengetahuan yang menyusul pengetahuan lain.¹⁷ Melalui penyimpulan, kita bisa mendapat pengetahuan mengenai hal yang tidak dapat langsung dipersepsikan, karena berada di tempat atau waktu yang berbeda dengan tempat atau

11 Jonardon Ganeri, *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason* (New York: Routledge, 2006), p. 23.

12 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 22.

13 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 18.

14 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 71.

15 Potter, *Encyclopedia*, pp. 133, 137.

16 Peter Adams dan Jonardon Ganeri, "32. What You See Is What You Get: Nyaya on Perception," in *History of Philosophy Without Any Gaps*, 25 December 2016.

17 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 72.

waktu kita saat ini.¹⁸ Persepsi, sebaliknya, hanya berlaku untuk hal yang ada di hadapan subjek. Dengan penyimpulan, kita bermula dengan suatu yang sudah diketahui dan membuat kesimpulan tentang hal yang belum diketahui.¹⁹ Harus dicatat bahwa hal yang belum diketahui sebelum penyimpulan bukan suatu 'lubang hitam' yang tentangnya kita tidak tahu apa-apa. Penyimpulan tidak bermula dari ketidaktahuan total, tetapi dari keraguan (*samsaya*). Keraguan adalah keadaan kurang pasti; saya bertanya apakah sebuah benda memiliki sifat tertentu atau tidak.²⁰ Penyimpulan adalah cara menyelesaikan keraguan dan mendekati kepastian.

Dalam sistem Nyaya, kita mampu membuat kesimpulan karena adanya suatu *vyapti*, yakni hubungan universal atau pertepatan universal di antara sifat yang ingin kita ketahui dan sesuatu yang sudah kita tahu.²¹ Bagi para *Naiyayika* (filsuf-filsuf Nyaya), ada *vyapti* di antara dua hal, *x* dan *y*, jika setiap kali *y* tidak ada, *x* juga tidak ada. Misalnya, jika *x* itu asap dan *y* itu api, maka ada *vyapti* di antara keduanya, karena tidak pernah ada asap jika tidak ada api.²² Kita bisa memastikan hal ini secara praktis dengan melihat bahwa pada setiap kasus yang *x* ada, *y* juga ada, dan tidak pernah ada kasus yang tidak sesuai dengan pengamatan itu.²³ Jadi, pada contoh di atas, kita tahu dari pengalaman bahwa setiap kali kita melihat asap, ada juga api, meskipun tidak sebaliknya, karena api hanya menghasilkan asap jika bahan bakarnya agak basah.²⁴

Logika dalam konteks India klasik bukan terutama suatu kegiatan teoretis, melainkan berkembang dari praktik debat publik yang bersifat dialektis.²⁵ Proses penyimpulan tidak hanya dilakukan untuk diri sendiri,

18 Potter, *Encyclopedia*, p. 180.

19 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 73; bdk. Alex Lanur, *Logika Selayang Pandang* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), p. 38.

20 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 13.

21 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 72; Mohanty, *Classical Indian Philosophy*, p. 23.

22 Mohanty, *Classical Indian Philosophy*, p. 23.

23 Mohanty, *Classical Indian Philosophy*, p. 24.

24 Potter, *Encyclopedia*, p. 202.

25 Mohanty, *Classical Indian Philosophy*, p. 22; Bimal Krishna Matilal, *The Character of Logic in India*, ed. Jonardon Ganeri dan Heeraman Tiwari (Albany: SUNY Press, 1998), p. 2.

sebagai *svarthanumana*, tetapi juga untuk meyakinkan orang lain mengenai hal yang sama, yakni *pararthanumana*.²⁶ Jonardon Ganeri menambahkan bahwa “model rasionalitas yang berasal dari teori debat itu publik, eksplisit, berdasarkan demonstrasi. Norma-norma akal budi publik adalah saling persetujuan.”²⁷ Cara mencapai persetujuan tersebut adalah menggunakan bentuk argumen khas berkaki lima yang dikembangkan oleh para *Naiyayika*,²⁸ dan, sebagaimana kita akan lihat, menggunakan banyak contoh yang berasal dari konteks umum yang sama di antara si pembuat argumen dengan pendengarnya.²⁹

ARGUMEN/‘SILOGISME’ NYAYA

Argumen atau silogisme khas Nyaya terdiri dari lima pernyataan dan lima term. Berikut, contoh klasiknya:

1. Gunung ini memiliki api.
2. Karena ia memiliki asap.
3. Apa pun yang memiliki asap, memiliki api, seperti dapur, tidak seperti danau.
4. Gunung ini, karena memiliki asap, memiliki api.
5. Gunung ini memiliki api.³⁰

Pernyataan (1) adalah *pratijna* atau proposisi. *Pratijna* adalah pernyataan yang kemudian akan dibuktikan melalui argumennya, dan karena itu bersifat kurang pasti, seperti hipotesis. *Pratijna* sendiri memiliki struktur baku: ada suatu subjek atau *paksa* (dalam contoh ini gunung) yang dianggap memiliki suatu predikat atau *sadhya* (memiliki api);³¹ subjek dan predikat ini dapat diibaratkan dengan term minor dan term mayor dalam

26 Potter, *Encyclopedia*, p. 180.

27 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 29: “The model of rationality which comes out of the theory of debate is public, explicit, demonstrational. The norms of public reason are those of mutual agreement.”

28 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 29.

29 Potter, *Encyclopedia*, p. 208.

30 Potter, *Encyclopedia*, p. 180.

31 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 75.

logika silogistik Barat.³² Pernyataan (2) adalah *hetu*, alasan atau sebab.³³ *Hetu* adalah nama untuk pernyataan kedua, tetapi juga untuk term yang terdapat di dalamnya (memiliki asap),³⁴ dan dapat diibaratkan dengan term antara pada logika silogistik karena mengaitkan subjek dan predikat dari *pratijna*.³⁵ Namun, hubungan universal di antara *hetu* dengan *sadhya* belum dibuktikan dan harus didukung dengan pernyataan (3), *udharana* atau contoh.³⁶ Dalam argumen di atas, ada dua jenis contoh, *sapaksa* atau contoh positif (dapur) dan *vipaksa* atau contoh negatif (danau), tetapi tidak semua argumen dapat menggunakan kedua jenis contoh itu.³⁷ Contoh menunjukkan hubungan di antara *hetu* dengan *sadhya* (memiliki asap dan memiliki api). Pernyataan (4) adalah *upanaya* atau aplikasi yang menerapkan contoh kepada kasus yang sedang dibahas. Akhirnya, *nigamana* atau kesimpulan menyatakan ulang *pratijna*, tetapi kali ini sebagai pernyataan yang kebenarannya telah didemonstrasikan, bukan yang kebenarannya masih diragukan seperti pada awal argumen.³⁸

Secara garis besar, argumen Nyaya mendemonstrasikan bahwa ada suatu subjek yang memiliki predikat tertentu karena adanya satu predikat lagi yang selalu terjadi bersamaan dengan predikat pertama.³⁹ Keberhasilan argumen bergantung pada adanya *vyapti*, pertepatan universal, di antara *sadhya* dan *hetu*, yakni, dalam contoh di atas, di antara kepemilikan asap dan kepemilikan api.⁴⁰ Adanya *vyapti* tersebut ditunjukkan dengan menggunakan dapur sebagai *sapaksa* – dapur berasap pada saat api menyala di dalamnya – dan danau sebagai *vipaksa* – danau tidak pernah

32 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 77; bdk. Lanur, *Logika*, p. 42.

33 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 75.

34 Potter, *Encyclopedia*, p. 181.

35 Bdk. Lanur, *Logika*, p. 42.

36 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 77.

37 Potter, *Encyclopedia*, p. 181. Potter kemudian menyebut “pot itu dapat dinamakan karena dapat diketahui” sebagai contoh pasangan *pratijna/hetu* yang untuknya tidak ada *vipaksa* karena dalam filsafat Nyaya segala hal dianggap dapat dinamakan dan dapat diketahui (185).

38 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 77.

39 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 29.

40 Potter, *Encyclopedia*, p. 181.

berasap karena tidak pernah ada api di danau. Jadi, argumen ini hanya akan meyakinkan bagi pendengar sejauh pemilihan contohnya tepat bagi pendengarnya dan bebas dari kekeliruan dan pengecualian. Karena itu, banyak detail-detail dalam analisis penyimpulan Nyaya berurusan dengan kekeliruan kecil dalam contoh yang akan membatalkan kesahihan argumen.⁴¹

SAKSI VERBAL (SABDA)

Dalam *sabda*, kita mendapat pengetahuan dari sumber di luar diri kita yang dianggap berwibawa, seperti orang terpelajar atau teks suci. *Sabda* menjadi penting karena alasan praktis: kita tidak bisa langsung mengalami dan memikirkan segala hal, dan sebagian besar dari pengetahuan kita harus kita percayakan kepada orang lain dan tradisi.⁴² Seorang dianggap berwibawa (*apta*) jika dia memiliki pengetahuan langsung mengenai sesuatu, berkeinginan dan mampu menyampaikan pengetahuan itu kepada orang lain.⁴³ Seorang *apta* boleh dari negara, latar belakang, atau kasta apa saja.⁴⁴ Teks-teks suci dianggap berwibawa karena ditulis oleh para *apta*.⁴⁵ *Sabda* juga menentukan batas wajar bagi penggunaan akal budi; suatu penyimpulan tidak mungkin benar jika bertolak belakang dengan *sabda*.⁴⁶

TUJUAN PRAKTIS PENGETAHUAN

Meskipun epistemologi Nyaya cukup rumit dan teknis, harus diingat bahwa pengetahuan bagi para *Naiyayika* tidak pernah dipelajari untuk dirinya sendiri dan selalu memiliki tujuan praktis. Dalam filsafat Nyaya tidak ada pengetahuan murni teoretis seperti kita temukan pada tradisi Aristotelian. Dalam tradisi Nyaya, pengetahuan dianggap baik dan ber-

41 Potter, *Encyclopedia*, p. 183.

42 Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 104.

43 Potter, *Encyclopedia*, p. 176.

44 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 35.

45 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 36.

46 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 37.

guna karena membantu kita mencapai tujuan tertentu. Hal ini juga menjelaskan mengapa Nyaya begitu menekankan *pramana*, sarana pengetahuan, sebagaimana diucapkan oleh Vatsyayana:

Tanpa suatu metode untuk mengetahui, tidak ada kesadaran akan objek. Tanpa suatu kesadaran akan objek, tidak ada keberhasilan dalam kegiatan kita ... [Karena kita] menginginkan objek, atau ingin menghindarinya, kita berusaha memperoleh atau menghindarinya. 'Objek' kita adalah rasa puas serta penyebab rasa puas itu, atau kejjikan serta penyebab kejjikan itu.⁴⁷

Kita tidak bisa mengetahui objek tanpa metode (sarana) yang menjamin pengetahuan itu. Demikian juga, jika kita tidak mengetahui objek, kegiatan kita terkait objek itu akan gagal. Jika saya merasa lapar, saya akan sulit mencapai tujuan saya (makan, lalu merasa puas) seandainya saya tidak tahu membedakan buah dari batu. Buah dan batu dapat dibedakan atas dasar cirinya masing-masing, yang dapat saya ketahui melalui *pramana*. Jika saya menggigit seongkah batu karena saya mengira bahwa itu buah, saya akan mengalami frustrasi dan rasa sakit. Rencana saya gagal. Pada kutipan di atas, 'objek' menerjemahkan *artha*, yang bisa berarti buah dalam contoh saya atau rasa puas yang saya nikmati karena berhasil memperoleh buah.⁴⁸ Jadi, ketika pengetahuan mengarahkan kegiatan saya terkait sebuah benda, 'objek' kegiatan saya tidak berasal dari ciri intrinsik benda itu sendiri, tetapi dari keinginan saya terkait benda itu. Pengetahuan saya bersifat praktis, karena terarah kepada tujuan saya.

Contoh buah/batu di atas mungkin terkesan sepele, tetapi hubungan dasar di antara pengetahuan dengan tujuan juga menyangkut tujuan akhir manusia, yakni pembebasan dari *duhkha* – penderitaan, rasa sakit, kegelisahan, frustrasi, dan ketidakbahagiaan.⁴⁹ Salah satu sumber utama

47 Dikutip dalam Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 12: "Without a method of knowing, there is no awareness of the object. Without an awareness of the object, there is no success in one's activities ... Desiring the object, or wanting to avoid it, one either makes an effort to obtain it or else avoid it. One's 'object' is the contentment [one feels] and the cause of that contentment, or the disdain and the cause of that disdain."

48 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 12.

49 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 15.

duhkha adalah kegagalan rencana, seperti yang digambarkan di atas. Pada tingkat keinginan langsung, epistemologi Nyaya menawarkan suatu rasionalitas instrumental yang netral secara moral: saya boleh berbuat baik atau jahat, sejauh tindakan itu sesuai dengan rencana saya dan memberi saya rasa puas. Namun, jika kehidupan dilihat secara garis besar, dan saya mempertimbangkan prinsip karma, yaitu sistem sebab-akibat yang melaluinya moralitas tindakan saya sekarang berdampak pada kebahagiaan saya di masa depan, perhitungannya berubah. Jika saya memang ingin menghindari *duhkha*, saya harus berbuat baik sekarang, agar saya tidak kena hukum karma di kemudian hari. Dan saya hanya bisa berbuat baik bila saya mengetahui dunia dan diri saya sendiri dengan benar.⁵⁰

UNSUR-UNSUR NYAYA DALAM BHAGAVAD-GITA

PENYIMPULAN (ANUMANA)

Penyimpulan tidak muncul dalam *Bhagavad-Gita* sebagai proses formal seperti silogisme Nyaya. Namun, kita bisa melihat bahwa sepanjang *Bhagavad-Gita*, Arjuna melakukan perjalanan yang bermula dengan keraguan dan berakhir dengan kepastian, persis seperti yang dialami subjek penahu dalam silogisme itu. Pidato ragu-ragu Arjuna mengenai bagaimana dia harus bertindak membuka dialognya dengan Krishna.⁵¹ Dialog itu ditutup dengan pernyataan tegas Arjuna: “aku telah memperoleh kembali jalan pemikiran yang benar: keraguan telah lenyap, aku berdiri siap untuk melakukan perintahMu” [BG.XVIII.73].⁵²

Perjalanan pribadi Arjuna menyerupai struktur silogisme Nyaya di atas. Arjuna sebenarnya tahu apa kewajibannya sebagai *ksatria*, meskipun dia enggan menunaikannya. Hal ini dibuat jelas oleh beberapa pernyataan Arjuna di pidato awalnya: “tidak ada apa pun yang baik dalam memukul jatuh dalam pertempuran orang-orangku sendiri ... kita tahu

50 Ganeri, *Philosophy in Classical India*, p. 16.

51 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 135 dst. Lampiran: teks *Bhagavad-Gita* (terj. dlm. bahasa Indonesia dari *The Bhagavad-Gita, with a commentary based on the original sources* by R.C. Zaehner, Oxford University Press, 1969). Untuk selanjutnya, rujukan teks *Bhagavad-Gita* akan diambil dari lampiran ini

52 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 220

sebenarnya bahwa pemusnahan suatu keluarga adalah kenistaan," [BG.I,31.39 dsb].⁵³ Meskipun Arjuna enggan, dia tahu bahwa tugasnya adalah berperang. Pernyataan seperti ini mirip dengan *pratijna* dalam silogisme Nyaya, yaitu pernyataan yang akan dibuktikan tetapi pada awal diragukan. Kemudian, melalui dialognya dengan Krishna, Arjuna menjadi yakin akan tugasnya sehingga dia mampu berkomitmen di akhir teks, seperti *nigamana* atau kesimpulan yang telah dibuktikan. Kiranya suatu pencarian akan analog tekstual dengan *hetu*, *udharana*, dan *upanaya* tidak perlu dilakukan; apa yang penting di sini adalah kemiripan secara garis besar.

TUJUAN PRAKTIS PENGETAHUAN

Secara lebih luas lagi, Arjuna menghadapi pertanyaan praktis utama dalam filsafat moral, yakni, "apa yang harus saya lakukan?" Dengan kata lain, keraguan Arjuna di awal teks lebih bersifat etis daripada epistemologis, meskipun kedua bidang itu tidak begitu dipisahkan, baik dalam *Bhagavad-Gita* maupun dalam epistemologi Nyaya. Representasi atas keadaan Arjuna ini sesuai dengan orientasi praktis epistemologi Nyaya yang sudah kita lihat, yaitu, bahwa pengetahuan itu berguna sejauh membantu kita mencapai tujuan tertentu. Kita akan melihat kemudian bahwa Krishna sebagai 'pendidik' Arjuna menegaskan tetapi juga tampaknya menyangkal aspek penting ini dari pengetahuan.

Krishna sering membahas masalah Arjuna dan juga masalah orang lain sebagai masalah pengetahuan. Terkait keraguan Arjuna, Krishna mengatakan bahwa "yang menyangka bahwa jati diri ini pembantai, yang mengira bahwa ia dapat dibantai, keduanya tidak mempunyai pengetahuan [yang benar]" [BG.II.19].⁵⁴ Implikasi dari pernyataan ini adalah jika Arjuna mengetahui keadaannya dengan benar, maka dia tidak akan ragu lagi. Pengetahuan yang benar akan membekali Arjuna untuk bertindak dengan benar. Ciri orang jahat, sebaliknya, adalah mereka "tak

⁵³ Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, pp. 138-139.

⁵⁴ Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 142.

tahu apa-apa” [BG.XVI.7].⁵⁵ Krishna menggambarkan pandangan mereka sebagai berikut: “‘Dunia ini kosong dari kebenaran’ kata mereka, ‘dia tak punya dasar, tidak juga Tuhan yang memerintah; dunia tidak menjadi oleh karena hukum sebab akibat; hasrat sajalah yang telah menyebabkannya, tak lain’.” [XVI.8].⁵⁶ Anggapan yang keliru ini membuat mereka juga bertindak secara keliru. Mereka “terbujuk dalam ketidaktahuannya” [BG.XVI.15]⁵⁷ sehingga “melangkah di jalan paling rendah,” [BG.XVI.19]⁵⁸ terus-menerus dilahirkan kembali tanpa mencapai kedamaian.

Gambaran ini sangat sesuai dengan apa yang kita lihat dalam orientasi praktis Nyaya: pengetahuan berguna karena membantu kita mencapai tujuan, dan tujuan rasional terakhir kita adalah pembebasan dari penderitaan. Mereka yang tidak berpengetahuan, sebaliknya, akan terperangkap dan frustrasi terus. Tujuan akhir pengetahuan sebagai pembebasan dirumuskan dengan jelas oleh Krishna di bagian lain dari teks: “[Kini] akan aku katakan padamu apa yang harus diketahui: sekali pernah orang mengetahuinya, ia tak dapat mati.” [BG.XIII.12].⁵⁹

Di sini kita harus mempertimbangkan bagian teks yang tampak kontradiktif dengan gambaran tentang pengetahuan yang sejauh ini kita bangun, yakni ketika Krishna mengatakan, “[Betapa] kasihan mereka yang motifnya adalah hasil [dari kerja]!” [BG.II.49].⁶⁰ Bukankah pernyataan ini mengingkari tekanan pada hasil dari pengetahuan di atas? Sebenarnya, tidak demikian. Arjuna pun bingung dengan apa yang dia lihat sebagai pernyataan kontradiktif Krishna: “‘Lepaskan [semua] pekerjaan’: [ini-lah jalan] Engkau anjurkan: dan lagi [Engkau berkata]: ‘lakukanlah itu!’ Manakah yang lebih baik dari keduanya?” [BG.V.1].⁶¹ Kemudian Krishna menjelaskan bahwa sebenarnya teori (*samkhya*) dan praktik (*yoga*) itu satu

55 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 205.

56 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 205.

57 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 206.

58 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 206.

59 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 196.

60 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 145.

61 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 158.

[BG.V.4].⁶² bahwa sikap yang terbaik dalam bertindak adalah pelepasan, [BG.V.8-9]⁶³ dan bahwa tujuan dari sikap pelepasan itu adalah mencapai Nirvana [BG.V.18-29].⁶⁴ Kiranya, dilihat dalam konteks ini, pernyataan Krishna merupakan bagian dari suatu usaha mendidik Arjuna (suatu *pararathanumana* dalam bahasa teknis Nyaya), dan tujuan dari proses pendidikan itu adalah pembebasan Arjuna. Merendahkan hasil kerja merupakan satu tahap dialektis yang sementara dalam suatu proses pendidikan oleh Krishna dan bukan suatu kebenaran mutlak.

DIALOG ARJUNA-KRISHNA SEBAGAI DEMONSTRASI PUBLIK

Satu hal lagi yang mengaitkan teks *Bhagavad-Gita* dengan semangat epistemologi Nyaya adalah bentuknya sebagai suatu demonstrasi publik. Menariknya, publik yang 'menyaksikan' dialog Arjuna-Krishna bukan tokoh-tokoh dalam kisah Mahabharata, seperti para Pandawa dan Kurawa yang digambarkan berbaris-baris siap tempur di bagian awal Bab I, melainkan pembaca *Bhagavad-Gita* sendiri. Di Bab XVIII, Krishna menunjukkan kesadarannya bahwa dia adalah tokoh dalam teks tertulis yang akan dibaca oleh banyak orang: "Dan barang siapa *membaca* percakapan ini, yang telah aku dan kau lakukan mengenai apa yang benar, hal itu berarti ia telah mempersembahkan kepadaKu suatu korban kebijaksanaan: demikian aku yakin." [BG.XVIII.70]⁶⁵ Jika *Bhagavad-Gita* merupakan demonstrasi publik, maka teksnya seolah-olah 'terbuka' bagi semua orang untuk memeriksa kebenarannya, dan bahkan mengkritiknya, sebagaimana kita akan lihat dalam kasus *sabda* di bawah.

PERPSEPSI (PRATYAKSA)

Pentingnya persepsi sebagai *pramana* tampak jelas dalam satu peristiwa di *Bhagavad-Gita*: 'transfigurasi' Krishna di Bab XI. Pada titik ini dalam dialog, Krishna sudah mengaku dirinya sebagai "sumber dari semua" [B-

62 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 158.

63 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 159.

64 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 160-161

65 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 220. Penekanan oleh penulis.

G.X.8],⁶⁶ dan Arjuna pun telah menerima identitas Krishna: “Engkaulah Brahman yang Mahatinggi” [BG.X.12-13].⁶⁷ Meskipun begitu, Arjuna tetap meminta untuk melihat Krishna dalam bentuk aslinya [BG.XI.1-4],⁶⁸ seolah-olah dia baru bisa sungguh yakin setelah melihat dengan matanya sendiri. Permintaan Arjuna ini sesuai dengan posisi persepsi sebagai *pramana* paling mendasar dalam epistemologi Nyaya. Hanya persepsi yang menghubungkan subjek penahu langsung (secara fisik) dengan objek yang diketahui. Setelah dia melihat, Arjuna tidak meminta konfirmasi apa pun lagi dari Krishna.

SAKSI VERBAL (SABDA)

Sabda adalah *pramana* yang paling sering diandalkan secara eksplisit oleh Krishna dalam teks *Bhagavad-Gita*. Krishna adalah Tuhan, dan karena itu kata-katanya otomatis merupakan *sabda* dan harus dipercayai:

Akulah ritus, korban, persembahan untuk arwah, daun-daunan penyembuh; Akulah rumusan suci, mentega suci akulah, akulah api, dan aku sesajen [dipersembahkan dalam api]. Akulah bapa dari dunia ini, ibu, pengatur, sesepuh, [semua] yang perlu diketahui; bejana kemurnian [akulah, suku kata suci] Om...[BG.IX.16-17].⁶⁹

Saat Arjuna masih menganggap Krishna sebagai sais kereta saja, Arjuna masih bisa membantah, menuntut penjelasan lebih lanjut, dst. Namun, setelah Krishna mengungkapkan identitasnya yang sebenarnya, semua resistansi Arjuna menghilang.

Penggunaan *sabda* ini oleh Krishna adalah aspek yang paling membuka posisinya untuk dikritik bagi pembaca modern, tetapi sekaligus menutup kemungkinan akan kritik bagi Arjuna. Status Krishna sebagai Tuhan seolah-olah mematikan kemungkinan untuk dialog yang lebih lanjut, dan

66 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 181.

67 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 181.

68 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 185.

69 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 177. ‘Pengakuan’ Krishna ini juga menjadi bahan yang menginspirasi musisi jazz John Coltrane dalam albumnya, *Om*; lih. John Coltrane, *Om, Impulse!* A-9140, 1967.

bahkan mempertanyakan sejauh mana interaksi Arjuna dengan Krishna dapat disebut sebagai sebuah 'dialog'. Peran Arjuna cenderung pasif, dan semua pengetahuan mengalir searah, yakni, dari Krishna. Kita tidak menyaksikan suatu pencarian untuk kebenaran antara dua teman bicara yang posisinya setara, melainkan satu tokoh yang posisinya lebih tinggi secara mutlak dari yang lain. Krishna, tokoh 'tinggi' itu, sudah menemukan kebenaran terlebih dahulu, dan tinggal mencerahkan Arjuna. Peran Arjuna adalah menerima kebenaran itu mentah-mentah dari Krishna.

Hal ini muncul secara agak problematik ketika Krishna membenarkan sistem kasta: "sistem empat kasta aku adakan ... akulah pelaku dari padanya" [BG.IV.13].⁷⁰ Krishna kemudian menggunakan asal-usul ilahi sistem kasta untuk mendorong Arjuna agar menunaikan kewajibannya sebagai *ksatria*, misalnya ketika dia mengatakan bahwa sikap ragu-ragu Arjuna "tidak cocok untuk seorang ksatria ... yang lebih baik daripada pertempuran yang digariskan oleh kewajiban, tak ada yang lain bagi orang dari kelas ksatria" [BG.II.2.31].⁷¹ Dengan pernyataan seperti ini, sistem kasta ditaruh di luar lingkup kritik bagi orang yang 'beriman'. Sebaliknya, pembaca yang tidak menganggap sistem kasta India ilahi tidak akan begitu diyakinkan oleh seruan Krishna bahwa keraguan Arjuna tidak cocok dengan kastanya.

Penggunaan *sabda* sebagai *pramana* utama dalam *Bhagavad-Gita* juga menyempitkan peluang agar pesan teksnya dapat diterima oleh manusia pada umumnya. Ajaran Krishna menjadi terbatas pada suatu 'kelompok dalam' yang sudah mengakui keilahianya, yakni yang sudah menganggap perkataannya sebagai *sabda* yang tidak membutuhkan pembenaran apa pun selain dari status *sabda* itu, dan bahkan membatasi penggunaan wajar akal budi. Pembaca non-Hindu yang mungkin ingin mengikuti *Bhagavad-Gita* sebagai suatu demonstrasi publik (pendapat penulis di atas) ternyata hanya bisa mengikuti sebagian saja, karena banyak 'argumen' Krishna dalam teks ternyata mengandalkan status ilahinya untuk meyakinkan baik Arjuna maupun pembaca.

70 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, p. 154.

71 Sudiarja, *Membaca Bhagavad-Gita*, pp.140, 143.

KESIMPULAN

Kita telah melihat bahwa ada berbagai hal dalam *Bhagavad-Gita* yang dapat kita kenali sebagai unsur epistemologi Nyaya, termasuk tiga dari empat *pramana* Nyaya dan tekanan pada tujuan praktis pengetahuan. Bagaimana harus hal ini disikapi? Kita sudah melihat bahwa filsafat Nyaya tidak mungkin memengaruhi *Bhagavad-Gita* secara langsung, karena filsafat Nyaya baru dibentuk setelah *Bhagavad-Gita* ditulis. Apakah, sebaliknya, *Bhagavad-Gita*-lah yang memengaruhi filsafat Nyaya? Hal ini mungkin saja terjadi, tetapi tidak bisa didemonstrasikan tanpa suatu kajian historis-filologis yang jauh lebih mendalam daripada makalah ini.

Hemat penulis, yang paling mungkin disimpulkan adalah adanya suatu 'kemiripan keluarga' (*family resemblance*) antara epistemologi tradisi Nyaya dan sikap terhadap pengetahuan (yang kiranya kurang sistematis untuk disebut suatu 'epistemologi') *Bhagavad-Gita*.⁷² Artinya, ketika kita melihat banyak kemiripan atau kesamaan antara cara pengetahuan dipandang dalam tradisi Nyaya dan *Bhagavad-Gita*, hal itu mencerminkan suatu konteks kebudayaan bersama di antara keduanya. Mungkin saja Gautama, penulis *Nyayasutra*, mengambil inspirasi langsung dari kutipan-kutipan *Bhagavad-Gita* yang telah kita bahas, tetapi mungkin juga inspirasinya berasal dari sumber lain dalam tradisi kebudayaan yang sama, yang mungkin juga merupakan sumber bagi *Bhagavad-Gita* sendiri.

Bagi penulis, 'kemiripan keluarga' antara *Bhagavad-Gita* dan Nyaya ini menunjukkan betapa mendalam filsafat Nyaya berakar dalam konteks kebudayaan tersebut, khususnya dengan tekanannya pada pengetahuan sebagai sarana pembebasan manusia dari penderitaan. Di sisi lain, ada sedikit tegangan antara semangat rasionalitas publik dalam Nyaya dengan cara Krishna mengandalkan *sabda* untuk meyakinkan Arjuna. Kiranya tegangan ini tidak jauh daripada yang umumnya kita saksikan antara filsafat yang melulu bertanya dengan agama yang menganggap dirinya sudah memegang wahyu di tangannya.

72 Lih. Anat Biletzki dan Anat Manar, "Ludwig Wittgenstein," bagian 3.4, "Language-games and Family Resemblance," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, edisi Musim Semi 2020.

DAFTAR RUJUKAN

- Adams, Peter dan Jonardon Ganeri. "32. What You See Is What You Get: Nyaya on Perception." *History of Philosophy Without Any Gaps*, audio podcast, 25 Desember 2016. url: <https://historyofphilosophy.net/nyaya-perception>.
- Biletzki, Anat dan Anat Manar. "Ludwig Wittgenstein." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, edisi Musim Semi 2020. url: <https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/#Lang-GameFamiRese>.
- Coltrane, John. *Om. Impulse!* A-9140, 1968. <https://www.youtube.com/watch?v=x2HZQ70hpbU>.
- Ganeri, Jonardon. *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*. New York: Routledge, 2006.
- Lanur, Alex. *Logika Selayang Pandang*. Yogyakarta: Kanisius, 1983.
- Matilal, Bimal Krishna. *The Character of Logic in India*. Ed. Jonardon Ganeri dan Heeraman Tiwari. Albany: SUNY Press, 1998.
- _____. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Mohanty, J.N. *Classical Indian Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- Potter, Karl H., ed. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. vol. 2, *The Tradition of Nyaya-Vaisesika up to Gangesa*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*. vol. 2. London: George Allen & Unwin, 1948.
- Sudiarja, A. *Membaca Bhagavad-Gita bersama Prof. R.C. Zaehner*. Yogyakarta: Penerbit Universitas Sanata Dharma, 2012.