KRISIS EKSISTENSIAL DALAM FILM *PERFECT BLUE* (1997): ANALISIS BERDASARKAN FILSAFAT *KHUDI* MUHAMMAD IQBAL

Oleh:
Siti Roudhotul Jannah
(20.11.1.212.012)

Pembimbing:

Dr. Hadi Kharisman
Basrir Hamdani, Ph.D

Tesis diajukan kepada STAI Sadra sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Agama dalam Aqidah dan Filsafat Islam

PROGRAM STUDI MAGISTER AQIDAH & FILSAFAT ISLAM
KONSENTRASI FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA
2025

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT. Hanya dengan limpahan nikmat dan karunia-Nya, penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis yang berjudul: **"Krisis Eksistensial dalam Film *Perfect Blue* (1997): Analisis Berdasarkan Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal."** Selawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga beliau yang suci dan disucikan sesuci-sucinya. Salam khusus juga penulis sampaikan kepada Imam Ali Ar-Ridho, yang keberadaannya senantiasa menjadi pelita dan penguat dalam setiap langkah kehidupan yang penulis pilih.

Tesis ini disusun sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar **Magister Agama dalam Aqidah dan Filsafat Islam** di **Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra, Jakarta**. Dengan penuh kerendahan hati, penulis menyampaikan penghormatan yang tulus kepada seluruh pihak yang telah memberikan dukungan, doa, dan bantuan, baik secara langsung maupun tidak langsung, dari awal hingga akhir proses penyusunan tesis ini. Pada kesempatan kali ini penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Kepada **ayah tercinta, Bapak Sholeh Hidayat**, yang tidak hanya memberikan dukungan moral tetapi juga sepenuhnya menopang kebutuhan finansial penulis selama perkuliahan dan penyusunan tesis ini. Mimpi beliau untuk melanjutkan pendidikan setinggi-tingginya harus dikorbankan demi keluarga. Namun, mimpi itu tumbuh dan hidup kembali melalui anak pertamanya — saya. Terima kasih, Ayah, atas kepercayaan dan cintamu yang tak tergantikan.

2. **Kepada ibu tercinta, Ibu Yupin Rawasmawati**, yang setiap malam terjaga untuk melantunkan munajat demi kesuksesan putri sulungnya. Sejauh apa pun langkah kaki ini membawa penulis, doa beliau senantiasa menjadi pelita yang menerangi jalan dan mengiringi setiap perjalanan hidup penulis.
3. **Kepada Adik-adik tercinta** — Dadan Keyep, dan Ali Keyep — yang selalu mendoakan dan menyemangati dari jauh. Meski penulis lebih sering merantau demi pendidikan, doa dan cinta mereka senantiasa terasa dekat.
4. Kepada **Prof. Dr. Hossein Mottaghi**, selaku Ketua Yayasan Hikmat Al-Mustafa, atas nasihat, bimbingan, dan dukungan yang terus mengalir selama penulis menempuh pendidikan di STAI Sadra.
5. Kepada **Dr. Otong Sulaeman**, selaku Ketua STAI Sadra Jakarta, yang telah memberikan bantuan dan perhatian, motivasi, serta dukungan yang telah mereka berikan sepanjang masa studi.
6. Kepada **Dr. Benny Susilo, Ph.D**, selaku ketua prodi Magister Akidah dan Filsafat Islam dan pembimbing selama masa proposal. Beliaulah yang mendukung dan mengantarkan penulis hingga judul tesis disetujui serta memasuki proses penulisan. Meski di tahap selanjutnya beliau tidak secara formal menjadi pembimbing, namun perhatiannya tak pernah putus; beliau senantiasa menanyakan progres dan memberikan dukungan moral yang berarti.
7. Kepada **Dr. Hadi Kharisman,** selaku pembimbing pertama, yang selalu menyempatkan waktu di tengah kesibukan dan memberikan perhatian penuh selama penulisan tesis ini. Beliau

tidak hanya menjadi pembimbing, tetapi juga guru yang sabar dalam menjelaskan, mengarahkan, dan memotivasi penulis.

8. Kepada **Basrir Hamdani, Ph.D**, selaku pembimbing kedua. Sejak awal perjalanan studi magister di STAI Sadra, beliau telah menjadi sosok yang selalu hadir mendampingi penulis, bukan hanya dalam penyusunan tesis, tetapi sejak awal perkuliahan. Bagi saya, beliau bukan sekadar pembimbing, melainkan mentor sejati dalam perjalanan akademik ini.
9. Kepada **teman-teman dan sahabat** yang telah menjadi bagian dari perjalanan ini: PIMCAB MAI Purwakarta (Kak Vita dan Sarah), teman-teman kantor (Rahma, Fani, dan Anisa), teman-teman Haura' an-Nabi, sahabat seperjuangan di Mashhad: Suroya, Hadijah Assegaf, Zainan Azzahra, Fatim Bin Aqil, Ulfia, Muna Syahab, Sabira Idrus, dan Kak Yuni, atasan yang selalu memberikan semangat: Pak Abdullah Beik, Pak Mahdawi, dan Bu Rizka, teman-teman Badan Pengurus Asrama STAI Sadra yang turut membantu tugas kepembinaan asrama dan komunitas menulis Kaizen Writing, khususnya rekan-rekan dalam antologi *Dansa di Ujung Masa*
10. Kepada **Bapak dan Ibu Dosen Fakultas**, yang telah sabar mendidik dan membimbing penulis selama proses belajar-mengajar, serta kepada seluruh staf Magister Aqidah dan Filsafat Islam STAI Sadra yang telah membantu dalam segala urusan administrasi.

Akhir kata, penulis memohon ampun atas segala kekurangan yang mungkin terdapat dalam penulisan tesis ini. Penulis juga memohon doa agar karya ini dapat memberikan manfaat dan menjadi bagian kecil

dari kontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Semoga Allah SWT membalas segala kebaikan yang telah diberikan dengan balasan yang lebih baik.

Jakarta, 24 Juni 2025

Siti Raudhotul Jannah

LEMBAR PERSETUJUAN
SIDANG TESIS

Tesis ini berjudul :

KRISIS EKSISTENSI MANUSIA MODERN DALAM FILM *PERFECT BLUE* (1997): ANALISIS REPRESENTASI DIRI MELALUI FILSAFAT *KHUDI* MUHAMMAD IQBAL

Disusun Oleh:

Nama : Siti Roudhotul Jannah
NIM : 20.11.1.212.012
Prodi : Akidah dan Filsafat Islam

Telah disetujui oleh pembimbing untuk disidangkan oleh dewan tesis STAI Sadra pada sidang tesis.

Demikian surat persetujuan ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, Senin 30 Juni 2025

Basrir Hamdani, Ph.D
(Dosen Pembimbing 2)

Dr. Hadi Kharisma
(Dosen Pembimbing 1)

Dipindai dengan CamScanner

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

KRISIS EKSISTENSIAL DALAM FILM *PERFECT BLUE* (1997): ANALISIS BERDASARKAN FILSAFAT *KHUDI* MUHAMMAD IQBAL

Oleh:
Siti Roudhotul Jannah
(20.11.1.212.012)

Pembimbing:

Dr. Hadi Kharisman
Basrir Hamdani, Ph.D

TESIS

Tesis diajukan kepada STAI Sadra sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Agama dalam Aqidah dan Filsafat Islam

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Skripsi/Tesis/Disertasi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam tesis ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai tesis di tempat lain, maka penulis siap menerima sangsi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta

Siti Roudhotul Jannah

PERSETUJUAN PEMBIMBING DAN PENGUJI

Lembar Pengesahan Sidang Tesis
Program Studi Filsafat Agama/Ilmu Al-Quran dan Tafsir

Tesis ini disusun oleh,
Siti Roudhotul Jannah
(20.11.1.212.012)
Judul Tesis: **KRISIS EKSISTENSIAL DALAM FILM *PERFECT BLUE* (1997): ANALISIS BERDASARKAN FILSAFAT *KHUDI* MUHAMMAD IQBAL.**

Telah disahkan oleh dewan sidang tesis:

Dr. Otong Sulaeman (Ketua Sidang Tesis)	Date. 14/08/2025	(.....)
Dr. Otong Sulaeman (Penguji I)	Date. 14/08/2025	(.....)
Dr. Benny Susilo, Ph.D (Penguji II)	Date. 12/08/2025	(.....)
Dr. Hadi Kharisman (Pembimbing I)	Date. 13/08/2025	(.....)
Basrir Hamdani, Ph.D (Pembimbing II)	Date. 12/08/2025	(.....)
Wahyudi Tianotak, MA (Sekretaris Sidang)	Date. 12/08/2025	(.....)

ABSTRAK

Satu dari delapan orang di dunia mengidap gangguan mental. WHO (2021–2024) mencatat bahwa gangguan mental, terutama depresi dan kecemasan, tetap menjadi penyebab utama beban penyakit global, dengan prevalensi tinggi pada kelompok usia 15–29 tahun. Faktor genetik dan pembelajaran sosial menjadi penyebab utama, dan di era media sosial, tekanan sosial hadir secara masif dan virtual, membentuk gaya hidup kontingen yang mendorong terjadinya krisis eksistensial. Film *Perfect Blue* (1997) karya Satoshi Kon merepresentasikan dinamika ini melalui karakter Mima, seorang mantan idola pop yang mengalami disorientasi identitas dan kemunduran psikologis akibat pergeseran citra diri. Fenomena ini mencerminkan problem eksistensial manusia modern yang juga menjadi perhatian utama dalam filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal, yang menekankan pentingnya ego (*Khudi*) sebagai pusat eksistensi yang mandiri dan autentik. Penelitian ini bertujuan menganalisis representasi krisis eksistensial dalam *Perfect Blue* melalui perspektif filsafat *Khudi*, menggunakan teori mimesis dan metode analisis-kritis deskriptif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa krisis identitas Mima merefleksikan keterasingan manusia modern dari jati dirinya akibat tekanan sosial dan citra publik. Filsafat *Khudi* menunjukkan bahwa inti diri tidak pernah lenyap sepenuhnya, melainkan dapat tertindas oleh nilai-nilai eksternal yang tidak autentik. Dengan menekankan kesadaran diri, kebebasan yang bertanggung jawab, dan otentisitas hidup, filsafat ini menawarkan solusi spiritual-etis yang relevan untuk mengatasi krisis eksistensial di era digital.

Kata Kunci: *Eksistensialisme; Krisis Eksistensial; Film Perfect Blue (1997); Filsafat Khudi.*

DAFTAR ISI

KERANGKA PENULISAN xiv
BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Permasalahan 11
1. Identifikasi Masalah 11
2. Pembatasan Masalah 12
3. Perumusan Masalah 12
C. Tujuan Penelitian 13
D. Manfaat Penelitian 13
E. Kajian Pustaka 13
F. Metode Penelitian 20
1. Jenis Penelitian 20
2. Sumber Data 20
3. Metode Analisis 21
G. Sistematika Penulisan 23
BAB II LANDASAN TEORETIS: EKSISTENSIALISME DAN KRISIS EKSISTENSIAL MANUSIA MODERN 25
A. Eksistensialisme: Tinjauan Umum 25
1. Pengertian dan Topik Dasar Eksistensialisme 26
2. Sejarah Singkat Perkembangan Eksitensialisme 33
3. Tokoh-Tokoh Utama Eksistensialisme 39
B. Krisis Eksistensial dalam Perspektif Filsafat 43
1. Definisi Krisis Eksistensial 43
2. Gejala-Gejala Krisis Eksistensial 46
3. Keterkaitan dengan Kebebasan, Keotentikan, dan Alienasi Diri 49
C. Problem Krisis Eksistensial di Era Modern 56

1. Konteks Manusia Modern 56
2. Budaya Populer dan Degradasi Makna 59
3. Digitalisasi dan Fragmentasi Diri 63
BAB III REPRESENTASI KRISIS EKSISTENSIAL DALAM FILM *PERFECT BLUE* (1997) 67
A. Profil Film *Perfect Blue* 1997 67
1. Informasi Produksi yang Komprehensif: 67
2. Sinopsis Lengkap 70
3. Konteks Produksi dan Visi Unik Satoshi Kon 72
4. Latar Belakang Produksi 73
5. Konteks Film Sebagai Ilustrasi Simbolik 75
B. Analisis Tematik dalam Film 80
1. Empat Pendekatan Kritik Sastra Menurut M.H. Abrams 80
2. Pendekatan Teoretis: Pendekatan Mimetik 84
3. Pendekatan Teoretis: Karya Seni dilihat dari Sudut Eksistensialisme 85
4. Analisis Per Adegan Berdasarkan Eksistensialisme dan Mimesis 85
C. Representasi Krisis Identitas dan Alienasi dalam Film *Perfect Blue* (1997) 116
1. Sinopsis dan Konteks 117
2. Benang Merah: Fase Krisis Identitas Mima dan Cerminan Realitas Sosial Kontemporer 117
3. Eksistensialisme: Diri yang Terbentuk oleh Pandangan Orang Lain 122
4. Teori Mimesis dan Kehancuran Realitas 123
6. Kapitalisme, Budaya Selebritas, dan Industri Citra 123
7. Realitas Sosial Kontemporer: Keterhubungan dan Keterasingan 124
8. Simpulan Reflektif 124

BAB IV EKSISTENSIALISME DALAM FILSAFAT *KHUDI* MUHAMMAD IQBAL 126
A. Latar Belakang Pemikiran dan Filsafat *Khudi* 126
1. Definisi dan Esensi *Khudi* 133
2. Tahapan Pengembangan *Khudi* 135
3. Karakteristik *Khudi* yang Berkembang 139
B. Eksistensi Muhammad Iqbal: Kreativitas sebagai Titik Temu dan Titik Beda 144
1. Corak Eksistensialis dalam Pemikiran Muhammad Iqbal .. 148
C. Eksistensi, Kebebasan, dan Pengembangan Diri dalam Filsafat *Khudi* 153
1. Eksistensi sebagai Aktualisasi Potensi 153
2. Kebebasan sebagai Kehendak untuk Berkreasi 155
3. Pengembangan Diri sebagai Perjalanan Spiritual 156
BAB V MEMAHAMI EKSISTENSI DIRI MELALUI PERSPEKTIF FILSAFAT *KHUDI* 159
A. Analisis Karakter Mima dalam *Perfect Blue* (1997) Berdasarkan Persfektif Filsafat *Khudi* 160
1. Konsep *Khudi* dan Relevansinya dengan Pencarian Identitas 160
2. *Khudi*, Kebebasan, dan Tanggung Jawab dalam Pilihan Karir Mima 162
3. Krisis Spiritual Mima dan Pencarian Makna Hidup 163
4. Dampak Distorsi Realitas pada *Khudi* Mima 164
5. Peran Orang Lain dalam Penghancuran *Khudi* Mima 166
6. *Khudi* Mima Tidak Lenyap Seutuhnya 167
7. Analisis Karakter Mima sebagai Simbol Krisis Eksistensial 168
B. Interpretasi Eksistensial dalam Film *Perfect Blue* (1997) Berdasarkan Perspektif *Khudi* 171

1. Penolakan terhadap Materialisme dan Sekularisme 171
2. Pencarian Makna dalam Dunia yang Absurd 173
3. Kebebasan, Tanggung Jawab, dan Autentisitas 174
4. Identitas yang Terfragmentasi dan Pencarian Keutuhan 175
5. ”Diri Sejati” Tidak Lenyap 176
6. Ironi "Diri Sejati" Mima dan Implikasi Filosofisnya 177
7. Bagaimana Teori *Khudi* Menafsirkan Perjuangan Mima Menuju Kebebasan dan Keotentikan Diri 178
C. Implikasi Filsafat *Khudi* sebagai Solusi dalam Krisis Eksistensial Manusia Modern 182
1. Relevansi *Khudi* dalam Konteks Kontemporer 182
2. Pengembangan Diri dan Pencarian Makna 183
3. Kebebasan yang Bertanggung Jawab dan Autentisitas 184
4. Spiritualitas sebagai Landasan Eksistensi 185
5. Kritik terhadap Eksistensialisme Barat dan Tawaran Alternatif 186
6. Pelajaran dari *Perfect Blue* 187
BAB VI PENUTUP 192
A. Kesimpulan 192
B. Saran 193
DAFTAR PUSTAKA 195

KERANGKA PENULISAN
(OUTLINE)

BAB I: Pendahuluan
- A. Latar Belakang
- B. Permasalahan
  1. Identifikasi Masalah
  2. Pembatasan Masalah
  3. Perumusan Masalah
- C. Tujuan Penelitian
- D. Manfaat Penelitian
- E. Kajian Pustaka
- F. Metode Penelitian
  1. Jenis Penelitian
  2. Sumber Data
  3. Metode Analisis
- G. Sistematika Penulisan

BAB II: Landasan Teoritis: Eksistensialisme dan Krisis Eksistensial Manusia Modern
- A. Eksistensialisme: Tinjauan Umum
  1. Pengertian dan Topik Dasar Eksistensialisme
  2. Sejarah Singkat Perkembangan Eksistensialisme
  3. Tokoh-tokoh Utama Eksistensialisme
- B. Krisis Eksistensial dalam Persfektif Filsafat
  1. Definisi Krisis Eksistensial
  2. Gejala-Gejala Krisis Eksistensial
  3. Keterkaitan dengan kebebasan, keontentikan, dan Alienasi Diri
- C. Problem Krisis Eksistensial di Era Modern
  1. Konteks Manusia Modern
  2. Budaya Popular dan Degradasi Makna
  3. Digitalisasi dan Fregmentasi Diri

BAB III: Representasi Krisis Eksistensial dalam film *Perfect Blue* (1997)
- A. Profil Film *Perfect Blue* (1997)
  1. Informasi Produksi yang Komperhensif
  2. Sinopsis
  3. Konteks Produksi dan Visi Unik Satoshi Kon
  4. Latar Belakang Produksi
  5. Konteks Film sebagai Illustrasi Simbolik

B. Analisis Tematik dalam Film
    1. Empat Pendekatan Kritik Sastra Menurut M.H. Abrams
    2. Pendekatan Teoritis: Pendekatan Memisis
    3. Pendekatan Teoritis: Karya Seni Dilihat dari Sudut Pandang Eksistensialisme
    4. Analisis per Adegan Berdasarkan Ekesitensialisme
        a. Adegan pembuka: mima menyanyi sebagai Idol
        b. Adegan Mima Mengumumkan Mundur dari CHARM!
        c. "Kamu Siapa?": Pergulatan Identitas
        d. Adegan Mima Membaca "Mima's Room"
        e. Adegan Mima Melihat Bayangan Diri Sendiri sebagai Idol
        f. Adegan Mima Meragukan Realitas
        g. Antara Diri Citra dan Simulakrim: Kekerasan Sebagaiu Jalan pulang ke Identitas
        h. Adegan Puncak: Rumi memerankan Mima
        i. Adegan Epilog: "Aku adalah aku yang sebenarnya"
C. Representasi Krisis Identitas dan Alienasi dalam *Perfect Blue* (1997)
    1. Sinopsis dan Konteks
    2. Benang Merah: Fase Krisis Identitas Mima dan Mencerminkan Realitas Sosial Kontemporer
    3. Eksistensialisme: Diri yang terbentuk oleh pandnagan orang lain
    4. Teori Memisis dan Kehancuran Realitas
    5. Kapitalisme, Budaya Selebritas dan Indruustri Citra
    6. Realitas Sosial Kontemporer: Keterhubungan dan keterasingan
    7. Kesimpulan Reflektif

BAB IV: Eksistensialisme dalam Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal
A. Latar Belakang Pemikiran dan Filsafat *Khudi*
    1. Definisi dan Esensi *Khudi*
    2. Tahapan Pengembangan *Khudi*
    3. Karakteristik *Khudi* yang Berkembang
B. Eksistensi Muhammad Iqbal: Kreativitas sebagai Titik Temu dan Titik Beda
    1. Corak Eksistensialis dalam Pemikiran Muhammad Iqbal
C. Eksistensi, Kebebasan, dan Pengembangan Diri dalam Filsafat *Khudi*

1. Kebebasan sebagai Aktualisasi Potensi
2. Kebebasan sebagai Kehendak untuk Berkreasi
3. Pengembangan Diri sebagai Perjalanan Spiritual

BAB V: Memahami Eksistensi Diri Melalui Perspektif Filsafat *Khudi*

A. Analisis Krisis Eksistensial dalam Film *Perfect Blue* (1997) Berdasarkan Filsafat *Khudi*
   1. Konsep *Khudi* dan Relevansinya dengan Pencarian Identitas
   2. *Khudi*, Kebebasan, dan Tanggung Jawab dalam Pilihan Karir Mima
   3. Krisis Spiritual Mima dan Pencarian Makna Hidup
   4. Dampak Distorsi Realitas pada *Khudi* Mima
   5. Peran Orang Lain dalam Penghancuran *Khudi* Mima
   6. *Khudi* Mima Tidak Lenyap Seutuhnya
   7. Analisis Karakter Mima sebagai Simbol Krisis Eksistensial
B. Interpretasi Eksistensial dalam Film *Perfect Blue* (1997) Berdasarkan Perspektif *Khudi*
   1. Penolakan terhadap Materialisme dan Sekularisme
   2. Pencarian Makna dalam Dunia yang Absurd
   3. Kebebasan, Tanggung Jawab, dan Autentisitas
   4. Identitas yang Terfragmentasi dan Pencarian Keutuhan
   5. ”Diri Sejati” Tidak Lenyap
   6. Ironi "Diri Sejati" Mima dan Implikasi Filosofisnya
   7. Bagaimana Teori *Khudi* Menafsirkan Perjuangan Mima Menuju Kebebasan dan Keotentikan Diri
C. Implikasi Filsafat *Khudi* sebagai Solusi dalam Krisis Eksistensial Manusia Modern
   1. Relevansi *Khudi* dalam Konteks Kontemporer
   2. Pengembangan Diri dan Pencarian Makna
   3. Kebebasan yang Bertanggung Jawab dan Autentisitas
   4. Spiritualitas sebagai Landasan Eksistensi
   5. Kritik terhadap Eksistensialisme Barat dan Tawaran Alternatif
   6. Pelajaran dari *Perfect Blue*

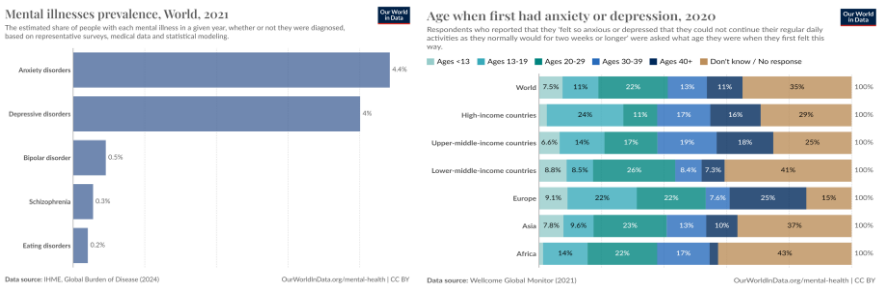
BAB VI: Penutup

A. Kesimpulan
B. Saran

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Satu dari delapan orang di dunia mengidap gangguan mental.[1] Data menunjukkan pada tahun 2019 sekitar 970 juta orang di seluruh dunia, hidup dengan gangguan mental, terutama gangguan kecemasan dan depresi. Pada tahun berikutnya, yaitu 2020, jumlah orang yang mengalami gangguan kecemasan dan depresi meningkat secara signifikan akibat pandemi COVID-19. Perkiraan awal menunjukkan peningkatan sebesar 26% untuk gangguan kecemasan dan 28% untuk depresi mayor hanya dalam kurun waktu satu tahun.[2]



(Gambar 1&2: Prevalensi penyakit mental & Usia Ketika Mengidap Gangguan Kecemasan dan Depresi)

Peningkatan gangguan kecemasan dan depresi dari tahun 2019 ke tahun 2020 sesuai dengan grafik yang menunjukkan bahwa pada tahun 2021 kedua gangguan mental tersebut menjadi yang paling banyak diidap oleh populasi dunia dibandingkan gangguan mental lainnya. Sebanyak 4,4% populasi dunia mengalami gangguan kecemasan, diikuti oleh 4% yang mengalami depresi.[3] Pada grafik kedua, gangguan

---

[1] World Health Organization (WHO), *Mental Disorders*, https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/mental-disorders, diakses tanggal 12 Desember 2024.

[2] World Health Organization (WHO), *Mental Disorders*, https://www.who.int/, diakses tanggal 13 Agustus 2024.

[3] World Health Organization (WHO), *Mental Disorders*, https://www.who.int/, diakses tanggal 13 Agustus 2024.

kecemasan dan depresi paling banyak dialami oleh remaja dewasa, terutama yang berusia antara 20 hingga 29 tahun.[4]

Menurut WHO dalam artikel yang diperbaharui tanggal 31 Maret 2023, sekitar 5 % orang dewasa di dunia mengalami depresi—kondisi yang tergolong tinggi untuk gangguan mental.[5] Data dari Our World in Data, GBD 2021, diperbarui Mei 2024 menunjukkan tren prevalensi gangguan kecemasan & depresi hingga 2021, dengan kelompok usia 20–29 tahun masih menjadi yang paling rentan.[6] Sehingga dengan ini bisa disimpulkan hingga tahun 2024, WHO mencatat gangguan mental tetap menjadi salah satu penyebab utama beban penyakit global, dengan prevalensi yang tinggi pada kelompok usia 15–29 tahun, terutama terkait depresi dan kecemasan.

Secara umum, penyebab gangguan mental umumnya tidak tunggal; sering kali merupakan hasil dari berbagai faktor yang kompleks. Selama ini, penyebab-penyebab gangguan mental dikelompokkan menjadi dua faktor utama yang memengaruhi, yaitu faktor genetik dan faktor pembelajaran sosial, seperti bagaimana seseorang dibesarkan. Selain itu, lingkungan sekitar, seperti kelompok sosial, budaya, dan pengalaman hidup dapat pula menjadi penyebab gangguan jiwa.[7]

Tonje Holte Stea dan kolega, dalam penelitian yang berjudul *Are Social Pressure, Bullying, and Low Social Support Associated with Depressive Symptoms, Self-Harm, and Self-Directed Violence Among Adolescents? A Cross-sectional Study Using a Structural Equation Modeling Approach*, menemukan adanya pengaruh positif antara tekanan sosial dan pikiran atau tindakan bunuh diri di kalangan remaja di Norwegia. Penelitian tersebut menunjukkan adanya hubungan langsung antara paparan tekanan sosial yang tinggi dengan gejala depresi pada kedua jenis kelamin. Namun, perilaku melukai diri sendiri dan pikiran bunuh diri lebih dominan terjadi pada perempuan dibandingkan pada laki-laki. Bentuk tekanan sosial yang terungkap meliputi tekanan

---

[4] Our World in Data, *Age When First Had Anxiety Depression*, https://ourworldindata.org/, diakses tanggal 14 Agustus 2024.

[5] World Health Organization (WHO), *Depressive Disorder (Depression)*, https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/depression, diakses tanggal 18 Juni 2025.

[6] Our World in Data, *Anxiety Disorder Prevalence 2021*, https://ourworldindata.org/grapher/anxiety-disorders-prevalence, diakses tanggal 28 Juni 2025.

[7] Health Direct, *Mental Illness*, https://www.healthdirect.gov.au/mental-illness, diakses tanggal September 2023.

terkait citra tubuh, tuntutan untuk mempertahankan prestasi akademik dan atletik yang tinggi, serta desakan untuk mendapatkan ulasan positif di media sosial.

Tekanan sosial tidak hanya terjadi secara langsung di lingkungan masyarakat, melainkan di media sosial yang memiliki kontribusi besar untuk terjadinya tekanan. Media sosial telah menjadi bagian penting kehidupan manusia modern karena fungsinya memudahkan berbagai kebutuhan, seperti mengakses informasi komunikasi antarnegara, bekerja, hingga berkolaborasi tanpa harus berada dalam satu tempat.

Rata-rata populasi dunia menghabiskan 145 menit per hari di media sosial. Sebanyak 99% pengguna mengakses media sosial melalui tablet atau smartphone mereka, sementara 75% melalui komputer, dan 1,32% melalui perangkat desktop. Hal ini menunjukkan bahwa akses menggunakan media sosial sangat terbuka dan mudah, bisa di mana dan kapan pun.

84% dari pengguna media sosial berkisar antara 18 sampai 29 tahun. Data ini berkorelasi dengan temuan yang telah disampaikan, dimana mayoritas penderita gangguan kecemasan dan depresi berada dalam rentang usia 18 hingga 29 tahun. Di Amerika Serikat, 39% dari pengguna internet mengakui bahwa mereka merasakan daya tarik adiktif dari media sosial. Dan 9% di antaranya sepenuh hati setuju pada pernyataan, "Saya kecanduan media sosial." Kecanduan terhadap media sosial membuat remaja memusatkan kehidupannya kepada dunia maya. Tekanan mengenai standar kecantikan dan tubuh ideal yang dibentuk oleh media sosial menyebabkan 67% remaja mengalami penurunan harga diri saat membandingkan kehidupan mereka dengan "realitas" yang tersaring melalui media sosial.[8]

Menurut Milton dalam penelitian berjudul pengaruh media sosial pada kesehatan mental remaja, pengaruh media sosial terhadap kesehatan mental remaja adalah isu yang kompleks dan multifaset. Dari dampak buruk *cyberbullying* dan kekhawatiran citra tubuh hingga tantangan yang ditimbulkan oleh FOMO (*Fear of Missing Out*) dan kecanduan, remaja menghadapi berbagai tekanan dan risiko di ranah digital. Kebebasan berkomentar di jejaring sosial memfasilitasi maraknya *cyberbullying*, di mana individu anonim dapat melontarkan hinaan atau komentar kasar. Remaja yang menjadi korban *cyberbullying* sering kali mengalami peningkatan tingkat stres, kecemasan, dan

[8] Belle Wong, J.D., *Top Social Media Statistics and Trends of 2024*, https://www.forbes.com/, diakses tanggal 9 Agustus 2024.

depresi. Tekanan emosional ini juga berdampak pada kesehatan fisik, menyebabkan gangguan pola tidur, hilangnya nafsu makan, dan bahkan gejala psikosomatik.[9]

Gaya hidup yang berorientasi pada pencarian perhatian dan validasi dari orang lain, di mana nilai seseorang diukur secara kualitatif berdasarkan jumlah like, komentar, *follower*, dan *share*. Seperti menunjukkan bahwa semakin banyak jumlah engagement yang didapatkan dari *social media*, semakin ada atau eksis dalam cara pandang kehidupan manusia modern. Ketergantungan pada pandangan eksternal mengenai eksistensinya, tentu saja bertentangan dengan konsep eksistensialisme secara umum. Fenomena ini melahirkan manusia modern terombang-ambing di antara lautan opini yang bersifat kontingen dan diukur dengan kualitatif. Gempuran ini tentu mengikis dinding eksistensi pada manusia modern sehingga mereka rentan memiliki problem krisis eksistensial.

Jelas dinyatakan oleh Paul Sartre yang dipaparkan oleh A. Setyo Wibowo dalam Aldin filsafat Sartre di tahun 1930 sampai 1940-an, yaitu 'yang lain atau orang lain' *dan* 'tatapan mata'. Tatapan mata orang lain, yang semula menjadikan masa kecil Sartre sebagai surga (ia merasa menjadi pusat perhatian) ternyata lalu menjadi sumber kejatuhan baginya: adanya yang lain, itulah awal kejatuhanku.[10] Sartre hendak menggambarkan bagaimana eksistensi berdasarkan pendangan orang lain atas dirinya. Suatu hari jika dipandang mereka menganggap ia rupawan, semestinya hal itu membuat ia bahagia dan eksistensi Sartre menjadi seraba positif. Akan tetapi di lain hari pandangan orang lain berubah sebaliknya, wajahnya disebut buruk rupa, lalu itu mempengaruhi pandangan yang ia punya kepada dirinya dan eksistensinya. Padahal, jika ia menilik ke dalam dirinya lebih jauh 'rupawan atau buruk rupa' tidak memiliki makna yang khusus karena keduanya bersifat kontingen. Fakta bahwa 'Yang Lain' yang memunculkan itu, yang mengombang ambingkan Sartre, hal itu

---

[9] Milton Anguyo, Joel Masete, Magdalen Akia, dan Henry Drasiku, "The Impact of Social Media on Adolescent Mental Health," dalam *Journal Mental Health of Children and Adolescents in the 21st Century*, https://dx.doi.org/10.5772/intechopen.1003060, diakses tanggal 9 Agustus 2024.

[10] Lihat A. Setyo Wibowo, "Eksistensi Kontingen: Satu Sudut Pandang Membaca Kisah Hidup dan Pemikiran Jean-Paul Sartre," dalam Alfathri Adlin, *Neraka adalah (Account) Orang Lain dan Kebenaran Eksistensial Membaca Ulang Pemikiran Jean-Paul Sartre di Era Media Sosial serta Menelusuri Kontribusinya Bagi Estetika*, dalam Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam, Vol. 9, 2006.

menjadikan ‘Yang Lain’ berciri negatif. ‘Yang Lain’ adalah dia yang mengurangi ruang kebebasan manusia untuk menentukan dirinya sendiri.[11]

Gempuran pandangan “Yang Lain” ini terjadi terus menerus terjadi pada manusia modern tanpa jeda. Media sosial, dengan desain teknologinya yang memungkinkan orang lain terus-menerus mengawasi, menciptakan tekanan bagi individu untuk menjadi objek penilaian. Dalam konteks eksistensialisme, "Yang Lain" adalah entitas abstrak yang mewakili perspektif orang lain yang berbeda dari diri kita sendiri. Di media sosial, kita sering terjebak dalam upaya untuk memenuhi ekspektasi atau penilaian dari "Yang Lain" ini, yang pada akhirnya menghambat eksplorasi dan ekspresi diri yang lebih otentik.[12]

> *“...paparan ego transendental ini [yaitu, transendensi dunia nyata saya yang terkait, tetapi tidak setara dengan, representasi daring saya – tetapi terus-menerus menjadi subjek penilaian daring]... ke pengawasan publik dan kesadaran terus-menerus bahwa seseorang sedang diawasi oleh ‘lain’... mendorong kita untuk melarikan diri dari ‘neraka’ yang menghakimi ini... Kita beralih ke penyamaran dan tindakan itikad buruk." Golomb, 1995 dalam Cheong*[13]

Sosial media adalah jendela yang sempurna untuk membuat manusia modern hidup di antara pandangan dan opini “Yang Lain” dan tidak menyadari eksistensialnya terkikis. Tuntutan kehidupan seperti berpenampilan, bersikap, karakter yang digemari, pasangan, pencapaian membuat manusia modern mengejar standar tersebut berdasarkan opini “Yang Lain”. Tidak jarang para remaja atau remaja dewasa memiliki perasaan tertinggal atau teralinesasi ketika membandingkan kehidupannya dengan apa yang mereka lihat di sosial media. Manusia modern tidak menentukan sendiri arti hidupnya sendiri, melainkan menilai tentang arti dari kehidupan ini berdasar apa yang sedang

---

[11] Lihat Wibowo, “Eksistensi Kontingen,” dalam *Neraka adalah (Account) Orang Lain*.

[12] Marc Cheong, “Existentialism on Social Media: The 'Look' of the 'Crowd’,” dalam Journal of Human-Technology Relations, (Melbourne: RMIT University, Vol. 1 No. 1, 2023), 1–16.

[13] Marc Cheong, “Existentialism on Social Media: The 'Look' of the 'Crowd’,” dalam Journal of Human-Technology Relations, (Melbourne: RMIT University, Vol. 1 No. 1, 2023), 1–16.

trending. Bukan hanya arti dari kehidupan yang mereka jalani, tapi juga kini arti kehadiran dirinya di dunia ini pun mereka diukur secara kuantitatif, berdasarkan jumlah *like*, *share, follower* dan *comment*. Di sana, secara sempurna dari sana lah terlahir krisis eksistensial manusia modern yang berimplikasi dengan depresi dan kecemasan.

Problematika ini secara baik digambarkan pada tahun 1997, jauh sebelum era digital, tepatnya pada tahun 1997, oleh Satoshi Kon dalam film *Perfect Blue* (1997). Kon mengajak penonton untuk merasakan kehidupan seorang entertainer dari sudut pandang yang jarang terlihat di layar kaca. film *Perfect Blue* (1997) diadaptasi dari novel karya Yoshikazu Takeuchi yang terbit pada tahun 1991. *Perfect Blue*, sebuah *thriller* psikologis karya Satoshi Kon, secara mendalam menggali identitas, realitas, dan tekanan industri hiburan. Cerita ini difokuskan pada Mima Kirigoe, seorang mantan idola pop dari grup CHAM yang kemudian berganti menjadi aktris. Keputusan ini menjerumuskan Mima ke dunia akting yang penuh tekanan, termasuk peran-peran yang bertentangan dengan citra bersih dan polosnya sebagai idola. Adegan kunci yang mempercepat kemunduran psikologis Mima adalah ketika ia terlibat dalam adegan sensitif dalam serial yang ia bintangi.[14]

Selama transisi kariernya, Mima mengalami peristiwa yang mengaburkan batas antara kenyataan dan ilusi. Situs web misterius bernama Mima's Room mulai mendokumentasikan kehidupannya secara rinci, sementara seorang penggemar obsesif bernama Me-Mania mulai menguntitnya. Seiring waktu, Mima kehilangan kendali atas persepsinya terhadap realitas, terjebak antara identitas lamanya sebagai idola pop dan peran barunya sebagai aktris. Tekanan dunia hiburan dan ekspektasi sosial memperburuk kondisi mentalnya, menciptakan halusinasi yang membuatnya meragukan kenyataan di sekitarnya.[15]

Isu identitas juga menjadi tema sentral dalam film ini. Mima menghadapi krisis identitas selama transisi kariernya, berjuang mempertahankan jati diri di tengah tuntutan peran baru sebagai aktris dewasa. Konflik ini mengemuka antara citra publiknya sebagai idola yang polos dan ekspektasi peran baru yang lebih sensual. *Perfect Blue*

---

[14] Ariqa Muqsitha Syafitri, "Representasi Parasosial Dalam Film Perfect Blue (1997): Kajian Semiotika Roland Barthes," dalam *Prosiding Seminar Nasional Linguistik dan Sastra (SEMANTIKS)*, (Bandung: Etnolinguistik dalam Studi Ilmu Bahasa dan Pendidikan, Vol. 4, 2022), 1–12.

[15] Syafitri, "Representasi Parasosial Dalam Film Perfect Blue," 6.

(1997) mengeksplorasi bagaimana tekanan sosial dan industri hiburan dapat mengguncang identitas seseorang.

Film ini juga menyentuh pada bahaya obsesi penggemar terhadap selebriti. Me-Mania, seorang penggemar obsesif, merasa memiliki Mima dan mencoba mengendalikan hidupnya. Penggambaran ini menggambarkan bahaya dari obsesi berlebihan yang menyebabkan hilangnya batas antara penggemar dan idola.[16]

Lebih jauh, *Perfect Blue* (1997) mengeksplorasi bagaimana teknologi dapat memperburuk situasi ini melalui situs Mima's Room, yang menjadi simbol bagaimana kehidupan pribadi selebriti dapat dikendalikan dan dipantau secara digital. Teknologi digunakan untuk mengintai kehidupan pribadi Mima, menambah tekanan dan merusak kesehatan mentalnya, serta menimbulkan pertanyaan tentang privasi di era digital.

Kebanyakan penelitian mengangkat film *Perfect Blue* (1997) mengeksplor dari sudut pandang sinematik dan psikologis, mengingat gaya Satoshi Kon yang mengaburkan batas antara realitas dan ilusi. Penelitian sebelumnya banyak menemukan bahwa hampir semua karakter utama dalam film ini mengalami gangguan mental yang menyebabkan mereka kesulitan membedakan kenyataan dari halusinasi.

Namun di antara berbagai masalah yang diangkat, penulis melihat bahwa penulis melihat bahwa Satoshi Kon juga menyoroti tema eksistensial yang direpresentasikan melalui krisis Mima dalam menjalani hidupnya setelah kehilangan jati dirinya. Mima hidup berdasarkan tuntutan manajemen dan publik, hingga ia merasa tidak lagi menjalani kehidupan yang otentik, digambarkan melalui kaburnya batas antara realitas dan ilusi. Ia sering melihat sosok idolanya yang lama yang terus bertanya, "Siapa dirimu?"

Permasalahan yang ditunjukan oleh Satoshi Kon bukan hanya terjadi di dalam film saja, melainkan juga terjadi di kehidupan nyata. Dalam penelitian Fauziah dkk yang berjudul profil pengalaman situasi krisis pada mahasiswa, membahas salah satunya krisis eksistensial. Penelitian dilakukan secara kuantitatif dengan koresponden mahasiswa rogram Studi Bimbingan dan Konseling, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Ahmad Dahlan sebanyak 106 orang. Hasil

[16] Ariqa Muqsitha Syafitri, "Representasi Parasosial Dalam Film Perfect Blue (1997): Kajian Semiotika Roland Barthes," dalam *Prosiding Seminar Nasional Linguistik dan Sastra (SEMANTIKS)*, (Bandung: Etnolinguistik dalam Studi Ilmu Bahasa dan Pendidikan, Vol. 4, 2022), 1–12.

penelitian menunjukkan sebanyak 98,11% responden pernah mengalami krisis eksistensial. Secara lebih detail, sebanyak 36,4% responden merasa dirinya tidak berguna, 21,8% responden merasa menjadi orang yang gagal, 10,9% merasa tidak dipedulikan oleh orang lain, dan lain sebagainya.[17]

Penitian lainnya yang dilakukan dengan sekala lebih besar yaitu penelitian ini melibatkan 1.345 responden dari berbagai usia dan kondisi, termasuk kelompok risiko seperti orang dengan ketergantungan alkohol, ketergantungan obat, serta mereka yang memiliki riwayat percobaan bunuh diri. Responden dikumpulkan dari institusi seperti rumah sakit klinis psikiatri, rumah sakit klinis narkologi, dan Institut Penelitian Psikiatri di Moskow. Penelitian ini menggunakan kuesioner yang terdiri dari 10 skala untuk menentukan adanya (atau tidak adanya) krisis eksistensial dan komponen-komponen yang menyertainya, seperti pandangan hidup yang dianggap tidak bermakna, ketidakpuasan terhadap diri sendiri dan kehidupan, masalah kebebasan dan tanggung jawab, serta emosi yang berat.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa kelompok "norma" atau individu dengan perilaku adaptif tidak mengalami krisis eksistensial, sedangkan krisis eksistensial dengan tingkat manifestasi yang bervariasi terdeteksi pada kelompok individu dengan perilaku destruktif. Penelitian ini juga mengungkap bahwa krisis eksistensial yang paling nyata dialami oleh individu yang kecanduan narkoba. Mereka yang menderita alkoholisme kronis lebih tidak puas dengan kehidupan saat ini dan mengalami masalah kebebasan dan tanggung jawab, serta pengalaman negatif berbagai jenis. Sedangkan mereka yang telah melakukan setidaknya tiga percobaan bunuh diri lebih sering mengalami perasaan berat seperti putus asa, penderitaan, dan rasa bersalah. Penelitian ini menyoroti bagaimana krisis eksistensial memanifestasikan dirinya pada kelompok dengan perilaku destruktif, di mana masing-masing kelompok menunjukkan bentuk krisis dan penderitaan yang berbeda.[18]

---

[17] Mufied Fauziah dan Dody Hartanto, "Profil Pengalaman Situasi Krisis Pada Mahasiswa," dalam *Prosiding Seminar & Lokakarya Nasional Bimbingan dan Konseling 2020 PD ABKIN JATIM*, (Surabaya: UNIPA SBY, 2020), 48–90.

[18] Lyudmila Viktorovna Senkevich, "Phenomenological and Process Dynamic Characteristics of Existential Identity Crisis," dalam *Global Media Journal*, (Moscow: Department of Psychology of Labour and Official Work, Russian State Social University, Special Issue S2: 19, [tahun publikasi]), 1.

Masalah itu sudah lama mendapatkan catatan khusus dalam filsafat eksistensialisme, tak hanya di dunia Barat, tapi juga di kawasan filsafat Islam. Para tokoh seperti Seyyed Hossein Nasr, dengan kembali kepada tradisi Islam klasik, Ali Syariati dengan pendekatan transformasi sosial melalui Islam, dan Mulla Sadra dengan teori Wujud transendental menawarkan sebuah kerangka pemikiran relevan untuk memahami eksistensial, tetapi mereka tidak membahas secara khusus tentang eksistensialisme kedirian untuk menghadapi krisis eksistensial. Secara khusus, Muhammad Iqbal melalui filsafat *Khudi*-nya memberikan panduan yang mendalam dalam menghadapi tantangan manusia modern seperti digambarkan dalam *Perfect Blue* (1997). Salah satu pokok pikiran utama Iqbal dalam teorinya adalah otentisitas dalam pengambilan keputusan hidup, yang dapat menjadi alternatif solutif bagi individu yang terjebak dalam krisis eksistensial akibat kehilangan identitas diri di era media sosial. Tergambar di dalam syairnya:

The form of existence is an effect of the Self,
(Bentuk keberadaan adalah efek dari Diri,)

Whatsoever thou seest is a secret of the Self
(Segala yang kau lihat adalah rahasia dari Diri)

When the Self awoke to consciousness,
(Ketika Diri terbangun menuju kesadaran,)

It revealed the universe of Thought.
(Ia mengungkapkan semesta Pikiran.)

A hundred words are hidden is its essence:
Self-affirmation brings not-self to light.
(Seratus dunia tersembunyi dalam esensinya:
Penegasan diri membawa bukan-Diri ke cahaya.)

By the Self the seed of opposition is sown in the world[19]
(Melalui Diri, benih oposisi ditaburkan di dunia.)

Muhammad Iqbal mengungkapkan kehidupan kehidupan adalah individu atau Ego (*Khudi*): di mana individu menjadi pusat eksklusif

[19] Syed Abdul Vahid, *Iqbal: His Art and Thought* (London: Butler and Tanner Ltd, Frome and London, dan diterbitkan oleh John Murray, 1959), 30.

yang mandiri.[20] Apa yang memperkuat kepribadian adalah baik, sedangkan apa yang melemahkannya adalah buruk. Seni, agama, dan etika harus dinilai dari sudut pandang kepribadian.[21] Muhammad Iqbal mengutamakan Ego untuk bebas dan bergerak secara otentik. Ego mencapai kebebasan melalui penghapusan semua hambatan di jalannya. Ego sebagian bebas, sebagian ditentukan, dan mencapai kebebasan yang lebih penuh dengan mendekati Individu yang paling bebas—Tuhan. Singkatnya, kehidupan adalah perjuangan untuk kebebasan."[22] Hambatan terbesar dalam perjalanan kehidupan adalah materi, Alam; namun Alam bukanlah sesuatu yang jahat, karena ia memungkinkan kekuatan-kekuatan batiniah kehidupan untuk berkembang.[23]

Krisis eksistensial yang dialami oleh Mima dalam film *Perfect Blue* (1997) mencerminkan pergulatan batin manusia modern yang sering kali kehilangan arah dalam pencarian identitas diri. Di tengah dominasi media sosial, tuntutan citra, dan tekanan materialisme, individu kerap mengalami keterasingan dari dirinya sendiri. Fenomena ini relevan dengan kondisi psikososial masyarakat kontemporer, di mana keutuhan identitas menjadi semakin rapuh. *Perfect Blue* menampilkan transformasi drastis seorang figur publik yang mengalami disonansi antara citra eksternal dan eksistensi internalnya, sehingga menjadi simbol atas problematika eksistensial manusia urban-modern.

Pemikiran Muhammad Iqbal relevan untuk memahami krisis eksistensial manusia modern karena ia menawarkan pendekatan yang aktif dan solutif terhadap persoalan identitas. Filsafat *Khudi* yang ia rumuskan tidak berhenti pada definisi tentang diri, melainkan menekankan pentingnya perjuangan batin untuk mencapai keotentikan dan kebebasan eksistensial. Berbeda dengan pemikiran eksistensialis Barat yang kerap berujung pada nihilisme atau absurditas, Iqbal melihat diri sebagai potensi kreatif yang bisa dikembangkan menuju kesempurnaan melalui perjuangan spiritual dan kesadaran diri. Ia menolak manusia sebagai produk pasif lingkungan sosial, dan justru mendorong pembentukan identitas otentik yang melampaui tekanan

---

[20] Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, https://www.gutenberg.org/files/57317/57317-h/57317-h.htm#I, diakses tanggal 27 Juli 2025, hal. xix.

[21] Iqbal, *The Secrets of the Self*, hal. xx.

[22] Iqbal, *The Secrets of the Self*, hal. xxi.

[23] Iqbal, *The Secrets of the Self*, hal. xxii.

eksternal dan citra palsu. Karena itu, konsep *Khudi* menjadi sangat kontekstual untuk membaca disintegrasi diri yang dialami Mima dalam film *Perfect Blue* (1997), sekaligus memberikan arah pemulihan identitas melalui keutuhan spiritual dan otonomi pribadi.

Penelitian ini menggunakan film *Perfect Blue* (1997) sebagai ilustrasi simbolik untuk menggambarkan problem krisis eksistensial yang kerap dialami manusia di era modern, khususnya dalam konteks pencapaian aktualisasi diri melalui karier dan profesionalitas. Pemilihan film ini bukan dimaksudkan sebagai rekomendasi tontonan, melainkan sebagai representasi artistik yang mendukung pembacaan filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal. Fokus utama penelitian ini adalah pembacaan konseptual dan filosofis terhadap krisis eksistensial manusia modern, dengan *Perfect Blue* sebagai studi kasus yang membantu menjelaskan relevansi dan kontribusi filsafat *Khudi* dalam memahami dinamika keotentikan dan eksistensi di era kontemporer.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah peneliti menurunkan beberapa masalah penelitian, yaitu:

1. Media sosial diciptakan untuk menjadi ruang bagi manusia modern dalam memberikan pendapat akan nilai-nilai yang diyakini dalam kehidupan sehari-hari. Namun, secara tidak sadar media itu malah membuat fragmentasi identitas, di mana orang mulai menerima nilai-nilai dari luar melalui media sosial sebagai kebenaran yang seharusnya mereka anut. Hal ini berimplikasi pada terkikisnya pemahaman autentik atas identitas pribadi dan makna eksistensi mereka.
2. Manusia modern memiliki banyak pilihan hidup, namun ironisnya, dengan kondisi ini, mereka sulit mengambil keputusan yang bermakna dan kehilangan arah dalam menemukan makna eksistensinya.
3. Manusia modern memiliki potensi untuk menemukan makna eksistensi melalui refleksi nilai-nilai autentik, akan tetapi pengaruh media sosial sering kali menggantikan nilai-nilai tersebut dengan standar yang ditentukan oleh validasi eksternal, sehingga mengaburkan makna hidup mereka.

4. Manusia modern memiliki kemampuan untuk mempertahankan kesadaran akan nilai-nilai intrinsik yang membentuk identitas sejati mereka melalui refleksi diri dan otonomi personal, akan tetapi dalam upaya memenuhi ekspektasi sosial, mereka sering kali kehilangan kesadaran tersebut, sehingga identitas sejati mereka tergerus oleh tekanan eksternal.
5. Perkembangan teknologi dan media sosial membuat hubungan sosial lebih mudah bagi manusia modern. Namun, paradoksnya, keadaan itu sering menimbulkan hubungan dangkal sehingga manusia modern mengalami alienasi yang pada akhirnya memicu krisis eksistensial.

2. Pembatasan Masalah

Dari identifikasi masalah yang ada, peneliti membatasi penelitian ini hanya menjawab permasalahan yang berkenaan dengan katagori Ontologi Eksistensialisme yaitu 'Bagaimana manusia modern memaknai eksistensi di era digitalisasi?'

3. Perumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah yang telah diuraikan maka peneliti mengarah penelitian menjawab pertanyaan primer yaitu: Bagaimana filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal dapat digunakan untuk menjelaskan dan menganalisis krisis eksistensi manusia modern yang direpresentasikan dalam film *Perfect Blue* (1997)?

Untuk menjawab pertanyaan primer, peneliti menurunkannya menjadi empat pertanyaan teknis, yaitu:

1. Bagaimana krisis eksistensial yang terjadi pada manusia modern?
2. Bagaimana problem krisis eksistensial manusia modern digambarkan dalam film *Perfect Blue* (1997) melalui tokoh Mima?
3. Bagaimana konsep filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal menjelaskan kebebasan, keotentikan diri, dan perjuangan melampaui krisis eksistensial?
4. Bagaimana relevansi filsafat *Khudi* dalam menawarkan solusi terhadap krisis eksistensial manusia modern yang tercermin dalam tokoh Mima di film *Perfect Blue*?

C. Tujuan Penelitian

Berdasar pada perumusan masalah yang diuraikan di atas, penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut: Mengeksplorasi dan menganalisis makna eksitensial manusia modern yang digambarkan oleh Mima dalam film *Perfect Blue* (1997) melalu presfektif filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini juga memiliki manfaat yang sejalan dengan tujuan di atas. Berikut adalah manfaat penelitian yang memungkinkan tercapai:

1. Penelitian ini memberikan kontribusi dalam khazanah ilmu filsafat dan akidah Islam khususnya dalam bidang filsafat eksistensialisme Islam, Muhammad Iqbal.
2. Serta penelitian ini menawarkan perspektif dan solusi dari filsafat *Khudi* untuk individu yang menghadapi krisis eksistensial atau pencarian jati diri.
3. Penelitian ini juga membantu mengintegrasikan filsafat Islam dalam diskusi-diskusi kontemporer, khususnya melalui pendekatan yang lebih populer dan visual. Dengan demikian, filsafat *Khudi* dapat dilihat sebagai perspektif yang relevan bagi wacana eksistensialisme, baik di dunia akademis maupun di kalangan umum.
4. Penelitian ini ditujukan guna memenuhi persyaratan melakukan penelitian tesis untuk memperoleh gelar Magister Agama dalam Aqidah dan Filsafat Islam Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra Jakarta.

E. Kajian Pustaka

Penelitian ini ditulis dengan merujuk beberapa penelitian sebelumnya yang membahas mengenai Filsafat *Khudi*, film *Perfect Blue* (1997) atau pun krisis eksistensis. Penelitian pertama yang akan dibahas adalah tesis yang berjudul Filsafat *Khudi* Mohammad Iqbal dan Relevansinya Terhadap Masalah Keindonesiaan Kontemporer yang ditulis oleh Zulkarnain. Penelitian ini membahas masalah yang relevan di masanya**,** masalah utama dalam penelitian ini adalah bagaimana latar belakang pemikiran Muhammad Iqbal yaitu filsafat *Khudi* berelevansi terhadap masalah keIndonesiaan kontemporer.

Zulkarnain mencoba untuk menyamakan problem Indonesia yang di hadapi pada saat itu dengan problem yang dialami oleh India pada zaman Iqbal. Ia mengusung banyak problem yang Indonesia hadapi

seperti masalah politik yang semeraut, krisis kepercayaan diri, dan tidak kritisnya masyarakat Muslim Indonesia mengenai pengaruh budaya Barat yang semakin lama semakin menggempur bangsa ini. hingga menimbulkan pikiran Fatalis dan statis di kalangan Masyarakat Indonesia.[24]

Kedua penelitian serupa dalam menggunakan filsafat *Khudi* sebagai kerangka untuk menyelesaikan permasalahan kontemporer. Tetapi, penelitian Zulkarnain berfokus pada permasalahan kontemporer yang terjadi di Indonesia, sedangkan penelitian ini mengkaji permasalahan kontemporer secara umum seperti yang digambarkan dalam film *Perfect Blue* (1997). Yang membedakannya adalah fokus kajiannya; penelitian Zulkarnain menitikberatkan pada krisis eksistensial di Indonesia yang terlekat dengan aspek spiritualitas, sedangkan dalam penelitian ini lebih mengungkap krisis eksistensial terlepas dari unsur spiritualitas-merupakan fenomena yang juga dapat ditemukan dalam masyarakat Indonesia yang semakin menjauh dari nilai-nilai spiritual dalam menjalani kehidupan.

Penelitian selanjutnya adalah *Theory of Khudi and Spiritual Development On Iqbal's Perspective: Analysis Spiritual Strengthening Islamic Perspective* yang ditulis oleh Arroisi, ia berangkat dari semakin banyaknya manusia modern mengalami gangguan mental yang banyak psikologi pun tidak mampu menyelesaikan masalah tersebut karena para psikolog hanya mengatasi aspek jismiyah sebagai organ fisik-biologis seperti pikiran, perasaan, kehendak, kebebasan, dan emosi. Dalam penelitian tersebut Arroisi (2023) menulis penawar daripada penyakit mental manusia modern adalah dengan filsafat *Khudi*, dengan itu manusia akan menjadi insan kamil di muka bumi ini.[25]

Penelitian Arroisi atau pun penelitian ini sama-sama membahas filsafat *Khudi*, yang mana berangkat dari permasalahan psikis yang relevan dengan apa yang dialami oleh manusia modern dan menyuguhkan filsafat *Khudi* yang mampu menyelesaikan masalah tersebut. Melalui pengembangan diri dan makna hidup sebagai manusia sesungguhnya tanpa membiarkan di luar dirinya mengintervensi atas

---

[24] Lihat Zulkarnain, *Filsafat Khudi Mohammad Iqbal dan Relevansinya Terhadap Masalah Keindonesiaan Kontemporer*, Tesis, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2016.

[25] Lihat Jarman Arroisi dan Khoffifa Assakhyyu Qorib, "Theory of Khudi and Spiritual Development on Iqbal's Perspective: Analysis Spiritual Strengthening Islamic Perspective," dalam *Tajdid*, (Ponorogo: Universitas Darussalam Gontor, Vol. 22 No. 2, Juli–Desember 2023).

pilihan-pilihan di dalam hidup atau terbawa arus masyarakat tanpa tahu dirinya sendiri.

Perbedaan antara kedua penelitian tersebut yaitu, penelitian Arroisi membahas filsafat *Khudi* dari sisi tasawuf sedangkan di penelitian ini akan lebih membahas dari sisi eksistensialisme. Arroisi membahas tahapan menguatkan spiritualitas dalam *Khudi* sehingga seorang manusia menjadi Insan Kamil (Manusia Sempurna), yang melambangkan manusia ideal yang sepenuhnya mewujudkan nilai-nilai pengabdian kepada Allah. Ideal ini adalah esensi dari menjadi hamba Allah dan wakil-Nya (Khalifah) di bumi. Dalam penelitian ini, *Khudi* digunakan sebagai aliran filsafat untuk menganalisis eksistensi karakter Mima dalam film *Perfect Blue* (1997). Sebagai publik figur, krisis eksistensi dialami oleh Mima karena kehidupannya dikuasai oleh manajemen, produser film, dan khalayak pubblik. Hal itu tentulah bertentangan dengan eksistensialisme atau filsafat *Khudi* yang mengutamakan menemukan jati diri otentik dan mengambil tanggung jawab atas kebebasannya. Perbedaan dengan penelitian Arroisi, penelitian ini yaitu menguak problem manusia modern melalui sebuah film master piece di tahun 1997. Sinema merupakan sebuah produk budaya yang menandakan dari sebuah film mengangkat sebuah ide yang beredar di tengah masyarakat. Sinema bukan sekadar cerminan masyarakat; sinema adalah mosaik narasi budaya yang beragam. Hal ini menunjukan bahwa penelitian ini interdisipliner dan inovatif, karena menggali permasalahan yang berada di masyarakat modern melalu penggambaran dramatik di sebuah sinema.

Penelitian selanjutnya berjudul Hikmah *Khudi* dan filsafat Barat di dalam persfektif Muhammad Iqbal Lahvari, yang diteliti oleh Salari. Penelitian ini berupaya untuk menganalisis secara mendalam konsep *Khudi* dan kebijaksanaan Timur dalam karya-karya dan pemikiran Iqbal, serta kontribusinya terhadap filsafat modern, khususnya dalam konteks menolak kebijaksanaan Barat yang bersifat materialistis dan sekuler. Salari menggunakan pendekatan kualitatif dengan analisis teks menggunakan hermeneutika pada karya-karya Iqbal terutama kumpulan puisi berbahasa Pesia seperti *Asrar-i Khudi*, *Rumuz-i BeKhudi*, dan *Zabur-i Ajam*. Pada penelitian ini, Salari menyimpulkan bahwa konsep *Khudi* yang merupakan sebuag revolusi intelektual dan spiritual yang mengintegrasikan pemikiran Timur dan Barat dalam rangka mendorong manusia menuju kesadaran diri yang lebih tinggi. Di sini juga ia menekankan filsafat *Khudi* tidak hanya ke dalam diri sendir melainkan

hubungan diri dengan pencipta sehingga dapat membangun masyarakat yang ideal.[26]

Persamaan penelitian yang dilakukan oleh Salari dengan penelitian ini yaitu bertitik fokus pada filsafat *Khudi* dan membahasnya secara komperhensif dalam nuansa filosofis. Keduanya membahas refleksi eksistensial, yaitu perjalanan seorang manusia menuju kesadaran diri lebih tinggi dengan menggunakan kebebasan individual menemukan arti kehidupan seorang manusia.

Serta kedua penelitian ini menyinggung kritik Iqbal terhadap materialisme, rasionalisme yang gersang akan spiritualitas. Itu menunjukkan bagaimana pemikiran Iqbal berusaha mengimbangi kekosongan spiritual yang ditemukan dalam peradaban Barat modern, menunjukkan lebih dalam bahwa manusia memiliki satu layer di dalam dirinya yang tidak bisa dijangkau hanya dengan materialisme ataupun rasionalisme.

Di antara keduanya, Salari lebih membahas filosofah *Khudi* dengan pendekatan filosofis dan sufistik. Dia menunjukkan bahwa filsafah *Khudi* bukan hanya sebatas memandang diri melainkan mengenai hubungan diri kepada Tuhan sebagai realitas tertinggi yang berdampak pada terbangunnya individu atau diri terhadap dunia eksternal. Dengan kata lain, bila setiap individu mencapai kesadaran diri yang tinggi dan terbangkitnya spiritualitas, dari situlah akan diikuti oleh kebangkitan sosial dan pemikiran Islam. Berbeda dengan penelitian ini yang membahas filsafat *Khudi* dari segi eksistensial, bersangkutan dengan kesadaran diri, kebebasan individu dan keautentisitasan seorang manusia dalam menjalani hidup. Salari melakukan komparasi antara filsafat *Khudi*, filsafat timur dan barat, dalam pembahasannya, ia menemukan bahwa konsep *Khudi* Iqbal adalah gabungan antara elemen-elemen spiritualitas Timur dan penolakan terhadap materialisme Barat. Sedangkan penelitian ini menelaah film sebagai ekspresi seni modern dengan menggunakan sudut pandang filsafat *Khudi* tentang kesadaran diri, kebebasan individu dan keautentisitasan seorang manusia. Di sini, ada hubungan langsung antara media sinematik dan filsafat, berusaha menghubungkan elemen visual dan naratif dengan pemikiran konseptual Iqbal.

---

[26] Azizollah Salari, "Hekmate Khudi va Falsafehye Sharqi dar Negahe Iqbal Lahuri," dalam *Journal of Religious Thought*, (Shiraz: Shiraz University, Vol. 13 No. 2, Seri 47, 2013), 153–172.

Peneliti Salari bernuansa lebih tradisional dalam pendekatannya, berfokus pada kajian murni filsafat dan sufisme. Penelitian ini merupakan penelitian yang menggabungkan analisis media modern dengan pemikiran filsafat. Dalam membahas pemikiran kelasik *Khudi* karya Muhammad Iqbal, penelitian ini memberikan pembahasan yang jauh lebih kontemporer dibandingkan dengan Salari.

Penelitian selanjutnya berjudul Representasi Parasosial dalam film *Perfect Blue* (1997): Kajian Semiotika Roland Barthes oleh Syafitri. Di sini Syafitri melakukan penelitian berfokuskan pada representasi hubungan parasosial yang terbentuk antara karakter dalam film *Perfect Blue* (1997) dan para penonton. Hal ini dilatarbelakangi oleh semakin banyak penggemar idol fanatik di era sekarang, sehingga topik parasosial masih relevan untuk diteliti. Syafitri menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan berlandaskan pendekatan semiotika Roland Barthes yang berarti analisisnya difokuskan pada tanda-tanda visual dan teks dalam film yang membentuk makna tertentu terkait hubungan parasosial. Melalui teori Roland Barthes subjek yang diteliti adalah karakter Me-Mania (sebutan bagi penggemar Mima) yang idak setuju atas perubahan pilihan kariernya. Adapun poin utama dalam penelitian ini yaitu representasi parasosial memalui adegan-adegan yang menunjukan obsesi berlebih Me-Mania dalam mempertahankan imej polos Mima sebelum menjadi aktris. [27]

Keduanya sama dalam objek utama kajian, yaitu film *Perfect Blue* (1997) karya Satoshi Kon. Oleh karena itu, metode penelitian yang digunakan oleh kedua penelitian ini adalah semiotika. Sehingga keduanya menggunakan analisis interpretatif pada elemen visual film, walaupun memang tema yang diangkat berbeda dan tentu elemen-elemen visualnya juga berbeda, akan tetapi metode dan analisa yang dilakukan sama.

Perbedaan yang mencolok diantara kedua penelitian ini adalah tema yang diangkat, pada penelitian Syafitri berfokus pada tema parasosial di karakter Me-Mima, tentu tema ini bernuansa psikologis. Sedangkan di penelitian ini bernuansa filosofis dan titik fokusnya pada eksistensial Mima yang semakin lama semakin menipis ketika dirinya harus berganti imej dari idol yang lugu menjadi aktris kontroversial.

---

[27] Ariqa Muqsitha Syafitri, *Representasi Parasosial Dalam Film Perfect Blue (1997): Kajian Semiotika Roland Barthes*, dalam Prosiding Seminar Nasional Linguistik dan Sastra (SEMANTIKS), (Bandung: Etnolinguistik dalam Studi Ilmu Bahasa dan Pendidikan, 2022), 1–11.

Eksistensial di sini pun dieksplorasi lebih mendalam menggunakan eksistensial teis yaitu Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal.

Selanjutnya penelitan yang ditulis oleh Basrir Hamdani dengan judul Humanisme Evolusionis-Kreatif Muhammad Iqbal Sebuah Sintesis Antara Humanisme Religius dan Humanisme Sekuler-Ateis. Pada penelitiannya, Hamdani berangkat dari latar belakang perbedaan pemahaman dan analisa hakikat, peran, dan fungsi manusia dalam kehidupan di alam semesta dari sudut pandang filsafat dan agama, sains dan spiritual. Kedua persfektif tersebut saling menegasikan sehingga berdasarkan keduanya konsep-konsep tersebut tidak memadai untuk dijadikan landasan paradigma humanisme.[28] Hamdani mengambil tokoh Muhammad Iqbal sebagai landasan konsep humanisme yang ideal, yaitu Iqbal mampu mensintesiskan konspe antara sains dan dimensi spiritual. Muhammad Iqbal melihat diri manusia dalam dua sisi, yaitu spiritual dan fisikal (antropologis) sehingga pada sisi yang kedua ini, manusia dituntut untuk aktif dan kreatif baik secara moral maupun keagamaan dalam menjalani hidup karena, msegala bentuk keberadaan adalah efek dari diri atau ego yang kreatif dan sekaligus merefleksikan Diri Kosmik Mutlak yang maha kreatif.[29]

Persamaan penelitian Hamdani dengan penelitian ini terletak pada titik fokus kajian, yaitu membahas Muhammad Iqbal, khususnya konsep *Khudi* atau ego. Keduanya menggunakan filsafat Muhammad Iqbal, khususnya filsafat *Khudi*, sebagai bingkai analisis utama dalam penelitian. Filsafat *Khudi* secara fundamental diyakini sebagai eksistensi manusia yang menekankan kebebasan memilih dan tanggung jawab atas pilihan-pilihannya serta spiritualitas. Selain dipandang sebagai fundamental eksistensial manusia *Khudi*, keduanya pun berfokuskan kepada otentisitas dan kreativitas diri, walau fokus permasalahannya berbeda. Penelitian pertama menggunakan konsep *Khudi* untuk menjelaskan bagaimana indivirdu dapat mengatasi krisis eksistensial melalui pengambilan Keputusan yang otentik tanpa campur tangan orang lain. Sedangkan di penelitian yang kedua, filsafat *Khudi* digunakan untuk menekankan bahwa manusia merupakan makhluk kreatif yang aktif-partisipotaris mencerminkan Tuhan. Perbedaan keduanya penelitian ini berfokus menelaah filsafat *Khudi* dari sudut pandang eksistensialisme dan sedangkan penelitan Hamdani berfokuskan kepada humanisme.

[28] Basrir Hamdani, *Humanisme Evolusionis-Kreatif Muhammad Iqbal: Sebuah Sintesis Humanisme Religius dan Humanisme Sekuler Ateis*, Tesis, Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, 2019, 4.

[29] Hamdani, *Humanisme Evolusionis-Kreatif Muhammad Iqbal*, 5.

Pada penelitian ini krisis eksistensial manusia modern menjadi problem utama yang diangkat dan tercerminkan dalam film *Perfect Blue* (1997) lalu akan ditelaah menggunakan persfektif filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal. Sedangkan Hamdani menyintensis gagasan humanisme religius dan humanisme sekuler dengan landasan filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal untuk memahami hakikat manusia holistik.

Penelitian selanjutnya masih bermakan *Perfect Blue* dengan judul *Flateness Depth and Kon Satoshi's Ethics* yang ditulis oleh Perkins. Ia mengekplor dua karya *master piece* Satoshi Kon yaitu film *Perfect Blue* (1997) dan serial televisi *Paranoia Agent* (2004) dalam persfektif filosofis. Perkins mengembangkan konsep keflatan ontologis di dalan film *Perfect Blue* (1997) dan Kedalaman etis (*depth*) di dalam film paranoia agent. Masyarakat postmodern Jepang sudah mulai terkikis nilai-nilai tradisional serta identitas sosial menjadi cair, Kon menggunakan estetika keflatan dan kedalaman untuk mengeksplorasi krisis identitas dan kondisi sosial Jepang yang semakin terfragmentasi. Akan tetapi di dalam film *Paranoia Agent* Kon menggambarkan kedalaman etis (*depth*), di mana karakter mencoba menemukan makna dan tanggung jawab di tengah kekacauan sosial. Penelitian ini juga menyoroti konsep titik Archimedean, yaitu titik pandang objektif untuk memahami etika di dunia yang semakin datar.[30]

Persamaan penelitian Perkins dengan penelitian ini tentu di dalam pembahasan karya Satoshi Kon yaitu *Perfect Blue* (1997) yang juga bertitik fokus kedalam krisis identitas dengan nuansa filosofis. Walau penelitian pertama menggunakan konsep keflatan ontologis untuk mengkritik dunia postmodern yang menyebabkan identitas menjadi kabur, sementara yang kedua mencoba menelaah film tersebut dengan sudut pandang filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal, yang juga berpusat pada krisis identitas.

Perbedaan dari kedua penelitian ini, tentu di penelitian Perkins (2012) memahas tidak ada batasan antara diri (individual) dan sosial (*flatness ontologis*) dan ini menjadi kritik sendiri bagi postmodernisme masyarakat yang terjadi di Jepang. Sedangkan di penelitian ini, membahas secara komperhensif krisis identitas dari sudut pandang eksistenialisme theis, khusunya filsafat *Khudi*. Bertitik fokuskan pada pembangunan diri, kesadaran diri, dan kehendak bebas individu. Filsafat

[30] Chrish Perkins, "Flatness, Depth and Kon Satoshi's Ethics," dalam Journal of Japanese and Korean Cinema, (Edinburgh: University of Edinburgh, Vol. 4 No. 2, 2013), 120 - 143.

Iqbal menekankan pentingnya pertumbuhan diri melalui usaha individu, bukan semata-mata korban dari tekanan sosial.

Perkins memandang Mima, karakter di dalam film *Perfect Blue* (1997), sebagai korban dari flatness ontology, sehingga antara dirinya dan publik tidak ada batasan dan membuat Mima tidak dapat membedakan realita dan ilusi. Sedangkan di penelitian ini, bernarasi lebih optimis, Mima tidak dipandang sebagai korban akan tetapi dia memiliki kendali penuh atas kehidupannya (kebebasan individu), kedirian bisa dibangun dan dipertahankan meskipun dihadapkan dengan tekanan sosial. Dengan begitu, kedirian masih bisa dicapai dengan usaha sadar individu untuk menemukan dan mempertahankan identitasnya terlepas dari pengaruh luar. Perkins memfokuskan titik pada kritik masyarakat post-modern dan penelitian ini lebih ke kemandirian individu untuk mengatasi krisis identitas di hadapan sosial.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggabungkan studi pustaka (*library research*) dan analisis film. Pendekatan ini dilakukan untuk mereview konsep eksistensi dalam film *Perfect Blue* (1997) dengan filsafat *Khudi* dari Muhammad Iqbal. Selain itu, penelitian ini memiliki dua sumber data utama, yaitu film *Perfect Blue* tahun 1997 karya Satoshi Kon sebagai representasi visual dari tema eksistensial yang menjadi objek analisis semiotika Roland Barthes. Dan kajian pustaka pada Teks dan buku yang memuat teori filsafat *Khudi* dari Muhammad Iqbal, dan dianalisis lebih lanjut dengan cara analisis deskriptif-kritis.

2. Sumber Data

Adapun sumber data penelitian maka peneliti membaginya menjadi dua macam, yaitu primer dan sekunder. Data primer penelitian ini yaitu Film *Perfect Blue* (1997), *Asrar-I Khudi* dan *Rumuz-I Khudi*. Untuk membantu pemahaman terhadap konsep pemikiran Muhammad Iqbal Lahvari peneliti menggunakan data skunder yaitu dengan buku-buku yang berjudul, Iqbal: Rekontruksi Pemikiran Religius dalam Islam yang diterjemahkan oleh Hawasi dan Musa Kazim, Iqbal: *Eksistensialism and Other Articles* yang ditulis oleh Prof. Niaz Erfan, Muhammad Iqbal, Islam, Aesthetics and Postcolonialism, yang ditulis

oleh Javed Majeed, dan Percikan Kegeniusan Dr. Muhammad Iqbal, Abdul Hasan Ali Al-Husni An-Nadwi yang diterjemahkan oleh Suyibno Hz.M. Selain itu peneliti pun memerlukan data skunder yang membantu memahami eksistensialisme di dalam film peneliti menggunakan buku-buku yang berjudu *Where Film Meet Philosophy: Gordard Resnais, and Experiments in Cinematic Thinking* yang ditulis oleh Hunter Vaughan, dan *Existensialism and Social Engagement in the Film of Michael Mann* yang ditulis oleh Vincent M. Gaine.

3. Metode Analisis

Penelitian ini menggunakan dua teknik analisis utama yang sesuai dengan karakteristik data, pertama teori mimesis digunakan untuk menganalisis film *Perfect Blue* (1997) bukan semata sebagai objek kajian sinematik, melainkan sebagai medium representasional yang merefleksikan realitas krisis eksistensial manusia modern. Film ini berfungsi sebagai jendela yang memperlihatkan bagaimana tekanan sosial, kehilangan identitas, dan absurditas hidup—yang kerap dialami oleh manusia dalam era digital—diekspresikan melalui karakter Mima. Pendekatan mimesis memungkinkan peneliti untuk menelusuri sejauh mana narasi dan simbol-simbol dalam film tersebut merepresentasikan eksistensial manusia yang hidup di tengah dominasi media sosial, budaya pencitraan, serta tuntutan publik. Oleh karena itu, *Perfect Blue* dalam konteks ini tidak sekadar dipandang sebagai karya fiksi, tetapi sebagai cerminan dari kondisi faktual manusia kontemporer yang terjebak dalam alienasi, kehilangan otentisitas, dan krisis makna hidup.

Selanjutnya metode analisis deskriptif digunakan untuk mengupas teks Muhammad Iqbal berkenaan dengan teori *Khudi*. Metode analisis deskriptif memungkinkan peneliti memahami makna mendalam dari konsep *Khudi*, termasuk aspek-aspek yang relevan dengan eksistensi dan pengembangan diri. Tujuan analisis ini adalah untuk mendeskripsikan secara kritis pandangan Iqbal tentang *Khudi* dan bagaimana konsep tersebut dapat dihubungkan dengan tema eksistensi dalam film *Perfect Blue* (1997).

Data dianalisis dengan beberapa langkah sebagai berikut:

1. Kajian Konseptual: menelaah makna “eksis” di media sosial dan membandingkannya dengan konsep eksistensi dalam filsafat eksistensialisme.

2. Analisis Film dengan Teori Mimesis: mengidentifikasi tema eksistensial dalam film *Perfect Blue* (1997) dan menganalisisnya menggunakan pendekatan teori mimesis.
3. Analisis Teks *Khudi* Iqbal: analisis konsep-konsep inti fisafat *Khudi* dalam karya Muhammad Iqbal melalui metode analisis-kritis deskriptif sehingga menghasilkan konsep filsafat eksistensialisme Muhammad Iqbal.
4. Membedah Hasil Analisis Film dengan Filsafat *Khudi*: membahas hasil analisis film *Perfect Blue* untuk melihat sejauh mana krisis eksistensial yang ditampilkan merepresentasikan realitas manusia modern, lalu membedahnya menggunakan sudut pandang filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal.

Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan wawasan baru mengenai bagaimana filsafat *Khudi* karya Muhammad Iqbal bisa diaplikasikan dan dipahami dari sisi naratif-visual dalam film *Perfect Blue* tahun 1997.

G. Sistematika Penulisan

Penelitian yang berjudul Krisis Eksistensi Manusia Modern dalam Film *Perfect Blue* (1997): Analisis Representasi Diri Melalui Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal, akan disusun kedalam lima bab, dengan detail sebagai berikut:

Bab I **Pendahuluan**, memaparkan latar belakang masalah sebagai dasar penelitian, identifikasi permasalahan, rumusan masalah yang hendak dijawab, tujuan yang hendak dicapai, dan manfaat penelitian. Pendahuluan mencakup batasan masalah serta sistematika penulisan sebagai panduan pembaca untuk memahami alur penelitian ini.

Bab II **Landasan Teoritis – Eksistensialisme dan Krisis Eksistensial Manusia Modern.** Bab ini membahas teori-teori dasar yang menjadi fondasi penelitian, khususnya mengenai eksistensialisme dan problem krisis eksistensial dalam masyarakat modern. Pembahasan meliputi pengertian eksistensialisme, sejarah perkembangan dan tokoh-tokohnya, serta pemikiran Muhammad Iqbal sebagai bagian dari corak eksistensialisme Islam. Selain itu, bab ini menguraikan gejala krisis eksistensial, keterkaitannya dengan kebebasan, keotentikan, alienasi diri, dan konteks krisis dalam budaya digital serta masyarakat kontemporer.

Bab III **Representasi Krisis Eksistensial dalam Film *Perfect Blue* (1997)**, Bab ini menyajikan profil film *Perfect Blue*, konteks produksinya, dan sinopsis naratif. Kemudian dilakukan analisis tematik terhadap adegan-adegan kunci untuk mengungkap representasi krisis eksistensial melalui pendekatan semiotik dan pemikiran eksistensial. Penekanan diberikan pada simbolisasi konflik identitas, keterasingan, serta benturan antara citra dan realitas. Bab ini juga menyajikan telaah kritis terhadap hubungan antara film dan realitas sosial kontemporer.

Bab IV **Eksistensialisme dalam Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal**, Bab ini menguraikan latar belakang pemikiran Muhammad Iqbal serta gagasan inti dari filsafat *Khudi*. Pembahasan mencakup konsep dasar *Khudi*, relasinya dengan kebebasan, perjuangan, dan otentisitas diri. Selain itu, juga dianalisis bagaimana pemikiran Iqbal menawarkan alternatif eksistensial terhadap krisis manusia modern yang kehilangan keutuhan identitas.

Bab V **Memahami Eksistensi Diri Melalui Perspektif Filsafat *Khudi*,** Bab ini merupakan sintesis dari dua pendekatan utama: hasil analisis memisi terhadap film *Perfect Blue* dan pembacaan reflektif atas

filsafat *Khudi*. Dalam bab ini, dikaji bagaimana simbolisasi krisis eksistensial dalam film dapat dijelaskan melalui perspektif Iqbal, serta bagaimana konsep *Khudi* memberi arah solutif bagi problem keotentikan diri dan keterasingan manusia modern.

Bab VI **Penutup**, Bab terakhir berisi kesimpulan dari keseluruhan penelitian dan saran yang dapat diajukan untuk penelitian lanjutan atau pengembangan kajian sejenis. Bagian ini menegaskan kontribusi filsafat *Khudi* dalam memahami dinamika eksistensial manusia kontemporer melalui media representasional seperti film.

BAB II
LANDASAN TEORETIS: EKSISTENSIALISME DAN KRISIS EKSISTENSIAL MANUSIA MODERN

Kehidupan manusia modern tercirikan oleh kompleksitas pengalaman eksistensial yang semakin intens. Di tengah dinamika sosial, ekonomi, dan teknologi yang berubah cepat, individu kerap bergulat dengan pertanyaan mendasar tentang makna, tujuan, dan identitas diri. Filsafat eksistensialisme muncul sebagai respons terhadap kegelisahan ini, menempatkan pengalaman subjektif manusia sebagai pusat perenungan filosofis. Aliran ini tidak hanya menantang sistem metafisika klasik, tetapi juga menekankan pentingnya keotentikan, kebebasan, dan tanggung jawab personal sebagai inti eksistensi manusia.

Bab ini menyajikan kerangka teoretis utama untuk memahami persoalan krisis eksistensial. Pembahasan diawali oleh pengertian umum eksistensialisme, ciri-cirinya, serta sejarah perkembangan gagasannya melalui pemikiran tokoh-tokoh utama seperti Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, dan Sartre. Sorotan juga diarahkan pada kemungkinan adanya corak eksistensialis dalam pemikiran Muhammad Iqbal, terutama dalam ranah pemikiran Islam kontemporer. Selanjutnya, kajian berlanjut ke pemahaman filosofis tentang krisis eksistensial, termasuk definisi, gejala, dan keterkaitannya dengan konsep kebebasan, keotentikan, dan alienasi diri. Penutup bab ini menguraikan tantangan eksistensial yang dihadapi manusia modern akibat tekanan sosial, dominasi budaya populer, dan penetrasi digitalisasi, termasuk pengaruh media sosial sebagai salah satu faktor pemicu krisis eksistensial.

Pemaparan ini menjadi dasar konseptual penting bagi analisis yang akan dikembangkan pada bab-bab selanjutnya terkait persoalan eksistensialisme dan krisis makna dalam kehidupan manusia masa kini. Kerangka teoretis ini juga menjadi landasan untuk menafsirkan konflik identitas dan disintegrasi diri yang dialami tokoh utama dalam film *Perfect Blue* (1997).

A. Eksistensialisme: Tinjauan Umum

Filsafat eksistensialisme muncul sebagai respons terhadap krisis makna yang dialami manusia, terutama ketika struktur tradisional seperti agama, moralitas absolut, dan sistem rasional tidak lagi mampu

menjawab kegelisahan batin individu. Eksistensialisme menempatkan manusia sebagai subjek aktif yang bertanggung jawab atas keberadaannya sendiri, dan menyoroti pergulatan eksistensial yang melekat pada kehidupan. Bagian ini menguraikan secara sistematis pengertian dasar eksistensialisme, ciri-cirinya, perkembangan historisnya, pemikiran para tokoh utama, serta menelaah kemungkinan corak eksistensialis dalam gagasan Muhammad Iqbal, khususnya terkait konsep kebebasan, ego, dan makna spiritualitas.

1. Pengertian dan Topik Dasar Eksistensialisme

Secara etimologis, istilah "eksistensialisme" berasal dari bahasa Latin *ex-sistere* yang berarti "muncul keluar" atau "tampil ke permukaan." Kata ini menandakan bahwa eksistensi bukan sekadar ada secara pasif, melainkan menunjuk pada keberadaan aktif dan sadar dari suatu entitas—terutama manusia.[31] Istilah ini mencerminkan gagasan bahwa manusia tidak hanya berada, tetapi secara sadar dan bertanggung jawab menghadirkan dirinya di dunia melalui pilihan.[32] Akar makna ini menjadi dasar bahwa eksistensi manusia selalu bergerak, terbuka, dan tidak pernah final.

Istilah "eksistensi" dalam filsafat Eropa digunakan secara khusus oleh para filsuf Jerman seperti Soren Kierkegaard dan Martin Heidegger. Kierkegaard menekankan eksistensi sebagai pengalaman individual yang penuh dengan kecemasan, kebebasan, dan lompatan iman. Heidegger memperkenalkan istilah *Dasein*, yang berarti "ada-di-sana", untuk menunjukkan manusia sebagai satu-satunya makhluk yang sadar akan keberadaannya dan mempertanyakannya.[33] Eksistensi manusia berbeda dari objek biasa karena ia bisa merefleksikan dirinya dan menentukan arah hidupnya sendiri.

Kata *existentialisme* menjadi populer setelah dipakai oleh Jean-Paul Sartre dalam filsafat Prancis pada pertengahan abad ke-20. Melalui karya *L'Être et le Néant*, Sartre menegaskan bahwa "eksistensi

---

[31] Kevin Aho, *Existentialism: An Introduction* (Chichester: John Wiley & Sons, 2014), 24.

[32] Martin Heidegger, *Existence and Being* (London: Read Books Ltd, 2011), 15.

[33] Martin Heidegger, *Being and Time*, diterjemahkan oleh John Macquarrie dan Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 67.

mendahului esensi"—suatu prinsip yang menunjukkan bahwa manusia hadir terlebih dahulu, kemudian menciptakan dirinya sendiri melalui tindakan dan pilihan.[34] Istilah ini sarat makna kebebasan, tanggung jawab, dan penolakan terhadap kodrat tetap atau identitas bawaan. Pemaknaan ini menjadikan eksistensialisme tidak hanya sebagai label filosofis, tetapi sebagai pernyataan tentang kebebasan manusia untuk menjadi.

Salah satu ciri utama eksistensialisme adalah penekanan pada subjektivitas, yaitu keyakinan bahwa pengalaman individual manusia tidak dapat disederhanakan ke dalam teori-teori universal.[35] Setiap manusia hidup dalam konteks yang unik, terikat pada waktu, tempat, dan kondisi historis tertentu. Oleh karena itu, makna kehidupan tidak bersifat objektif dan umum, melainkan lahir dari keberadaan dan pengalaman khas tiap individu. Eksistensialisme menegaskan bahwa manusia tidak bisa direduksi menjadi objek atau angka dalam sistem rasional modern. Gagasan ini menjadikan eksistensialisme menolak sistem pemikiran yang kaku, tertutup, dan totalistik. Manusia dianggap sebagai makhluk yang bebas dan harus menentukan sendiri jalan moralnya, tanpa bergantung pada otoritas eksternal. Dengan kesadaran atas kebebasan ini, eksistensialisme juga menuntut tanggung jawab penuh atas setiap keputusan yang diambil. Konsep otentisitas muncul sebagai tema sentral, yakni seruan agar manusia hidup sesuai dengan dirinya sendiri—bukan sekadar meniru nilai sosial, kebiasaan, atau harapan orang lain.

Ciri penting lainnya dari eksistensialisme adalah pengakuan terhadap keterbatasan manusia, khususnya melalui pengalaman kegelisahan (*anxiety*) dan absurditas hidup. Manusia tidak pernah hidup dalam kepastian; ia terus-menerus dihadapkan pada situasi yang ambigu dan tidak menentu.[36] Kondisi ini bukanlah penyimpangan, melainkan

---

[34] Aaron Brice Cummings, *Existential Baudelaire in Fondane, Benjamin, and Sartre*, Disertasi Doktor, University of Texas at Dallas, 2023, https://utd-ir.tdl.org/items/535c1631-a9b3-4da5-ba4c-2d85e63eccb0.

[35]John Michael Sasan, "Existentialism and Its Influence on Our Understanding of Knowledge, Truth, Morality, Values, and Religion," dalam *European Journal of Learning on History and Social Sciences*, Vol. 1 No. 1 (2023), 40–48.

[36] Stuart Roy Hanscomb, *Anxiety's Ambiguity: An Investigation into the Meaning of Anxiety in Existentialist Philosophy and Literature*, Disertasi Doktor, University of Durham, 1997, https://core.ac.uk/download/pdf/9640149.pdf.

bagian alami dari eksistensinya sebagai makhluk bebas yang harus memilih tanpa pegangan mutlak. Keterbatasan ini menjadi titik tolak untuk merenung dan merumuskan makna hidup secara pribadi.

Filosof seperti Albert Camus menggambarkan kondisi eksistensial tersebut sebagai absurditas—ketika manusia secara naluriah mencari makna dalam dunia yang pada dasarnya tidak menyediakan makna secara objektif. Camus menekankan bahwa dunia tidak "memberikan" jawaban, dan justru dari situ muncul tantangan eksistensial: bagaimana tetap hidup secara bermakna meski tanpa jaminan kebenaran absolut.[37] Kesadaran akan absurditas bukanlah akhir, tetapi panggilan untuk memberontak secara kreatif dan membangun nilai-nilai hidup secara otonom.

Topik dasar lain dalam eksistensialisme adalah kesendirian atau keterasingan (*alienation*).[38] Manusia modern sering merasa terputus, baik dari lingkungan sosial maupun dari dirinya sendiri. Heidegger menyebut keadaan ini sebagai "jatuh ke dalam ke-ada-an yang tidak autentik" (*inauthentic existence*), yaitu ketika seseorang hidup mengikuti arus tanpa kesadaran reflektif atas siapa dirinya dan ke mana ia menuju.[39] Eksistensialisme mengajak individu untuk menyadari kondisi ini, keluar dari kehidupan yang otomatis, dan menghadapi keberadaannya secara jujur dan otentik.

Kebebasan merupakan landasan paling mendalam dalam pemikiran eksistensialisme.[40] Manusia dipandang sebagai makhluk yang memiliki kebebasan total dalam menentukan jalan hidupnya. Tidak ada kekuatan eksternal—baik itu Tuhan, nasib, maupun masyarakat—yang bisa sepenuhnya mengatur atau memaksa pilihan-pilihan individu. Jean-Paul Sartre menggambarkan kondisi ini dengan menyatakan bahwa

---

[37] Albert Camus, "The Absurd Man," dalam *The Myth of Sisyphus: And Other Essays* (New York: Vintage Books, 1942), 65–92.

[38] Abdul Saleem dan Hussam Bani-Ata, "Theme of Alienation in Modern Literature," dalam *European Journal of English Language and Literature Studies*, Vol. 2 No. 3 (2014), 67–76.

[39] Nate Zuckerman, "Heidegger on the Absoluteness of Death," dalam *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (London: Routledge, 2018), 338–362.

[40] Gede Agus Siswadi dan Abdul Basit Cahyana, "Manusia dan Kebebasan dalam Fenomena Childfree Ditinjau dari Perspektif Filsafat Eksistensialisme Jean-Paul Sartre," dalam *Sophia Dharma: Jurnal Filsafat, Agama Hindu, dan Masyarakat*, Vol. 7 No. 1 (2024), 27–43.

manusia "dikutuk untuk bebas," artinya ia tidak bisa lari dari tanggung jawab atas kebebasannya sendiri.[41] Kebebasan bukan sesuatu yang bisa ditolak atau dinegosiasi; ia merupakan kondisi asasi dari eksistensi manusia.

Kebebasan yang dimaksud eksistensialisme bukanlah kebebasan hukum atau politik, melainkan kebebasan untuk memilih dan bertindak dalam setiap momen kehidupan. Konsekuensi langsung dari kebebasan ini adalah tanggung jawab mutlak atas segala keputusan dan tindakan yang diambil. Manusia tidak bisa menyalahkan pihak lain atas hidup yang dijalaninya, karena ia sendirilah yang merancang dan menjalaninya. Dengan kebebasan itu pula, manusia terus membentuk dirinya dari waktu ke waktu. Eksistensialisme menuntut manusia agar menyadari kebebasan itu secara penuh, dan menggunakannya untuk hidup secara otentik dan sadar.

Eksistensialisme memandang waktu sebagai dimensi eksistensial yang tidak bisa dipisahkan dari keberadaan manusia.[42] Waktu bukan sekadar susunan detik yang mengalir secara linier seperti pada pandangan mekanistik, melainkan merupakan horizon makna yang membentuk pengalaman manusia dalam hidup. Setiap saat mengandung peluang untuk memilih dan bertindak secara sadar. Heidegger memperkenalkan gagasan bahwa manusia adalah *being-toward-death*, yaitu makhluk yang selalu bergerak menuju akhir kehidupannya, dan karena itu menyadari secara mendalam keterbatasan waktu yang ia miliki.[43] Kesadaran ini bukan untuk menakut-nakuti, melainkan untuk membangkitkan keberanian menghadapi hidup secara otentik, penuh refleksi, dan bermakna.

Dengan menyadari bahwa waktu hidup bersifat terbatas, eksistensialisme menekankan pentingnya hidup secara autentik. Hidup autentik berarti hidup dengan kesadaran penuh bahwa setiap pilihan yang kita buat membawa dampak pada siapa kita menjadi. Tidak ada jaminan

---

[41] Jean-Paul Sartre, "Man Is Condemned to Be Free," dari kuliah *Existentialism Is a Humanism*, diterjemahkan oleh Philip Mairet, https://wmpeople.wm.edu/asset/index/cvance/sartre, diakses tanggal 21 Juli 2021.

[42] Susan Gordon, "Existential Time and the Meaning of Human Development," dalam *The Humanistic Psychologist*, Vol. 40 No. 1 (Januari 2012), 79–86, https://doi.org/10.1080/08873267.2012.643691, diakses tanggal 10 Febuari 2025 .

[43] Maxine Sheets-Johnstone, "The Enigma of Being-toward-Death," dalam *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 29 No. 4 (2015), 547–576.

objektif dalam menjalani hidup, tetapi justru dalam ketidakpastian itulah manusia memiliki peluang mencipta makna secara personal. Waktu, bagi eksistensialis, tidak statis, melainkan dinamis—selalu bergerak bersama dengan keputusan-keputusan eksistensial yang terus dibuat oleh individu. Manusia menjadi subjek aktif yang tidak hanya melewati waktu, tetapi secara sadar membentuk dirinya di dalam dan melalui waktu tersebut.

Eksistensialisme tidak hanya berbicara tentang kesadaran waktu, tetapi juga tentang tindakan sebagai wujud konkret dari keberadaan. Manusia eksistensial tidak bisa hanya berhenti pada gagasan atau niat, karena nilai-nilai baru menjadi sah ketika diwujudkan dalam bentuk tindakan nyata. Jean-Paul Sartre menyatakan bahwa manusia adalah jumlah dari tindakannya—artinya seseorang tidak bisa diukur dari apa yang ia pikirkan, rencanakan, atau khayalkan, tetapi dari apa yang benar-benar ia lakukan.[44] Dengan demikian, tindakan menjadi ekspresi utama dari kebebasan, tanggung jawab, dan keberadaan itu sendiri.

Penekanan pada tindakan membuat eksistensialisme menolak hipokrisi atau ketidakkonsistenan antara kata dan perbuatan.[45] Dalam pandangan ini, manusia sejati adalah mereka yang hidup seturut dengan nilai yang mereka yakini, apa pun risiko dan konsekuensinya. Tidak ada ruang untuk bersembunyi di balik dogma, sistem, atau ideologi, karena semua itu tidak membebaskan manusia dari tanggung jawab personalnya. Eksistensialisme mendorong individu untuk menanggung hasil dari semua pilihannya dengan keberanian moral, karena di sinilah kemanusiaan sejati menemukan bentuknya. Otentisitas tidak dicapai lewat kata-kata, tetapi lewat kesatuan antara gagasan dan tindakan.

Manusia dalam eksistensialisme selalu berada dalam proses menjadi, bukan makhluk yang selesai atau tetap.[46] Ia tidak memiliki identitas yang final atau ditentukan dari awal, melainkan terus membentuk dirinya dari waktu ke waktu melalui pengalaman, keputusan, dan keterlibatan aktif di dunia. Setiap pilihan yang diambil

---

[44] Jean-Paul Sartre, "Being and Doing: Freedom," dalam *Being and Nothingness* (London: Routledge, 2015), 477–599.

[45] Thomas R. Flynn, Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 65.

[46] Jean-Paul Sartre dan Philip Mairet, *Existentialism and Humanism* (London: Methuen, 1965), 25.

akan menambah makna baru pada keberadaannya, dan dengan itu, ia semakin menjadi dirinya sendiri. Identitas manusia tidak bersifat tetap, melainkan selalu terbuka, cair, dan dalam pembentukan. Inilah yang membuat eksistensialisme sangat relevan bagi manusia modern: ia menawarkan ruang untuk terus tumbuh, meski dalam dunia yang penuh ketidakpastian.

Salah satu topik penting dalam eksistensialisme adalah kesadaran diri. Jean-Paul Sartre membedakan dua bentuk kesadaran: *kesadaran pra-reflektif* (*being-in-itself*) dan *kesadaran reflektif* (*being-for-itself*).[47] Kesadaran pra-reflektif bersifat spontan dan tidak menyadari dirinya sebagai subjek; ia hanya hadir sebagai ada, seperti batu atau pohon. Sebaliknya, kesadaran reflektif adalah bentuk kesadaran khas manusia, yakni kesadaran akan dirinya sendiri sebagai makhluk yang sadar.[48] Melalui refleksi ini, manusia tidak hanya menyadari bahwa ia ada, tetapi juga bahwa ia bisa menentukan arah keberadaannya. Dari titik inilah muncul kesadaran akan kebebasan, dan bersamaan dengannya muncul juga rasa keterasingan serta kecemasan eksistensial.

Kesadaran yang mendalam ini tidak membawa kenyamanan, melainkan kegelisahan. Manusia sadar bahwa ia berada di dunia tanpa makna objektif, dan bahwa setiap nilai atau tujuan hidup harus ia ciptakan sendiri. Kecemasan eksistensial muncul bukan karena manusia lemah, tetapi justru karena ia bebas. Kesadaran ini membebaskan manusia dari ilusi bahwa hidup memiliki arah yang tetap atau digariskan oleh kekuatan luar. Ia bebas memilih, namun juga bertanggung jawab penuh atas pilihan itu. Ketegangan antara kebebasan dan tanggung jawab inilah yang menciptakan konflik batin manusia modern, yang sekaligus menjadi medan perjuangan eksistensialnya.

Eksistensialisme menyatakan bahwa hidup adalah serangkaian pilihan.[49] Tidak ada satu pun momen dalam hidup yang netral; setiap tindakan adalah keputusan, dan bahkan menolak untuk memilih pun

---

[47]Jean-Paul Sartre, "Being and Nothingness," dalam *Central Works of Philosophy, Volume 4: Twentieth Century: Moore to Popper*, (London: Routledge, 2015), 155.

[48] Alfred Dandyk, "Pre-Reflective Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind," https://www.sartreonline.com/ZweiterVersuch4.pdf, diakses tanggal 3 Juni 2025.

[49] John Wild, "Existentialism as a Philosophy," dalam *The Journal of Philosophy*, Vol. 57 No. 2 (1960), 45–62.

merupakan bentuk pilihan itu sendiri. Konsekuensinya, tidak ada ruang bagi sikap pasif atau penyerahan buta kepada nasib. Manusia dituntut untuk hadir secara sadar dalam setiap situasi hidup dan menentukan sikapnya secara aktif. Dalam dunia yang serba kompleks dan ambigu, pilihan-pilihan yang diambil menjadi cermin dari keberanian eksistensial manusia dalam membentuk dirinya sendiri. Di sinilah eksistensialisme menjadi filsafat yang hidup dan relevan.

Pilihan eksistensial bukanlah pilihan acak atau impulsif, melainkan hasil dari kesadaran reflektif dan tanggung jawab moral. Seseorang harus menimbang nilai-nilai yang ia ciptakan, dan menerima seluruh dampak dari tindakannya. Tidak ada yang bisa dijadikan alasan pembenaran eksternal—tidak Tuhan, tidak masyarakat, bahkan tidak masa lalu. Manusia menciptakan dirinya dari apa yang ia lakukan, bukan dari apa yang ia warisi.[50] Dengan prinsip ini, eksistensialisme menjadi ajaran yang mendorong integritas pribadi dan kejujuran eksistensial. Keaslian hidup lahir dari kesesuaian antara keyakinan dan tindakan nyata.

Eksistensialisme menolak determinisme dalam segala bentuknya, baik yang bersifat biologis, psikologis, maupun sosiologis. Sartre menolak gagasan bahwa manusia bisa dijelaskan secara tuntas oleh ilmu pengetahuan, karena manusia bukan objek yang statis. Ia adalah subjek yang aktif, sadar, dan terus berubah. Tidak ada "natur manusia" yang bersifat tetap; yang ada hanyalah proses terus-menerus mencipta diri lewat pilihan dan keterlibatan dalam dunia.[51] Dengan demikian, eksistensialisme menjadi kritik tajam terhadap pendekatan ilmiah yang mereduksi manusia menjadi angka, statistik, atau gejala yang bisa dipetakan secara final.

Penolakan terhadap determinisme ini menjadikan eksistensialisme sebagai filsafat pembebasan. Ia membebaskan manusia dari anggapan bahwa hidup sudah ditentukan sebelumnya, dan membuka kemungkinan bagi individu untuk mengubah dirinya secara radikal. Di tengah dunia yang penuh tekanan sistemik dan konstruksi sosial,

---

[50] Bennett Edward Moehl, *Choosing and Deciding: A Balance between Existentialism and Cognitive Science*, Tesis, University of Hartford, 2013, 23.

[51] Henry Obinze Ebo dan Michael Peter Okewu, "Jean Paul Sartre's Absolute Freedom and Its Ethical Implications," dalam *Aquino: Journal of Philosophy*, Vol. 4 No. 1 (2024), 54.

eksistensialisme mengingatkan bahwa pilihan tetap ada—bahkan dalam keterbatasan, kebebasan tetap mungkin. Filsafat ini menjadi penopang bagi individu yang ingin bertahan sebagai pribadi otentik, bukan sebagai bagian dari arus massa yang kehilangan arah. Ini adalah pembebasan dari segala bentuk penyeragaman makna.

Keseluruhan bangunan pemikiran eksistensialisme bertumpu pada seruan untuk hidup secara sadar, jujur, dan bertanggung jawab. Manusia tidak diminta untuk menemukan makna yang sudah jadi, melainkan untuk menciptakannya sendiri. Ini adalah ajakan untuk menghadapi dunia sebagaimana adanya—penuh ketidakpastian, tanpa jaminan metafisik—namun tidak dengan pesimisme, melainkan dengan keberanian. Eksistensialisme bukan filsafat yang menawarkan jawaban siap pakai, tetapi yang memberikan ruang bagi pertanyaan dan perjuangan yang otentik. Ia mendorong manusia untuk menjadi arsitek atas hidupnya sendiri.

Secara keseluruhan, eksistensialisme mengajak manusia untuk hidup secara jujur, sadar, dan penuh tanggung jawab terhadap kebebasan dan keberadaannya sendiri. Alih-alih mencari makna yang sudah jadi di luar dirinya, manusia dipanggil untuk menjadi pencipta makna. Dalam dunia yang sering kali absurd, eksistensialisme tidak memberi jawaban pasti, tetapi justru membukakan ruang untuk bertanya, bertindak, dan menjadi. Dengan demikian, eksistensialisme bukan sekadar aliran filsafat, tetapi ajakan untuk menghadapi kehidupan dengan keberanian eksistensial.

2. Sejarah Singkat Perkembangan Eksitensialisme

Eksistensialisme sebagai gerakan intelektual muncul secara mencolok di Prancis pada pertengahan abad ke-20, terutama sebagai respons terhadap trauma besar sejarah seperti Perang Dunia II, kamp kematian Nazi, dan pemboman atom di Hiroshima dan Nagasaki.[52] Kejadian-kejadian ini melahirkan apa yang disebut sebagai "momen eksistensialis," di mana manusia secara kolektif dipaksa untuk menghadapi kondisi keberadaan mereka yang rapuh: kematian, kebebasan, dan kekosongan makna. Meski dikenal luas melalui tokoh-

[52] Daniel Zimmer, *The Immanent Apocalypse: Humanity and the Ends of the World*, Tesis, Cornell University, 2022, 50.

tokoh Prancis seperti Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, dan Albert Camus, akar filosofis eksistensialisme telah tumbuh jauh sebelumnya melalui pemikiran Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Martin Heidegger, hingga Karl Jaspers. Selain itu, ekspresi ide-ide eksistensial juga dapat ditemukan dalam karya sastra, seni lukis, teater, film, hingga politik, yang menjadikan eksistensialisme lebih dari sekadar aliran filsafat; ia menjadi cara manusia memahami dirinya sendiri dan dunianya.[53]

Namun, meskipun istilah "eksistensialisme" memberikan kesan seolah merujuk pada suatu sistem pemikiran yang kohesif, kenyataannya justru sebaliknya. Para tokohnya memiliki pandangan yang berbeda-beda, mulai dari yang religius hingga sekuler, dari yang menekankan kebebasan radikal hingga yang mengkritisinya. Hanya Sartre dan Beauvoir yang secara eksplisit menyebut diri mereka sebagai eksistensialis.[54] Meski begitu, terdapat benang merah dalam pemikiran mereka — yaitu perhatian terhadap pengalaman manusia yang konkret, perasaan keterlemparan ke dunia, kecemasan terhadap makna hidup, dan perjuangan untuk menjadi autentik. Maka, makna "eksis" dalam eksistensialisme adalah tentang bagaimana manusia menyadari dirinya ada, bebas, namun juga terjebak dalam pilihan yang selalu membawa tanggung jawab pribadi dan moral yang tak bisa dihindari.

Eksistensialisme lahir sebagai respons filosofis terhadap kegelisahan manusia modern yang menghadapi dunia tanpa kepastian makna.[55] Aliran ini tidak memulai pemikirannya dari ide tentang manusia secara umum atau ideal, melainkan dari eksistensi konkret

---

[53]Andi Alfian, "Eksistensialisme-Nihilistik Dalam Novel *Keluarga Pascual Duarte* Karya Camilo Jose Cela (Perspektif Friedrich Nietzsche)," 2021, https://philpapers.org/rec/ALFEDN, diakses tanggal 11 Febuari 2025.

[54] Feriyansyah Feriyansyah dan Supartiningsih Supartiningsih, "Isu-Isu Kontemporer Filsafat Sosial Dalam Perspektif Aliran Eksistensialis: *Contemporary Issues in Social Philosophy from an Existentialist Perspective*," dalam *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol. 7 No. 1 (2024), 24–33.

[55] Christopher Zieske, "A Brief History and Overview of Existential-Phenomenological Psychology," dalam *American Journal of Undergraduate Research*, Vol. 17 No. 2 (2020), https://ajuronline.org/uploads/Volume_17_2/AJUR_Vol_17_Issue_2_September_2020p45.pdf, diakses tanggal 10 Febuari 2025.

manusia yang mengalami kecemasan, pilihan dan kesendirian.[56] Eksistensialisme berpandangan bahwa manusia terlebih dahulu hadir atau *eksis* di dunia—tanpa membawa makna, hakikat, atau tujuan bawaan—dan baru setelah itu, melalui pilihan dan tindakannyalah ia membentuk siapa dirinya.[57] Pandangan ini bertentangan dengan tradisi filsafat klasik, seperti yang dianut oleh Plato dan Aristoteles, yang memandang bahwa setiap entitas, termasuk manusia, memiliki *esensi* atau hakikat tetap yang sudah melekat sejak awal. Dalam filsafat klasik, manusia memiliki sifat kodrati dan tujuan moral yang bersifat universal dan tidak berubah, seperti gagasan tentang manusia sebagai "makhluk rasional" atau "zoon politikon" (makhluk sosial-politik).[58] Dengan kata lain, bagi filsafat klasik, seseorang menjadi manusia sejati justru ketika ia menjalankan esensinya yang telah ditentukan sejak awal, bukan melalui proses eksistensial dan kebebasan memilih seperti yang ditegaskan eksistensialisme.

Menurut Jean-Paul Sartre, dalam karya terkenalnya *L'existentialisme est un humanisme* (1946), "*existence precedes essence*" adalah prinsip utama eksistensialisme.[59] Artinya, manusia pertama-tama hadir di dunia, dan makna atau jati dirinya baru terbentuk melalui tindakan dan pilihan hidupnya. Tidak ada Tuhan, nilai absolut, atau kodrat manusia yang telah ditetapkan; karena itu, manusia sendirilah yang harus menciptakan makna bagi eksistensinya.

Pandangan ini berkaitan erat dengan pemikiran Heidegger dalam *Being and Time*. Heidegger memperkenalkan konsep *Dasein* (ada-di-dunia), yaitu makhluk yang bukan hanya ada, tetapi menyadari keberadaannya sendiri. Dasein bukan sekadar entitas seperti meja atau batu; ia memiliki kemampuan untuk mempertanyakan keberadaan, menyadari kematian, dan memiliki relasi temporal terhadap masa lalu dan masa depan. Bagi Heidegger, makna "being" (ada) tidak bisa dilepaskan dari "beings" (yang ada). Keberadaan manusia tidak bisa

---

[56] Nurul Khusna, *Jean Paul Sartre: Filsuf Eksistensialisme Imajinatif* (Bandung: Anak Hebat Indonesia, 2017), 56.

[57] William Barrett, "What Is Existentialism?," 1964, https://philarchive.org/archive/BARWIE, diakses tanggal 12 Febuari 2025.

[58] İlyas Altuner dan Fatih Özkan, "Human Nature and Virtue in Plato and Aristotle," dalam *Entelekya Logico-Metaphysical Review*, Vol. 8 No. 2 (2024), 1–22.

[59] Jean-Paul Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, diterjemahkan oleh Carol Macomber (London: Yale University Press, 2007), 22.

dimaknai tanpa memahami konteksnya dalam dunia. Dalam pengantar karyanya, Heidegger menulis bahwa:

"Being" means the Being of entities; then entities themselves turn out to be what is interrogated.[60]

Eksistensialisme juga menekankan pentingnya subjektivitas. Søren Kierkegaard, yang dianggap sebagai bapak eksistensialisme, menolak pendekatan sistematis Hegelian yang berusaha merumuskan kebenaran secara rasional. Bagi Kierkegaard, kebenaran bersifat subjektif — ditemukan dalam keberanian untuk memilih dan bertanggung jawab atas pilihan itu, terutama dalam situasi ekstrem seperti penderitaan atau kematian. Dalam: Carol Macomber *The Sickness Unto Death*, Kierkegaard menyebut bahwa diri manusia selalu berada dalam ketegangan antara yang ideal dan yang aktual, antara kemungkinan dan keterbatasan.[61]

Nietzsche membawa eksistensialisme ke arah yang lebih radikal dengan membongkar moralitas tradisional dan mengumandangkan "kematian Tuhan". Dalam *Thus Spoke Zarathustra*, ia memperkenalkan tokoh Übermensch (manusia unggul) — simbol manusia yang menciptakan nilai-nilai baru secara mandiri.[62] Eksistensi bukanlah mengikuti norma eksternal, tetapi keberanian untuk hidup otentik dalam dunia yang nihilistik. Nietzsche menyatakan:

"Man is a rope, tied between beast and the overman — a rope over an abyss."[63]

Melalui pendekatan ini, manusia digambarkan sebagai makhluk transisional, tidak tetap, tidak selesai, dan selalu dalam proses menjadi. Inilah inti dari eksistensialisme: menjadi manusia berarti menjadi proyek terbuka yang tak pernah tuntas. Sartre menegaskan bahwa manusia

---

[60]Martin Heidegger, *On Time and Being* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 26.

[61]Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling and The Sickness Unto Death*, disunting oleh Gordon Marino, diterjemahkan oleh Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 2013), 67, https://doi.org/10.1515/9781400846160, diakses tanggal 15 Febuari 2025.

[62] Friedrich Wilhelm Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 41–42.

[63] Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 14–15.

adalah *condemned to be free* — dikutuk untuk bebas, karena tidak ada otoritas transenden yang bisa menentukan siapa dirinya.[64]

Secara etimologis, istilah "exist" berasal dari bahasa Latin *existere* atau *exsistere*, yang berarti "muncul", "tampil", atau "keluar dari".[65] Ini menunjukkan bahwa eksistensi bukan hanya sekadar ada secara pasif, tetapi merupakan proses muncul ke dunia dan menegaskan keberadaan melalui tindakan. Eksistensi adalah dinamika antara kehadiran, kesadaran, dan keterlibatan dalam dunia.

Albert Camus, meskipun menolak disebut sebagai eksistensialis, memiliki peran sentral dalam memperluas cakrawala eksistensialisme melalui karyanya *The Myth of Sisyphus* (1942). Ia memahami eksistensi dalam kerangka absurditas: manusia memiliki hasrat untuk makna dan kejelasan, sementara dunia bersifat diam dan tidak menawarkan makna yang pasti. Eksistensi, dalam pandangan Camus, adalah perjuangan sadar menghadapi absurditas itu tanpa menyerah kepada nihilisme atau ilusi metafisis. Baginya, untuk "hidup secara absurd" berarti menerima ketidakbermaknaan sebagai fakta dan terus memberontak dengannya, menjadikan hidup sebagai bentuk afirmasi meskipun tanpa fondasi final.[66] Namun, dalam absurditas itu, justru terdapat potensi untuk pemberontakan dan penciptaan makna baru.

Karl Jaspers, seorang tokoh eksistensialis dari tradisi Jerman, menyatakan bahwa eksistensi sejati (*existenz*) tidak dapat direduksi ke dalam kategori objektif ilmu pengetahuan. Ia membedakan antara eksistensi objektif yang dapat dikaji secara ilmiah dan eksistensi sebagai pengalaman batin yang hanya dapat diungkap melalui batas pengalaman manusia, seperti kematian, penderitaan, dan konflik batin. Dalam bukunya *Philosophy of Existence*, Jaspers menekankan bahwa eksistensi adalah pengalaman personal yang hanya dapat dipahami melalui komunikasi otentik dan pencarian transendensi.[67]

---

[64] Jean-Paul Sartre, "Man Is Condemned to Be Free," dari kuliah *Existentialism Is a Humanism*, diterjemahkan oleh Philip Mairet, https://wmpeople.wm.edu/asset/index/cvance/sartre, diakses tanggal 21 Juli 2021, 67.

[65] Muh Mughiits Mumtaz, *Eksistensi Sinrili' pada Suku Makassar*, Disertasi Doktor, Universitas Hasanuddin, 2021, https://repository.unhas.ac.id/id/eprint/14011/.

[66] Camus, "The Absurd Man," 88.

[67] Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, Vol. 1010 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), 31.

Emmanuel Levinas, meskipun tidak diklasifikasikan secara langsung sebagai eksistensialis klasik, memberikan kontribusi penting terhadap diskursus eksistensial dengan menekankan etika sebagai fondasi eksistensi. Ia menolak pendekatan eksistensialis yang menempatkan subjek sebagai pusat, dan menggantikannya dengan relasi etis terhadap "Yang Lain" (*the Other*). Menurut Levinas, eksistensi manusia tidak sepenuhnya otonom, melainkan selalu terikat pada tanggung jawab terhadap orang lain. Dalam *Totality and Infinity*, ia menulis bahwa eksistensi sejati terungkap bukan dalam kesendirian ontologis, tetapi dalam keterbukaan kepada wajah yang lain — yang menuntut respons, bukan dominasi.[68]

Dalam konteks kontemporer, filsuf seperti Simone de Beauvoir memperluas eksistensialisme ke ranah gender dan pembebasan. Dalam *The Second Sex* (1949), ia mengadopsi prinsip Sartrean bahwa eksistensi mendahului esensi untuk mengkritik cara perempuan dikonstruksikan secara sosial sebagai "Yang Lain" (*the Other*). Bagi Beauvoir, eksistensi perempuan telah dikungkung oleh esensi-esensi yang dipaksakan oleh budaya patriarkal. Oleh karena itu, emansipasi perempuan hanya dapat terjadi jika perempuan mengambil alih proyek eksistensial mereka secara sadar — dengan menolak peran yang ditetapkan secara pasif dan membentuk dirinya sendiri sebagai subjek.[69]

Akhirnya, eksistensialisme juga telah berkontribusi terhadap psikologi dan terapi melalui pemikiran Viktor Frankl. Dalam *Man's Search for Meaning* (1946), Frankl menyatakan bahwa eksistensi manusia berakar pada pencarian makna, bahkan di tengah penderitaan ekstrem seperti yang ia alami di kamp konsentrasi. Frankl mengembangkan logoterapi, yaitu pendekatan psikoterapi yang didasarkan pada keyakinan bahwa kehampaan eksistensial hanya dapat diatasi jika seseorang menemukan tujuan hidup yang lebih besar dari

---

[68] Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Vol. 1 (Dordrecht: Springer Science & Business Media, 1979), 10.

[69] Simone de Beauvoir, "The Second Sex," dalam *Social Theory Re-Wired*, (London: Routledge, 2023), 346–354, https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003320609-44/second-sex-simone-de-beauvoir, diakses tanggal 20 Febuari 2025.

dirinya sendiri. Dalam konteks ini, eksistensialisme menjadi jembatan antara filsafat, spiritualitas, dan penyembuhan psikologis.[70]

Eksistensi juga menuntut keotentikan (*authenticity*), yakni keberanian untuk hidup sesuai dengan nilai-nilai yang dipilih sendiri, bukan berdasarkan ekspektasi sosial. Heidegger membedakan antara *authentic being* dan *das Man* (the They) — keberadaan yang hidup mengikuti arus massa.[71] Sartre menyebut bentuk hidup tidak otentik sebagai *bad faith* (*mauvaise foi*), ketika seseorang menyangkal kebebasannya dan hidup seolah-olah ia tidak bertanggung jawab atas dirinya.[72]

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa eksistensialisme menghadirkan cara pandang yang radikal terhadap keberadaan manusia: bahwa manusia tidak dilahirkan untuk memenuhi suatu esensi yang telah ditentukan, melainkan dipanggil untuk menciptakan esensinya melalui kesadaran, kebebasan, dan tindakan. Eksistensi manusia bukan sekadar "ada" secara biologis, melainkan sebuah proses menjadi yang dinamis, kompleks, dan penuh pertanggungjawaban. Dalam kebebasannya, manusia juga memikul beban untuk menentukan arah hidupnya sendiri sering kali di tengah dunia yang absurd, tidak pasti, dan tak memberikan makna dengan sendirinya. Oleh karena itu, pemahaman eksistensialisme bukan hanya penting secara teoritis, tetapi juga relevan secara eksistensial untuk menjawab kegelisahan manusia modern dalam pencarian jati diri yang otentik.

3. Tokoh-Tokoh Utama Eksistensialisme

Eksistensialisme lahir bukan dari satu tokoh tunggal, melainkan dari pergulatan berbagai filsuf yang mengangkat kembali eksistensi manusia sebagai pusat perhatian filosofis. Empat tokoh sentral yang mewarnai dan membentuk fondasi pemikiran eksistensialis adalah Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, dan Jean-Paul

---

[70] Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York: Simon and Schuster, 1985), 15.

[71] Reiner Schürmann, "Heidegger's Being and Time," dalam *On Heidegger's Being and Time*, (London: Routledge, 2020), 56–131.

[72] Ronald E. Santoni, "Bad Faith and Character in Jonathan Webber's *Sartre*: An Appreciation and Critique," dalam *Sartre Studies International*, Vol. 26 No. 1 (2020), 38–60.

Sartre. Masing-masing menawarkan pendekatan berbeda terhadap pertanyaan mendasar tentang makna hidup, kebebasan, dan tanggung jawab individu, namun berbagi semangat yang sama: manusia tidak dapat direduksi hanya pada sistem rasional atau esensi tetap. Filosofi mereka tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga menuntut keberanian praktis dalam menjalani hidup.

Soren Kierkegaard dianggap sebagai pelopor eksistensialisme karena menolak universalisme rasional Hegel dan menggantinya dengan pengalaman individu yang konkret. Baginya, manusia tidak bisa dipahami dalam kerangka sistem abstrak, melainkan hanya melalui pengalaman batin dan pilihan yang personal. Ia menekankan pentingnya "kecemasan" sebagai kondisi eksistensial dan "iman" sebagai lompatan subjektif di tengah absurditas. Dalam *The Sickness Unto Death*, Kierkegaard menyatakan bahwa manusia senantiasa berada dalam ketegangan antara yang aktual dan yang ideal, antara yang terbatas dan kemungkinan tak terbatas. Inilah yang membentuk identitas dan keaslian eksistensial manusia.[73]

Pilihan individu bagi Kierkegaard bukan semata tindakan moral, tetapi juga bentuk keimanan eksistensial yang mendalam. Dalam *Fear and Trembling*, ia mengisahkan tokoh Abraham sebagai simbol manusia yang menembus paradoks iman: memilih kehendak Tuhan di atas nalar etis universal.[74] Di sinilah, eksistensi ditunjukkan sebagai keputusan subjektif radikal yang melampaui logika. Bagi Kierkegaard, manusia menjadi autentik ketika ia mengakui keterbatasannya dan menyerahkan diri kepada sesuatu yang transenden secara sadar dan bebas.

Friedrich Nietzsche mewarisi semangat kritis Kierkegaard, tetapi mengambil jalur sekuler dan antiteistik. Ia mengumumkan "kematian Tuhan" dalam *The Gay Science* sebagai simbol berakhirnya nilai-nilai absolut yang mendasari moralitas Barat.[75] Ketika manusia kehilangan pusat nilai eksternal, maka ia dihadapkan pada kehampaan: nihilisme. Namun, Nietzsche tidak berhenti pada kehampaan. Ia justru menyerukan

---

[73] Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling and The Sickness Unto Death*, disunting oleh Gordon Marino, diterjemahkan oleh Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 2013), 67.

[74] Kierkegaard, Marino, dan Lowrie, *Fear and Trembling and The Sickness Unto Death*, 45.

[75] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Gay Science*, diterjemahkan oleh Paul Victor Cohn dan Maude Dominica Petre (1882), 78.

penciptaan nilai baru melalui kehendak untuk berkuasa (*will to power*), kekuatan batin manusia untuk menata dirinya tanpa ilusi metafisik.[76]

Nietzsche mengembangkan figur *Übermensch*, manusia unggul, sebagai gambaran individu yang hidup otentik dalam dunia tanpa makna absolut. Dalam *Thus Spoke Zarathustra*, ia menyatakan bahwa manusia adalah tali yang direntangkan antara binatang dan manusia unggul.[77] Artinya, eksistensi adalah proses menjadi, bukan kondisi tetap. Keberanian eksistensial ditunjukkan dalam penolakan terhadap moralitas kawanan, dan tekad untuk hidup secara jujur, bahkan jika dunia tidak menawarkan kepastian nilai.

Martin Heidegger, yang dipengaruhi fenomenologi Husserl dan warisan Kierkegaard, mengalihkan eksistensialisme dari persoalan etis-teologis ke soal ontologi dasar. Dalam *Being and Time*, Heidegger menyebut manusia sebagai *Dasein*—makhluk yang menyadari eksistensinya dan mempertanyakannya. Dasein tidak sekadar ada, tapi hidup dalam dunia yang penuh kemungkinan dan terbuka pada kematian. Keberadaan manusia berbeda dari benda karena manusia bisa merefleksikan dirinya sendiri sebagai yang "ada".[78]

Heidegger juga memperkenalkan konsep *Geworfenheit* atau keterlemparan: bahwa manusia dilahirkan tanpa pilihan ke dunia tertentu, dengan sejarah dan budaya yang sudah ada. Namun dalam keterlemparannya itu, Dasein tetap memiliki kebebasan untuk mengambil sikap dan pilihan. Hidup yang otentik bukanlah hidup dalam rutinitas yang tidak disadari (*das Man*), melainkan hidup dalam kesadaran akan keterbatasan dan kematian, yang membuka ruang untuk mengambil keputusan eksistensial.[79]

Jean-Paul Sartre mewakili arus eksistensialisme ateistik. Dalam *Existentialism is a Humanism*, ia menegaskan prinsip fundamental:

---

[76] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Vintage Books, 2011), 47.

[77] Friedrich Nietzsche, "Thus Spoke Zarathustra," dalam *The Routledge Circus Studies Reader*, diterjemahkan oleh Reginald John Hollingdale (London: Routledge, 2020), 461–466.

[78] artin Heidegger, *Being and Time*, diterjemahkan oleh John Macquarrie dan Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 27.

[79] Babette Babich, "Geworfenheit Und Prometheische Scham im Zeitalter der Transhumanen Kybernetik: Technik und Machenschaft bei Martin Heidegger, Fritz Lang und Günther Anders," 2012, 45.

eksistensi mendahului esensi. Artinya, manusia tidak memiliki kodrat yang tetap sebelum ia hadir di dunia; manusia adalah makhluk yang bebas dan bertanggung jawab membentuk dirinya sendiri melalui tindakan.[80] Kebebasan ini adalah kekuatan sekaligus beban, sebab dalam kebebasan mutlak, tidak ada penentu nilai di luar diri manusia sendiri.

Bagi Sartre, manusia "dikutuk untuk bebas" (*condemned to be free*). Tidak memilih pun adalah bentuk pilihan, dan setiap pilihan membawa tanggung jawab moral. Dalam kondisi ini, manusia menghadapi kecemasan eksistensial karena ia sadar bahwa tidak ada acuan eksternal yang dapat dijadikan pegangan mutlak.[81] Ketika manusia menolak kebebasan ini, ia jatuh dalam *bad faith*—menipu diri sendiri dengan hidup seolah-olah ia bukan makhluk bebas.

Dalam *Being and Nothingness*, Sartre menyatakan bahwa manusia adalah proyek terbuka (*projet*), yang tidak pernah selesai dan selalu membentuk dirinya dari kehampaan. Tindakan konkret adalah cerminan dari esensi eksistensial.[82] Maka, menjadi manusia sejati berarti bertindak berdasarkan pilihan sadar, bukan berdasar tekanan sosial atau takdir. Kebenaran bukan hanya soal gagasan, tapi bagaimana seseorang hidup sesuai keyakinan yang ia bentuk sendiri.

Sartre juga menggugat pembedaan tajam antara teori dan praktik. Ia menyatakan bahwa "manusia adalah jumlah dari tindakannya." Dalam konteks ini, eksistensialisme adalah filsafat tindakan—bukan hanya kontemplasi. Tindakan menjadi medium tempat nilai, makna, dan identitas manusia dikonstruksi secara aktif. Dalam setiap pilihan, manusia menciptakan dunianya sendiri.

Keempat tokoh ini tidak membentuk sistem yang seragam, namun semua menempatkan manusia sebagai pusat dari pengalaman eksistensial. Dari Kierkegaard yang menekankan iman, Nietzsche yang menyerukan pemberontakan nilai, Heidegger yang membongkar ontologi keberadaan, hingga Sartre yang mengangkat tanggung jawab dan kebebasan, eksistensialisme menjadi arena filsafat yang membumi.

---

[80] Jean-Paul Sartre dan Philip Mairet, *Existentialism and Humanism* (London: Methuen, 1965), 33.

[81] Jean-Paul Sartre, "Man Is Condemned to Be Free," dari kuliah *Existentialism Is a Humanism*, diterjemahkan oleh Philip Mairet, https://wmpeople.wm.edu/asset/index/cvance/sartre, diakses tanggal 21 Juli 2021.

[82] Jean-Paul Sartre, "Being and Nothingness," dalam *Central Works of Philosophy: Twentieth Century – Moore to Popper*, (London: Routledge, 2015), 32.

Manusia eksistensialis adalah subjek yang sadar akan keterbatasan, bebas, dan bertanggung jawab.

B. Krisis Eksistensial dalam Perspektif Filsafat

Krisis eksistensial merupakan tema sentral dalam banyak aliran filsafat modern, khususnya dalam tradisi eksistensialisme. Istilah ini mengacu pada momen kegelisahan mendalam ketika individu mempertanyakan makna hidup, identitas diri, dan arah keberadaannya di tengah dunia yang tidak memberikan jawaban pasti. Tidak seperti krisis psikologis biasa, krisis eksistensial muncul dari kesadaran penuh atas kebebasan dan tanggung jawab personal, serta konfrontasi dengan absurditas, keterbatasan, dan kemungkinan kehilangan makna hidup.

Filsuf-filsuf seperti Kierkegaard, Heidegger, Camus, dan Sartre menempatkan krisis eksistensial sebagai titik tolak kesadaran yang dapat mendorong manusia menuju kehidupan yang lebih otentik. Dalam konteks ini, krisis bukanlah akhir, tetapi peluang bagi transformasi diri. Bagian ini akan menjelaskan secara sistematis definisi krisis eksistensial, gejala-gejala umum yang menyertainya, serta bagaimana pengalaman ini berkaitan erat dengan konsep kebebasan, keotentikan, dan alienasi dalam pemikiran filsafat eksistensial.

1. Definisi Krisis Eksistensial

Istilah "eksistensial" berakar dari kata Latin *existere*, yang mengandung arti "muncul ke permukaan" atau "menjadi nyata." Kata ini tidak sekadar menggambarkan keberadaan dalam arti fisik, tetapi lebih menunjuk pada kesadaran akan keberadaan itu sendiri.[83] Dalam konteks filsafat, eksistensial merujuk pada bagaimana seseorang hadir secara sadar di dunia dan terlibat dalam keberadaannya secara reflektif. Keberadaan manusia dipahami bukan hanya sebagai fakta biologis, melainkan sebagai proses dinamis yang terbuka terhadap makna. Sementara itu, kata "krisis" berasal dari bahasa Yunani *krinein*, yang berarti "memilah" atau "menentukan." Secara historis, krisis merujuk pada titik balik yang menuntut keputusan kritis, seperti dalam konteks

[83] William Yang, Ton Staps, dan Ellen Hijmans, "Existential Crisis and the Awareness of Dying: The Role of Meaning and Spirituality," dalam *OMEGA – Journal of Death and Dying*, Vol. 61 No. 1 (Agustus 2010), 53–69.

medis atau politik.[84] Dalam ranah eksistensial, istilah ini merujuk pada momen dalam kehidupan seseorang ketika ia terdorong untuk mengevaluasi kembali arah, tujuan, dan nilai-nilai yang mendasari hidupnya. Ini adalah kondisi yang menuntut penilaian ulang terhadap keberadaan diri secara total.

Bila digabungkan, istilah "krisis eksistensial" menggambarkan situasi ketika seseorang mengalami keguncangan batin karena kehilangan pijakan makna yang selama ini menopang identitasnya. Individu merasa bahwa struktur nilai, tujuan, dan makna yang dulu dianggap pasti kini runtuh atau tidak lagi relevan. Dalam kondisi ini, ia dipaksa untuk menghadapi keberadaannya secara langsung dan mempertanyakan segala hal mendasar—siapa dirinya, mengapa ia hidup, dan ke mana arah hidupnya harus dituju. Krisis ini dapat melemahkan, tetapi juga bisa menjadi awal kebangkitan menuju kehidupan yang lebih otentik dan sadar.

Krisis eksistensial secara filosofis didefinisikan sebagai pengalaman reflektif yang mendalam ketika individu menghadapi absurditas, kebebasan mutlak, dan ketidakpastian arah hidup. Rollo May menyebut ini sebagai "dampak kehampaan nilai-nilai lama dalam realitas modern."[85] Dalam kerangka ini, krisis bukan hanya tekanan psikologis, tetapi juga pemutusan dengan sistem makna metafisis tradisional. Individu tidak lagi merasa terhubung dengan agama, budaya, atau peran sosial yang dulu stabil.

Senkevich menegaskan bahwa krisis eksistensial adalah pengalaman "retakan identitas," yakni ketika individu merasa keterasingan mendalam antara dirinya sekarang dan dirinya yang bermakna.[86] Hal ini terjadi karena eksistensi manusia tidak memiliki struktur esensial yang tetap, sehingga setiap perubahan besar dalam hidup berpotensi memunculkan pertanyaan ontologis. Bagi Heidegger, krisis ini adalah

---

[84] Martin Klein, "Social Media and the Crisis of Identity: The Systematic Alienation of the Individual," 2022, https://www.bisla.sk/wp-content/uploads/2023/11/klein.pdf, diakses tanggal 25 Febuari 2025.

[85] Walter A. Weisskopf, "Existential Crisis and the Unconscious," dalam *Journal of Humanistic Psychology*, Vol. 7 No. 1 (Januari 1967), 58–65, https://doi.org/10.1177/002216786700700107, diakses tanggal 25 Febuari 2025.

[86] L. V. Senkevich, "Phenomenological and Process Dynamic Characteristics of Existential Identity Crisis," dalam *Global Media Journal*, Seri Khusus S2 (2016), 19.

momentum untuk keluar dari eksistensi yang tidak otentik menuju kesadaran akan keterlemparan manusia dalam dunia.

Dalam studi psikologi, krisis eksistensial dikategorikan sebagai konflik batin mendalam yang menyentuh dimensi makna hidup, arah moral, dan kesadaran waktu yang terbatas. Dalam makalah *Design For Existential Crisis*, digambarkan bahwa krisis ini sering kali mencakup kebingungan identitas, ketidakmampuan menetapkan tujuan, dan kehilangan komitmen terhadap nilai-nilai personal.[87] Ini juga dikaitkan dengan meningkatnya kecemasan dan perasaan tidak bermakna dalam kehidupan sehari-hari. Penelitian Neupane pada pemuda Nepal menunjukkan bahwa krisis eksistensial meningkat pada masa peralihan menuju dewasa, terutama ketika nilai-nilai budaya dan struktur sosial berubah drastis. Individu mulai mempertanyakan realitas objektif, harapan masyarakat, dan definisi sukses. Dalam situasi ini, krisis eksistensial menjadi medan pertarungan antara kebebasan dan kecemasan, antara pilihan dan konsekuensinya.[88]

Studi lain dalam konteks teknologi menunjukkan bahwa paparan terus-menerus terhadap informasi dan ideal sosial media juga menjadi pemicu krisis eksistensial, terutama pada generasi muda. Dinyatakan bahwa eksistensial crisis makin nyata dalam dunia digital, di mana individu terus-menerus membandingkan diri dan mencari validasi eksternal.[89] Krisis muncul sebagai reaksi terhadap tekanan ekspektasi dan kehilangan keaslian.[90]

Dalam kerangka klinis, Schnell menyatakan bahwa krisis eksistensial sebaiknya tidak dilihat sebagai gangguan yang harus dihilangkan. Justru ia merupakan indikator bahwa seseorang sedang dalam proses mereformulasi hidupnya. Krisis bisa menjadi titik balik

---

[87] Ann Light, Irina Shklovski, dan Alison Powell, "Design for Existential Crisis," dalam *Proceedings of the 2017 CHI Conference Extended Abstracts on Human Factors in Computing Systems* (Denver, Colorado: ACM, 2017), 722–734, https://doi.org/10.1145/3027063.3052760, diakses tanggal 25 Febuari 2025.

[88] SAMA Neupane, *Determinants of Existential Crisis among Young Adults*, Disertasi Doktor, Kathmandu University, 2022.

[89] Sooraj Kumar Maurya, "Philosophical Counseling for the Modern Dilemma: Addressing Existential Crises in the Digital Age," dalam *Enhancing School Counseling With Technology and Case Studies* (Hershey, PA: IGI Global Scientific Publishing, 2025), 239–258.

[90] Firnando, "Navigating the Challenges of Technological Advancement," 55-65.

menuju kehidupan yang lebih sadar, penuh makna, dan otonom. Maka penting bagi psikologi dan pendidikan untuk memberi ruang bagi pemahaman terhadap dinamika krisis eksistensial.[91]

Dapat disimpulkan bahwa krisis eksistensial adalah pengalaman yang kompleks, berada di persimpangan antara filsafat dan psikologi. Hal ini muncul dari benturan antara kebutuhan makna dan kekosongan nilai. Namun, di balik penderitaannya, krisis ini menyimpan peluang besar: untuk membentuk kehidupan yang lebih otentik, bebas, dan terarah. Oleh sebab itu, memahami krisis eksistensial adalah langkah awal dalam memahami hakikat manusia sebagai makhluk yang bebas dan bertanya.

2. Gejala-Gejala Krisis Eksistensial

Rasa hampa (*existential emptiness*) merupakan gejala paling khas dari krisis eksistensial. Individu merasa terputus dari makna yang pernah membentuk identitas dan arah hidupnya. Viktor Frankl menyebut kondisi ini sebagai *existential vacuum*, di mana seseorang mengalami kekosongan karena kehilangan rasa tujuan dalam hidupnya.[92] Perasaan ini biasanya tidak disebabkan oleh trauma spesifik, melainkan muncul dari refleksi mendalam tentang keberadaan. Individu mulai merasa bahwa rutinitas, relasi sosial, bahkan pencapaian hidup tak lagi bermakna. Ini adalah bentuk kegelisahan yang berkaitan erat dengan pertanyaan "untuk apa semua ini?" Perasaan hampa ini sering menjadi awal dari rangkaian krisis identitas eksistensial.

Gejala berikutnya adalah kecemasan mendalam (*existential anxiety*), yakni bentuk ketegangan psikologis yang muncul karena kesadaran bahwa hidup penuh ketidakpastian dan keterbatasan. Tidak seperti kecemasan biasa, kecemasan eksistensial bersumber dari kesadaran atas kebebasan memilih dan konsekuensi eksistensial dari setiap keputusan hidup. Chavatel menjelaskan bahwa kecemasan ini adalah respons terhadap kehampaan spiritual dan sosial modern.[93] Ia

---

[91] Tatjana Schnell, *The Psychology of Meaning in Life* (London: Routledge, 2020), 20.

[92] Viktor E. Frankl, *On the Theory and Therapy of Mental Disorders: An Introduction to Logotherapy and Existential Analysis* (London: Routledge, 2004), 56.

[93] Walker Chavatel, "Revelatory Anxiety and Dissociative Disorders: An Existential-Humanistic Approach," dalam *Journal of Humanistic Psychology*, (29

menyebutnya sebagai bentuk kesadaran akan tidak adanya nilai universal yang bisa dijadikan pegangan. Akibatnya, individu merasa gentar akan kebebasannya sendiri. Rasa takut ini menghambat tindakan dan menciptakan kebingungan arah.

Depersonalisasi adalah gejala lain yang sering muncul bersamaan. Ini ditandai dengan pengalaman merasa terlepas dari diri sendiri, seolah menjadi pengamat pasif atas kehidupan sendiri. Dalam konteks krisis eksistensial, depersonalisasi bukan gejala klinis murni, tetapi pengalaman yang mencerminkan keterasingan mendalam dari identitas personal. Murray mencatat bahwa gejala ini muncul ketika individu tidak lagi mampu merasakan keterlibatan emosional atau makna dari tindakan sehari-hari.[94] Individu merasa hidup seperti mesin, tanpa kehendak atau arah yang jelas. Kondisi ini memperkuat perasaan isolasi dan menciptakan penghalang terhadap relasi otentik dengan diri sendiri maupun orang lain.

Kehilangan arah hidup juga menjadi ciri utama krisis eksistensial. Individu merasa tersesat secara spiritual dan tidak lagi tahu untuk apa ia hidup atau ke mana ia akan pergi. Gejala ini disebutkan oleh Taghizadeh dalam studi tentang lansia yang menghadapi ketidakjelasan eksistensial menjelang akhir hayat.[95] Namun, kehilangan arah ini juga banyak dialami oleh remaja dan dewasa muda dalam masa transisi hidup. Ketika ekspektasi hidup tidak terpenuhi atau nilai-nilai yang diyakini gagal memberi arah, individu mudah jatuh dalam kebingungan yang mendalam. Tanpa tujuan yang jelas, motivasi hidup perlahan-lahan menghilang, dan yang tertinggal hanyalah kehampaan.

Pertanyaan metafisik yang intens muncul sebagai bentuk pencarian makna dalam krisis eksistensial. Individu mulai merenungkan secara serius pertanyaan seperti: "Siapa saya?", "Mengapa saya ada?", dan "Apa arti hidup ini?" Pertanyaan-pertanyaan ini muncul tidak hanya sebagai refleksi filosofis, tetapi sebagai kebutuhan mendesak untuk

---

November 2022), 1–18, https://doi.org/10.1177/00221678221138385, diakses tanggal 5-12.

[94] Marilyn Kirkwood Murray, *An Existential Conceptualization of Depression as an Escape from Responsibility*, 1974.

[95] Mahnaz Taghizadeh, "Investigating the Effect of Existential Therapy on Feelings of Helplessness and Failure, Feelings of Old Age and Emptiness, and Feelings of Confusion and Conflict in Retired Teachers," dalam *Novel Clinical Medicine*, Vol. 2 No. 1 (2023), 56–61.

memahami keberadaan. Butėnaitė et al. menjelaskan bahwa krisis ini muncul dari konflik antara diri aktual dan diri ideal, serta antara realitas dan ekspektasi kebermaknaan.[96] Pergulatan ini seringkali tidak dapat diselesaikan melalui rasionalitas saja. Sebaliknya, ia membutuhkan keterlibatan emosional dan spiritual yang mendalam untuk bisa diproses secara sehat.

Rasa keterasingan atau *existential alienation* menjadi gejala lanjutan dari krisis eksistensial. Individu merasa tidak lagi menjadi bagian dari lingkungan sosialnya, atau bahkan merasa asing terhadap dirinya sendiri. Hartman & Zimberoff (2004) menyebut keterasingan ini sebagai penolakan bawah sadar terhadap kehidupan itu sendiri karena ketidakcocokan antara nilai pribadi dan realitas eksternal.[97] Dalam kondisi ini, hubungan sosial menjadi dangkal, dan individu merasa seperti "berjalan di antara kerumunan tetapi tetap sendirian." Alienasi ini memperdalam perasaan terputus, memperparah kecemasan, dan melemahkan keterlibatan sosial.

Gejala lainnya adalah perasaan disorientasi nilai, yaitu ketika individu tidak lagi yakin terhadap nilai-nilai moral, spiritual, atau budaya yang sebelumnya ia yakini. Nilai yang dahulu memberikan pijakan dan arah hidup kini dipertanyakan atau ditinggalkan. Neupane mencatat bahwa disorientasi ini menjadi ciri krisis eksistensial pada pemuda yang hidup di tengah pergeseran nilai budaya yang cepat.[98] Kebingungan ini menyebabkan keputusasaan moral dan kesulitan mengambil keputusan penting dalam hidup. Ini juga dapat membuat individu rentan terhadap radikalisasi nilai baru yang ekstrem, hanya demi menemukan kembali struktur makna.

Akhirnya, krisis eksistensial sering kali diiringi dengan gejala afektif seperti depresi, keputusasaan, dan kehilangan minat terhadap kehidupan. Namun, berbeda dengan depresi klinis yang bersifat patologis, depresi eksistensial bersumber dari krisis makna. Jacobsen

---

[96] Joana Butėnaitė, Jolanta Sondaitė, dan Antanas Mockus, "Components of Existential Crisis: A Theoretical Analysis," dalam *International Journal of Psychology: A Biopsychosocial Approach/Tarptautinis Psichologijos Žurnalas: Biopsichosocialinis Požiūris*, No. 18 (2016).

[97] David Hartman dan Diane Zimberoff, "Existential Resistance to Life: Ambivalence, Avoidance & Control," dalam *Journal of Heart Centered Therapies*, Vol. 7 (2004), 3–64.

[98] Neupane, *Determinants of Existential Crisis among Young Adults*,.

menjelaskan bahwa penderitaan ini bukan tanda kelemahan, melainkan bagian alami dari dinamika hidup manusia yang sadar dan reflektif.[99] Ketika ditanggapi dengan kesadaran dan refleksi mendalam, krisis ini dapat membuka jalan menuju kehidupan yang lebih otentik, bermakna, dan berdaya.

3. Keterkaitan dengan Kebebasan, Keotentikan, dan Alienasi Diri

Eksistensialisme memandang bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk yang memiliki kesadaran diri dan kemampuan untuk merefleksikan eksistensinya. Kesadaran ini melahirkan kebebasan yang unik: manusia tidak hanya hadir di dunia, tetapi juga mampu memaknai keberadaannya secara sadar. Dalam kerangka ini, manusia bukan sekadar "diberi" hidup, tetapi ia diminta untuk "menghidupi" hidup itu dengan tanggung jawab penuh atas pilihan-pilihan yang diambilnya. Jean-Paul Sartre, salah satu tokoh sentral eksistensialisme, menyatakan bahwa "eksistensi mendahului esensi", artinya tidak ada hakikat manusia yang telah ditentukan sebelumnya; manusialah yang, melalui tindakan-tindakannya, membentuk siapa dirinya.[100] Seorang individu tidak dilahirkan sebagai pengecut atau pahlawan; ia menjadi demikian melalui pilihan yang ia ambil. Kebebasan ini bersifat radikal, tetapi bukan tanpa beban. Justru karena manusia bebas, ia juga sepenuhnya bertanggung jawab atas dirinya—tanpa dapat berlindung di balik takdir, Tuhan, atau struktur sosial yang mapan.

Namun, kebebasan dalam eksistensialisme bukanlah semacam kebebasan absolut yang tidak terikat pada apapun. Sebaliknya, kebebasan dimaknai sebagai struktur eksistensial di mana manusia dihadapkan pada situasi tertentu, lalu bertindak di dalamnya sambil memberi makna terhadap situasi tersebut. Manusia senantiasa "menjadi"—ia tidak pernah final, tidak pernah sepenuhnya selesai.

---

[99] Bo Jacobsen, "The Life Crisis in an Existential Perspective," dalam *Existential Analysis: Journal of the Society for Existential Analysis*, Vol. 17 No. 1 (2006), https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&profile=ehost&scope=site&authtype=crawler&jrnl=17525616&AN=20545235, diakses tanggal 25 Febuari 2025.

[100] Firdaus M. Yunus, "Kebebasan dalam Filsafat Eksistensialisme Jean Paul Sartre," dalam *Al-Ulum*, Vol. 11 No. 2 (2011), 267–282.

Identitasnya cair, senantiasa terbuka pada kemungkinan. Karena itulah Sartre menyatakan bahwa manusia adalah "apa yang bukan dirinya, dan bukan apa yang ia adalah", sebuah paradoks yang menggambarkan betapa identitas eksistensial selalu berada dalam ketegangan antara faktisitas dan kemungkinan.[101] Dari sini pula lahir apa yang disebut sebagai "kecemasan eksistensial kecemasan yang muncul bukan karena bahaya eksternal, tetapi karena kesadaran bahwa semua pilihan bersumber dari diri sendiri, dan tidak ada jaminan atas benar atau salahnya.

Nietzsche, meskipun menolak kehendak bebas dalam pengertian tradisional, tetap menekankan pentingnya kehendak untuk mencipta nilai. Baginya, konsep tanggung jawab moral yang diwarisi dari tradisi Kristen hanyalah fiksi historis. Tetapi bukan berarti manusia tidak bebas. Dalam karya *Beyond Good and Evil*, Nietzsche menggambarkan manusia sebagai makhluk yang dikuasai oleh dorongan-dorongan kompleks, tetapi memiliki kemampuan untuk menafsirkan dan mencipta nilai baru dari dalam dirinya sendiri. Ia melihat manusia sebagai makhluk sekaligus ciptaan dan pencipta—"creature and creator".[102] Pandangan ini membuka jalan bagi pemahaman kebebasan yang tidak bergantung pada rasionalitas sempit, tetapi pada afirmasi kreatif terhadap hidup dan realitas diri. Dalam semangat yang senada, tokoh fiksi ciptaan Dostoievsky dalam *Notes from Underground* memberontak terhadap determinisme rasional dan menegaskan hak untuk memilih bahkan tindakan yang merugikan dirinya, demi mempertahankan kebebasan absolut dari tekanan struktur nalar dan moralitas sosial.[103]

Kebebasan eksistensial, dalam pengertian ini, adalah sekaligus anugerah dan kutukan. Sartre menyebut bahwa manusia “dikutuk untuk bebas” (*condemned to be free*), karena dengan tidak adanya Tuhan atau tatanan moral absolut, maka tidak ada satu pun dasar objektif untuk

---

[101] Jean-Paul Sartre, “Being and Doing: Freedom,” dalam *Being and Nothingness* (London: Routledge, 2015), 477–599.

[102] *“The noble type of man experiences itself as value-creating; it does not need approval; it judges that ‘what is harmful to me is harmful in itself’; it knows itself to be that which first accords honor to things; it is value-creating.”* Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (São Paulo: Lebooks Editora, 2024), 260.

[103] Fyodor Dostoevsky, *Notes from Underground* (Norderstedt: BoD–Books on Demand, 2023), 17–19.

membenarkan tindakan seseorang.[104] Maka setiap individu harus menanggung beban keputusan moralnya sendiri, sepenuhnya, tanpa bisa melimpahkan tanggung jawab itu kepada pihak lain. Hal ini menimbulkan situasi eksistensial yang penuh ketegangan: seseorang sadar bahwa ia tidak hanya menentukan hidupnya sendiri, tetapi juga, melalui pilihannya, menggambarkan manusia sebagaimana seharusnya adanya. Karena itu, setiap keputusan memiliki makna universal yang membebani secara etis. Namun, eksistensialisme tidak mengingkari kenyataan bahwa kebebasan manusia senantiasa berhadapan dengan batasan faktual: kondisi historis, tubuh, kelas sosial, gender, dan sebagainya. Sartre sendiri akhirnya mengakui bahwa kebebasan manusia tidak pernah berada di ruang hampa, tetapi selalu merupakan kebebasan dalam situasi.[105] Hal ini ditegaskan pula oleh Simone de Beauvoir dalam *The Second Sex*, yang menunjukkan bagaimana kebebasan perempuan seringkali ditekan oleh struktur patriarkal, namun tetap memiliki potensi untuk mengafirmasi eksistensinya melalui perjuangan dan keterlibatan.[106]

Maurice Merleau-Ponty menambahkan bahwa kebebasan bukan hanya kemampuan untuk memilih secara sadar, tetapi juga berkaitan erat dengan persepsi dan tubuh yang terlibat dalam dunia. Baginya, manusia tidak hanya memilih dunia, tetapi juga dipilih oleh dunia—ada relasi timbal balik antara subjek dan dunia.[107] Dengan demikian, kebebasan tidak bersifat abstrak, melainkan tertanam dalam keterlibatan konkret dengan dunia yang dihidupi. Eksistensialisme pasca-perang kemudian berkembang ke arah yang lebih sosial. Sartre dalam karya lanjutannya, *Critique of Dialectical Reason*, berusaha menggabungkan pemikiran eksistensialisme dengan dialektika historis Marx.[108] Ia menegaskan bahwa kebebasan manusia, agar sungguh nyata, harus diekspresikan

---

[104] Ryan Oliver D. Bautista, "Jean-Paul Sartre's Vision of Man's Condemnation to Responsible Freedom," dalam *The Antoninus: A Multidisciplinary Journal of the University of Santo Tomas Graduate School*, Vol. 1 (2015), 24.

[105] Yunus, "Kebebasan dalam Filsafat Eksistensialisme Jean Paul Sartre," 274.

[106] De Beauvoir, "The Second Sex," 347.

[107] Wendelin Kuepers, "Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)," dalam *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 413.

[108] Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: Theory of Practical Ensembles*, Vol. 7 (London: Verso, 2004), 14.

dalam keterlibatan dengan perubahan sosial dan pembebasan kolektif. Eksistensialisme bukan lagi sekadar proyek individual, tetapi menjadi panggilan untuk menghadapi ketimpangan, penindasan, dan ketidakadilan struktural. Kebebasan, dalam pengertian eksistensialis yang matang, adalah kebebasan yang tidak hanya menyadari diri, tetapi juga dunia sosial tempat diri itu mengada.

Dalam filsafat eksistensialisme, salah satu kritik utama yang sering disampaikan adalah terhadap kecenderungan manusia untuk hidup secara konformis, mengikuti norma-norma masyarakat tanpa refleksi pribadi yang mendalam. Heidegger menyoroti bagaimana manusia cenderung menikmati hidup sebagaimana orang lain menikmati, menilai karya seni dan sastra sebagaimana orang lain menilai, bahkan merasa terkejut oleh hal-hal yang dianggap mengejutkan oleh masyarakat luas. Dalam keseharian, kehidupan semacam ini diatur oleh "mereka" – yaitu masyarakat luas – yang secara implisit menetapkan cara menjadi manusia sehari-hari.[109]

Cara hidup yang mengikuti arus massa ini menciptakan ilusi kenyamanan. Manusia merasa telah menjalani hidup yang baik hanya karena telah melakukan apa yang dilakukan oleh mayoritas. Namun, menurut pandangan eksistensialis, sikap ini sebenarnya mencerminkan ketidakotentikan atau bentuk penipuan diri. Dalam pandangan mereka, ini merupakan manifestasi ketakutan untuk menjadi individu yang sejati – takut untuk menghadapi kebebasan yang melekat dalam kondisi manusia dan enggan membuat pilihan hidup yang otentik.

Kierkegaard menyebut bentuk kehidupan tidak otentik ini sebagai tindakan melarikan diri dari diri sendiri. Dalam karyanya *The Sickness unto Death*, ia menggambarkannya sebagai sikap "tidak ingin menjadi diri sendiri, ingin lepas dari diri sendiri".[110] Ketika seseorang membiarkan orang lain menentukan jalan hidupnya, ia akan hidup tanpa gairah sejati, dalam kondisi kemalasan spiritual yang hampa dan dingin.

---

[109] "*We take pleasure and enjoy ourselves as they take pleasure. We read, see, and judge about literature and art as they see and judge … we find 'shocking' what they find shocking. The 'they'… prescribes the kind of being of everydayness"* Martin Heidegger, *Being and Time*, diterjemahkan oleh John Macquarrie dan Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 126–127.

[110] Kierkegaard, Marino, dan Lowrie, *Fear and Trembling and The Sickness Unto Death*, 43.

Kierkegaard menggambarkan kehidupan semacam ini sebagai kehidupan tanpa komitmen yang sungguh-sungguh.[111]

Heidegger melanjutkan gagasan ini dengan menyebutnya sebagai keterasingan diri (*estrangement*). Dalam pandangannya, Dasein (keberadaan manusia) bisa menjadi terasing dari dirinya sendiri dan hidup sebagai "mereka-diri" (*das Man-selbst*) yang hanya mengikuti arus. Dalam kondisi ini, seseorang tidak lagi hidup sebagai dirinya sendiri yang otentik, melainkan sekadar menjalani hidup sebagaimana yang dilakukan oleh orang lain. Menurut Heidegger, keterasingan ini bersifat "menenangkan" atau *beruhigend*, karena mampu menutupi kecemasan eksistensial yang sebenarnya harus dihadapi oleh setiap individu.[112]

Sementara itu, Sartre dan Simone de Beauvoir menawarkan konsep *bad faith* (itikad buruk) sebagai bentuk ketidakotentikan yang lebih sistematis. Dalam *bad faith*, seseorang menipu dirinya sendiri dengan menyangkal salah satu aspek dari eksistensinya: faktisitas atau transendensi. Faktisitas adalah kondisi faktual seperti latar belakang, sejarah, atau keterbatasan fisik; sementara transendensi merujuk pada kemampuan untuk melampaui dan menciptakan diri. Seseorang hidup dalam itikad buruk ketika ia mengidentifikasi diri sepenuhnya dengan faktisitas (misalnya, "aku hanyalah seorang kasir, tidak bisa menjadi apa-apa lagi"), atau sebaliknya, mengabaikan faktisitas dan bertindak seolah dirinya sepenuhnya bebas tanpa konsekuensi.[113]

Bagi Sartre dan Beauvoir, keberadaan manusia memang selalu ambigu dan tidak stabil: ia adalah gabungan dari faktisitas dan transendensi secara bersamaan. Menyangkal salah satunya berarti menyangkal hakikat manusia itu sendiri. Ketika seseorang hanya menggenggam satu sisi dari eksistensinya, ia sedang menolak sifat ganda

---

[111] Søren Kierkegaard, *Kierkegaard's Writings, XI: Stages on Life's Way* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 266–267.

[112] Charles Guignon, "Martin Heidegger: Being and Time," dalam *Central Works of Philosophy, Volume 4*, disunting oleh John Shand (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2006), 92–110, https://doi.org/10.1515/9780773598126-008, diakses tanggal 26 Febuari 2025.

[113] Jean-Paul Sartre, "Being and Nothingness," dalam *Central Works of Philosophy, Volume 4: Twentieth Century – Moore to Popper*, (London: Routledge, 2015), 155.

yang melekat pada dirinya, dan dengan demikian, hidup dalam ketidakjujuran eksistensial.

Namun, para eksistensialis menekankan bahwa pembebasan dari pola-pola kepalsuan dan penipuan diri ini tidak datang melalui refleksi rasional semata. Justru, seringkali kesadaran eksistensial lahir dari pengalaman emosional yang kuat. Sartre berbicara tentang "*nausea*", Camus tentang "absurditas", Kierkegaard tentang "kecemasan", Heidegger tentang "rasa bersalah", dan Marcel tentang "misteri". Semua ini adalah bentuk-bentuk pengalaman batin yang asing, tak nyaman, namun mengguncang dan membuka ruang untuk perubahan radikal dalam cara memahami eksistensi.[114]

Karl Jaspers menyebut pengalaman-pengalaman semacam itu sebagai *Grenzsituationen* atau situasi batas "*boundary situations*". Ini adalah situasi ketika seluruh nilai dan kebenaran yang dianggap stabil tiba-tiba runtuh. Meskipun menakutkan, pengalaman ini justru esensial bagi eksistensi manusia.[115] Mereka memaksa kita untuk menghadapi pertanyaan eksistensial yang paling mendasar: "Siapa aku?" dan "Apa yang akan kulakukan sekarang?" Dalam kehancuran dunia yang dikenali, terbuka kemungkinan untuk hidup secara otentik, menghadapi ketakutan akan kebebasan dan kefanaan secara jujur, dan menyusun kembali proyek-proyek hidup yang benar-benar bermakna bagi diri kita sendiri.

Filsafat eksistensialis Jean-Paul Sartre, ada konsep tentang tatapan orang lain (*le regard*), hal itu merupakan momen krusial yang memperlihatkan bagaimana eksistensi individu terganggu ketika ia menjadi objek bagi subjek lain.[116] Sartre menekankan bahwa kesadaran diri bukanlah sesuatu yang tertutup dan mandiri, melainkan dibentuk melalui relasi sosial yang tidak setara, di mana individu menjadi tersadar akan keberadaannya saat ia disaksikan oleh pihak eksternal.[117] Momen

---

[114] "Sartre Menyebut 'Nausea', Camus Menyinggung 'Absurdity', Kierkegaard Berbicara Tentang 'Anxiety', Heidegger Membahas 'Guilt', Dan Marcel Menyebut 'Mystery'.," n.d.

[115] Jaspers, *Philosophy of Existence*, 67.

[116] Sartre, *Being and Nothingness*, 340.

[117] Thomas McGrath, *Using Sartrean Existentialism to Understand the Lived Experiences of Constituency Activists*, Disertasi Doktor, University of Leeds, 2021, https://etheses.whiterose.ac.uk/id/oai_id/oai:etheses.whiterose.ac.uk:32726, diakses tanggal26 Febuari 2025.

seperti merasa malu atau gugup di hadapan orang lain mencerminkan realitas ini: tatapan orang lain menyingkap diri kita sebagai objek, dan bukan lagi subjek otonom.

Contoh klasik yang sering digunakan adalah situasi seseorang yang tertangkap sedang menguping melalui lubang kunci, lalu tersadar bahwa ia sendiri sedang diamati. Perubahan mendadak dari "subjek yang mengamati" menjadi "objek yang diamati" menimbulkan rasa malu yang mengakar dalam struktur eksistensial manusia.

Tatapan tersebut, menurut Sartre, memiliki kekuatan untuk "menyedot" dunia subjektif seseorang. Ia menggambarkan secara metaforis bahwa ada semacam "pendarahan internal" ketika dunia batin individu terkoyak oleh sorotan orang lain. Tatapan itu, ibarat lubang kecil, menarik realitas diri dan menghancurkan kebebasan eksistensial.[118] Dalam kondisi ini, seseorang tidak lagi berada dalam ruang kemungkinan-kemungkinan eksistensialnya, tetapi justru dibekukan dalam posisi sebagai benda, sebagai objek di mata orang lain.

Sartre menegaskan bahwa hubungan antar manusia pada dasarnya bersifat konflikual. Setiap perjumpaan eksistensial dengan orang lain selalu membuka kemungkinan akan dominasi atau ketertindasan: seseorang harus memilih untuk mempertahankan diri sebagai subjek (menindak) atau menyerahkan diri sebagai objek (ditindak). Itulah sebabnya ia menyatakan secara tajam bahwa, *"Orang lain adalah neraka"* (*L'enfer, c'est les autres*) – sebuah refleksi mendalam tentang bagaimana kehadiran orang lain dapat menjadi sumber keterasingan dan kehancuran eksistensial.[119]

Krisis identitas yang muncul dari pengalaman-pengalaman tersebut memperlihatkan bahwa individu kerap kehilangan arah dalam pencarian jati diri. Ketika eksistensi sepenuhnya dikonstruksi dari luar – oleh penilaian, norma, dan tatapan orang lain – individu berada dalam kondisi keterasingan yang radikal. Ia tidak lagi tahu siapa dirinya sebenarnya, sebab cermin keberadaan telah digantikan oleh sorotan eksternal yang membendakan dirinya.

---

[118] *"The look sucks in my world, it causes an internal hemorrhage" Jean*-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, 340.

[119] Khusna, *Jean Paul Sartre: Filsuf Eksistensialisme Imajinatif*, 89.

C. Problem Krisis Eksistensial di Era Modern

Krisis eksistensial di era modern menunjukkan dimensi yang semakin kompleks, seiring dengan perubahan sosial, teknologi, dan budaya yang berlangsung sangat cepat. Di tengah kemajuan ilmu pengetahuan dan digitalisasi kehidupan, manusia modern justru semakin rentan terhadap kehampaan, keterasingan, dan kehilangan makna. Percepatan informasi, tekanan budaya populer, serta ekspektasi sosial di media digital menciptakan kondisi psikologis yang menumbuhkan pertanyaan mendasar tentang siapa diri kita dan untuk apa kita hidup. Bagian ini akan membahas konteks manusia modern yang rapuh secara eksistensial, bagaimana budaya populer dan media sosial berkontribusi terhadap krisis makna, serta bagaimana digitalisasi memicu fragmentasi identitas yang mempercepat munculnya gejala-gejala krisis keberadaan.

1. Konteks Manusia Modern

Manusia modern hidup dalam arus perubahan yang begitu cepat dan kompleks. Transformasi sosial dan budaya telah melemahkan fondasi nilai-nilai kolektif yang sebelumnya menopang makna hidup.[120] Dalam kondisi ini, identitas individu tidak lagi dibentuk oleh tradisi atau komunitas stabil, melainkan oleh tuntutan pasar, efisiensi, dan performativitas. Tekanan ini menciptakan ruang kosong eksistensial di mana individu terombang-ambing tanpa kejelasan arah. Perubahan ini bukan hanya mempengaruhi gaya hidup, tetapi juga cara manusia memaknai dirinya sebagai subjek yang bertanggung jawab. Banyak yang akhirnya terjebak dalam kelelahan eksistensial karena tuntutan untuk selalu "menjadi" tanpa ruang jeda untuk "ada". Rasa kehilangan jati diri pun menjadi fenomena umum. Keberadaan berubah menjadi sekadar fungsi sosial, bukan proses reflektif yang utuh.

Di tengah derasnya tuntutan produktivitas, manusia sering kali tidak sempat bertanya mengapa dan untuk siapa ia hidup. Segala aktivitas diukur berdasarkan output dan kontribusinya terhadap sistem ekonomi. Akibatnya, nilai intrinsik dari keberadaan manusia menjadi terpinggirkan oleh nilai-nilai instrumental. Produktivitas menjadi

[120] Patricia M. Greenfield, "Linking Social Change and Developmental Change: Shifting Pathways of Human Development," dalam *Developmental Psychology*, Vol. 45 No. 2 (2009), 401.

parameter identitas, bukan lagi kontemplasi atau relasi yang bermakna. Tekanan untuk selalu "efisien" mereduksi ruang batin manusia, menjadikan eksistensi sekadar rangkaian tugas tanpa keutuhan makna. Banyak individu merasa “habis” secara psikologis dan emosional karena teralienasi dari nilai-nilai personal yang seharusnya menuntun hidup mereka. Krisis ini sering muncul tanpa disadari, merembes dalam bentuk kelelahan mental yang tak dapat dijelaskan secara logis. Kondisi ini menciptakan jarak antara manusia dan dirinya sendiri. Budaya konsumtif dan tuntutan produktivitas dalam era kapitalisme modern turut memperkuat krisis identitas manusia. Bloom (2018) menegaskan bahwa dalam sistem kapitalisme bebas, eksistensi manusia diukur dari kontribusinya terhadap pasar, bukan dari nilai kemanusiaan itu sendiri.[121] Akibatnya, individu merasa kehilangan jati diri sejati dan hidup dalam tekanan performa yang tidak manusiawi.

Fenomena media sosial memperkuat fragmentasi identitas manusia modern. Dunia digital membentuk ruang eksistensi baru yang penuh pencitraan, sehingga keberadaan seringkali dikonstruksi secara artifisial. Identitas menjadi proyek publik, bukan proses batin yang jujur. Dalam usaha mempertahankan citra yang ideal, banyak individu kehilangan kontak dengan diri yang otentik. Alih-alih menghadirkan kebebasan berekspresi, media sosial justru melahirkan tekanan konformitas baru yang lebih halus namun kuat. Ketika validasi diri tergantung pada interaksi digital, makna hidup pun bergeser dari dalam ke luar. Dalam jangka panjang, hal ini memunculkan kehampaan eksistensial yang tidak mudah diatasi. Di era ini, sulit membedakan antara keberadaan sejati dan keberadaan yang dipentaskan. Zhang (2025) menguraikan bahwa eksistensi manusia dalam dunia digital semakin tidak stabil, karena identitas virtual seringkali bertentangan dengan keberadaan nyata dan subjekti.[122] Keadaan ini memunculkan kondisi

---

[121] Peter Bloom, “Capitalism’s Existential Crisis: Producing Existential Freedom,” dalam *The Bad Faith in the Free Market* (Cham: Springer International Publishing, 2018), 41–64, https://doi.org/10.1007/978-3-319-76502-0_3, diakses tanggal 27 Febuari 2025.

[122] Yao-qin Zhang, “The Negative Impacts of Technological Progress on Humanity: Existential Anxiety in Kurt Vonnegut’s *Galapagos*,” dalam *Disability and Rehabilitation: Assistive Technology*, (13 Maret 2025), 1–11, https://doi.org/10.1080/17483107.2025.2477677, diakses tanggal 2 Maret 2025.

dualisme diri yang membuat individu terperangkap dalam kecemasan eksistensial.

Hermans dan Dimaggio (2007) menyoroti fenomena *"dialogical self"* dalam konteks globalisasi yang menciptakan ketidakpastian identitas. Dalam dunia yang penuh perubahan dan keterhubungan global, individu harus terus-menerus menegosiasikan makna hidup dan posisi dirinya dalam sistem sosial yang fluktuatif.[123] Ketidakstabilan ini memicu munculnya krisis eksistensial sebagai akibat dari ketidaksesuaian antara nilai internal dan tekanan eksternal. Krisis eksistensial tidak hanya muncul karena tekanan eksternal, melainkan juga karena absennya nilai-nilai yang stabil untuk dijadikan pedoman hidup. Manusia modern sering kali hidup dalam dunia yang kehilangan kepercayaan terhadap narasi besar seperti agama, tradisi, atau ideologi kolektif. Tanpa narasi makro yang memayungi keberadaan, individu harus membentuk maknanya sendiri di tengah pluralitas yang membingungkan. Kebebasan ini di satu sisi membebaskan, namun di sisi lain menimbulkan kecemasan mendalam karena setiap keputusan hidup harus ditanggung sepenuhnya. Di tengah derasnya relativisme nilai, muncul kebutuhan untuk merumuskan orientasi moral yang personal. Dalam kondisi seperti ini, banyak orang mengalami kebuntuan eksistensial — seolah hidup berjalan tanpa koordinat yang jelas.

Pengalaman keterasingan menjadi ciri umum kehidupan modern. Rutinitas kerja, mobilitas sosial, dan kompetisi ekonomi menciptakan relasi yang transaksional dan dangkal. Interaksi manusia kehilangan kualitas kedekatan dan kedalaman. Akibatnya, individu merasa kesepian meskipun berada di tengah keramaian. Krisis eksistensial berkembang dari pengalaman keterpisahan ini, di mana manusia merasa tidak dilihat atau dimaknai sebagai pribadi yang utuh. Rasa terputus dari orang lain berlanjut menjadi keterputusan dari diri sendiri. Perasaan ini tidak hanya psikologis, melainkan eksistensial — karena menyangkut cara manusia menyadari dirinya sebagai bagian dari dunia. Dalam konteks ini, alienasi bukan hanya dari sistem sosial, tapi dari eksistensi itu sendiri.

---

[123] Hubert J. M. Hermans dan Giancarlo Dimaggio, "Self, Identity, and Globalization in Times of Uncertainty: A Dialogical Analysis," dalam *Review of General Psychology*, Vol. 11 No. 1 (Maret 2007), 31–61, https://doi.org/10.1037/1089-2680.11.1.31, diakses tanggal 2 Maret 2025.

Konsep *ontological insecurity* atau ketidakamanan ontologis, sebagaimana dikembangkan oleh Ashman dan Gibson (2010), menjelaskan bagaimana individu dalam dunia kerja modern mengalami kekosongan makna karena peran sosial yang tidak otentik dan terlalu dikendalikan oleh norma korporat.[124] Di tempat kerja pun, individu dituntut menjadi "fungsi produktif", bukan pribadi eksistensial yang utuh.

Konflik antara kebebasan dan struktur menjadi pangkal dari dilema eksistensial manusia modern. Di satu sisi, manusia memiliki kebebasan untuk menentukan jalan hidupnya sendiri. Di sisi lain, ia dibentuk oleh sistem sosial, ekonomi, dan budaya yang membatasi pilihan-pilihannya. Paradoks ini menciptakan ketegangan yang tidak mudah diselesaikan. Banyak yang akhirnya memilih menyerah pada arus, hidup dalam ke-ada-an yang tidak autentik karena enggan memikul beban kebebasan. Namun pada saat yang sama, muncul kerinduan mendalam untuk hidup secara otentik, sesuai dengan nilai-nilai yang lahir dari kesadaran diri. Ketegangan ini merupakan ciri utama dari krisis eksistensial yang terus membayangi manusia abad ke-21.

2. Budaya Populer dan Degradasi Makna

Budaya populer telah mengubah cara manusia memandang makna dan nilai hidup. Dalam dunia yang dibanjiri oleh simbol-simbol komodifikasi, individu tidak lagi dihadapkan pada pertanyaan mendalam tentang eksistensinya, melainkan lebih sering digiring untuk menjadi konsumen makna instan. Tayangan televisi, iklan, dan media sosial menciptakan ilusi kedalaman, padahal sering kali hanya memperkuat pola-pola dangkal.[125] Kebisingan visual ini menggeser manusia dari ruang reflektif menuju konsumsi berulang. Identitas pun dibangun bukan dari kontemplasi, melainkan dari apa yang dikenakan, diklik, dan dibagikan. Budaya populer menyuburkan nilai-nilai performatif alih-alih

---

[124] Ian Ashman dan Caroline Gibson, "Existential Identity, Ontological Insecurity and Mental Well-Being in the Workplace," dalam *Contemporary Readings in Law and Social Justice*, Vol. 2 No. 2 (2010), 126.

[125] Craig J. Thompson dan Elizabeth C. Hirschman, "An Existential Analysis of the Embodied Self in Postmodern Consumer Culture," dalam *Consumption Markets & Culture*, Vol. 2 No. 4 (Januari 1998), 401–447, https://doi.org/10.1080/10253866.1998.9670323, diakses tanggal 3 Maret 2025.

otentik. Dalam konteks ini, krisis eksistensial menyelinap diam-diam, karena orang merasa kehilangan substansi, namun tidak tahu apa yang hilang.

Semakin banyak individu yang hidup seolah-olah berada dalam panggung permanen. Gaya hidup menjadi panggung konten, dan setiap momen direkam demi validasi digital. Realitas menjadi hal sekunder setelah citra, dan subjektivitas digantikan oleh "brand" diri yang dipoles terus-menerus. Krisis eksistensial muncul karena ada perbedaan antara "yang ditampilkan" dan "yang dialami." Perbedaan ini menciptakan ketegangan batin yang dalam.[126] Orang merasa harus bahagia, sukses, menarik—karena itulah yang dikodekan sebagai hidup yang berarti oleh budaya populer. Padahal, kondisi batin yang sebenarnya jauh dari itu. Disonansi ini menciptakan kehampaan eksistensial yang sulit dijelaskan, tetapi nyata terasa.

Budaya populer menginternalisasi narasi-narasi kesuksesan, kebahagiaan, dan makna yang semuanya berbasis konsumsi. Artinya, makna hidup tidak lagi dicari melalui refleksi atau spiritualitas, tetapi dikejar lewat kepemilikan dan pengalaman yang dapat dipamerkan. Semakin banyak konsumsi dilakukan, semakin besar harapan bahwa kekosongan batin bisa diisi. Namun sebaliknya, semakin intens konsumsi dilakukan, semakin menipis makna yang diperoleh. Hal ini menciptakan siklus frustasi yang tanpa akhir. Inilah salah satu bentuk paling ironis dari krisis eksistensial di era pascamodern.[127]

Tidak hanya makna personal, makna kolektif pun tereduksi. Solidaritas digantikan oleh algoritma yang menyatukan individu bukan berdasarkan kedekatan nilai, tetapi preferensi pasar. Komunitas virtual yang tercipta bukanlah ruang perjumpaan eksistensial, melainkan tempat di mana individu saling menguatkan dalam ilusi kesamaan. Ini menyebabkan kehilangan koneksi yang otentik dan meningkatkan rasa

---

[126] Amanda Lagerkvist, "Existential Media: Toward a Theorization of Digital Thrownness," dalam *New Media & Society*, Vol. 19 No. 1 (Januari 2017), 96–110, https://doi.org/10.1177/1461444816649921, diakses tanggal 3 Maret 2025.

[127] Ryan Moore, "Postmodernism and Punk Subculture: Cultures of Authenticity and Deconstruction," dalam *The Communication Review*, Vol. 7 No. 3 (Juli 2004), 305–327, https://doi.org/10.1080/10714420490492238, diakses tanggal 3 Maret 2025.

kesepian struktural.[128] Budaya populer menciptakan komunitas ilusi, bukan relasi eksistensial yang nyata. Dalam ruang semacam itu, manusia dapat merasa terhubung dan terputus secara bersamaan—sebuah paradoks yang memperparah krisis diri.

Ruang publik yang dahulu menjadi tempat pencarian makna bersama kini digantikan oleh sirkulasi simbol-simbol kosong. Dalam diskursus budaya populer, spiritualitas dikomodifikasi, pemberontakan dijadikan estetika, dan bahkan kesedihan dijual sebagai tren. Maka tidak mengherankan jika manusia modern kerap merasa hampa meskipun tampak penuh aktivitas. Kelelahan bukan hanya fisik, tetapi juga eksistensial. Kehidupan sehari-hari dipenuhi dengan tugas-tugas simbolik yang menguras, namun tidak memperkaya. Hal ini memperkuat krisis identitas dan kehilangan orientasi makna.

Dalam banyak kasus, ekspresi budaya populer justru menjadi mekanisme pelarian dari kecemasan eksistensial. Musik, film, dan mode menawarkan distraksi, bukan transformasi. Manusia modern dibuai oleh estetika penderitaan, tetapi tidak benar-benar menjalaninya. Kontemplasi yang seharusnya menjadi fondasi pembentukan makna digantikan oleh hiburan yang menenangkan namun kosong. Inilah yang disebut sebagai anestesi budaya—penghilangan rasa melalui pengulangan visual dan emosi yang dangkal. Dunia menjadi tempat yang bising, bukan untuk didengarkan, tetapi untuk dilupakan.[129]

Jean Baudrillard menjadi salah satu filsuf paling kritis dalam mengungkap bagaimana budaya populer telah menggantikan realitas dengan simulasi. Dalam teorinya tentang *simulacra and simulation*, ia menjelaskan bahwa dalam masyarakat posmodern, realitas digantikan oleh representasi simbolik yang tidak lagi merujuk pada kenyataan apa pun. Tayangan televisi, iklan, dan platform digital menciptakan hiperrealitas—realitas semu yang lebih dominan daripada kenyataan itu sendiri.[130] Ketika budaya populer memperkenalkan citra sebagai substansi, manusia mulai hidup dalam kepalsuan yang meyakinkan. Di

---

[128] Mervyn F. Bendle, "The Crisis of 'Identity' in High Modernity," dalam *The British Journal of Sociology*, Vol. 53 No. 1 (Maret 2002), 1–18, https://doi.org/10.1080/00071310120109302, diakses tanggal 3 Maret 2025.

[129] Douglas Kellner, *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Post-Modern* (London: Routledge, 2003), 22.

[130] Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, diterjemahkan oleh Sheila Faria Glaser, Vol. 312 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), 112.

sini, krisis eksistensial bukan hanya akibat kehilangan makna, tetapi karena tidak lagi mampu membedakan antara yang nyata dan yang direkayasa.

Guy Debord, melalui konsep *society of the spectacle*, juga menyoroti bagaimana kehidupan modern dikendalikan oleh citra-citra yang dipertontonkan. Ia melihat bahwa relasi sosial dalam masyarakat kontemporer tidak lagi dibangun melalui pengalaman langsung, tetapi melalui gambar yang dikonsumsi massal. "Segala yang dulunya dialami secara langsung," tulis Debord, "kini telah menjelma menjadi representasi."[131] Fenomena ini menjelaskan mengapa manusia modern merasa hidupnya datar, meskipun tampak penuh warna di permukaan. Budaya populer dalam bentuk tontonan tidak memberi ruang bagi keterlibatan eksistensial yang sejati, karena semua telah disaring melalui layar dan skrip sosial yang sudah ditentukan.

Herbert Marcuse, dalam kritiknya terhadap masyarakat industri maju, menunjukkan bahwa budaya massa berfungsi sebagai alat kontrol ideologis yang membius kesadaran kritis. Dalam *One-Dimensional Man*, ia menjelaskan bahwa kebutuhan manusia telah didefinisikan secara eksternal oleh sistem kapitalis, sehingga kebebasan yang sebenarnya justru terhambat oleh konsumsi yang tanpa refleksi. Dalam konteks ini, budaya populer berperan melanggengkan sistem dengan menumpulkan potensi emansipasi eksistensial individu. Hiburan yang berulang dan citra yang homogen membentuk individu pasif yang tidak lagi terdorong untuk bertanya tentang siapa dirinya atau mengapa ia ada.[132] Ini menjelaskan bagaimana degradasi makna dalam budaya populer tidak hanya melemahkan identitas personal, tetapi juga menghambat pembentukan kesadaran kritis terhadap realitas.

Budaya populer tidak salah karena menghibur. Namun ia menjadi persoalan ketika hiburan menjadi satu-satunya jalan untuk menghindari perjumpaan diri. Jika sebelumnya manusia berusaha menjadi dirinya sendiri, kini ia sibuk menjadi versi terbaik dari apa yang diharapkan oleh publik digital. Kehendak untuk otentik terkikis oleh tuntutan impresi. Ini menciptakan krisis eksistensial yang diam-diam: kehilangan makna

[131]Guy Debord, *The Society of the Spectacle* (New York: Unredacted Word, 2021), 76.

[132] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London: Routledge, 2013), 24.

bukan karena tidak tahu arah, tetapi karena terlalu banyak arah yang diberikan dari luar. Dalam dunia yang menjual segalanya, manusia perlahan kehilangan dirinya.

3. Digitalisasi dan Fragmentasi Diri

Kehidupan digital telah membawa transformasi besar dalam cara manusia membentuk dan memahami identitas dirinya. Dalam dunia virtual, seseorang dapat menciptakan persona yang berbeda dari realitas kesehariannya. Ini membuka kemungkinan untuk berekspresi secara bebas, namun juga menciptakan jarak antara identitas digital dan diri autentik.[133] Ketika perbedaan ini semakin tajam, muncullah krisis yang disebut sebagai fragmentasi diri. Fragmentasi ini memicu kecemasan eksistensial, karena individu merasa tercerai dari realitas batinnya sendiri. Teknologi digital memberi ilusi kontrol terhadap diri, tetapi justru memperparah keterasingan. Notifikasi, algoritma, dan ekspektasi sosial daring memicu tekanan konstan untuk menampilkan diri ideal. Dalam prosesnya, kesadaran diri tidak lagi tumbuh dari refleksi, tetapi dari cermin sosial buatan. Akibatnya, individu kerap mengalami keletihan identitas—merasa dirinya terpecah dalam banyak peran yang tidak saling menyatu. Ketika makna hidup direduksi menjadi respons terhadap *like* dan *share*, keberadaan pun menjadi dangkal.

Hubungan antara ruang digital dan eksistensi manusia juga mempengaruhi pengalaman waktu. Dalam dunia maya, waktu menjadi tidak linier—selalu hadir dan tak pernah usai.[134] Tidak ada ruang untuk jeda eksistensial, karena individu terus dibanjiri konten dan komunikasi. Keadaan ini menekan ruang batin yang dibutuhkan untuk merasakan kehadiran secara utuh. Ketergesaan digital ini memicu kekosongan reflektif yang pada gilirannya melahirkan kehampaan.

Lebih jauh, kehidupan digital memperlemah relasi antarmanusia yang autentik. Interaksi berbasis layar kehilangan kedalaman emosional yang hanya muncul dari kehadiran langsung. Koneksi yang cepat tidak selalu berarti keterhubungan yang berarti. Akibatnya, muncul perasaan

---

[133]Lucas D. Introna, "On Cyberspace and Being: Identity, Self and Hyperreality," dalam *Philosophy in the Contemporary World*, Vol. 4 No. 1/2 (1997), 16–25.

[134] Zhang, "The Negative Impacts of Technological Progress on Humanity," 10-20.

kesepian meski secara teknis ‘terhubung’ dengan banyak orang.[135] Di sinilah teknologi menjadi paradoks: mendekatkan sekaligus memisahkan, menghubungkan namun meniadakan makna. Akhirnya, fragmentasi identitas dalam era digital tidak hanya persoalan psikologis, tetapi juga eksistensial. Ketika seseorang kehilangan pusat dari keberadaannya, ia pun kehilangan arah makna. Perubahan-perubahan ini menggeser pengalaman eksistensial dari ruang kontemplatif menjadi performatif. Maka krisis eksistensial era digital bukan sekadar pertanyaan “siapa aku,” tetapi juga “di mana aku berada dalam dunia yang tak henti menggandakan diriku.”

Martin Heidegger melalui konsep “das Man” menjelaskan bagaimana manusia modern cenderung hidup secara tidak autentik dengan mengikuti arus massa.[136] Dunia digital memperluas efek ini dengan mengarahkan individu untuk hidup dalam opini kolektif yang ditentukan oleh algoritma dan tren viral. Diri yang sejati tertutup oleh tuntutan untuk tampil, bukan menjadi. Teknologi tidak netral; ia memiliki kehendak terselubung untuk membentuk kesadaran manusia.

Jean Baudrillard memperdalam krisis ini lewat konsep hiperrealitas. Dalam dunia maya, realitas digantikan oleh simulasi yang tampak lebih nyata daripada kenyataan itu sendiri.[137] Identitas digital adalah konstruksi simbolik yang tidak lagi merujuk pada eksistensi. Individu tidak sekadar hidup, tetapi menghidupi representasi dirinya. Ketika representasi menjadi realitas dominan, maka yang eksistensial kehilangan pijakan. Turut relevan pula analisis dari Anthony Giddens tentang *reflexive project of the self*. Dalam masyarakat modern, identitas tidak diwariskan tetapi harus terus diciptakan ulang.[138] Di ruang digital, proyek ini menjadi hiper-refleksif hingga memunculkan kecemasan: terlalu banyak kemungkinan untuk menjadi siapa saja, tetapi sedikit

---

[135] R. L. Tripathi, “Fragmented Selves: Identity, Consciousness and Reality in the Digital Age,” 2024, https://philpapers.org/rec/TRIFSI, diakses tanggal 3 Maret 2025.

[136]Hubert L. Dreyfus, “Interpreting Heidegger on *Das Man*,” dalam *Inquiry*, Vol. 38 No. 4 (Desember 1995), 423–430, https://doi.org/10.1080/00201749508602398, diakses tanggal3 Maret 2025.

[137] Lihat Cummings, “Existential Baudelaire in Fondane, Benjamin, and Sartre,”.

[138] Lihat Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991).

ruang untuk menjadi diri sendiri. Identitas menjadi pekerjaan terus-menerus yang melelahkan.

Revolusi digital telah mengubah cara manusia hadir dalam dunia dan membentuk dirinya. Identitas bukan lagi sesuatu yang tumbuh secara organik melalui pengalaman langsung, melainkan seringkali dibentuk secara performatif dalam ruang maya yang penuh tuntutan representasi. Fragmentasi diri menjadi risiko eksistensial yang nyata ketika individu merasa tercerabut dari pusat eksistensinya, hidup dalam kepingan persona yang tidak utuh. Dalam tekanan dunia digital yang serba cepat, refleksi eksistensial terpinggirkan oleh kebutuhan untuk selalu tampil dan terhubung. Akibatnya, muncul bentuk keterasingan baru yang bersumber bukan dari ketidakhadiran teknologi, tetapi justru dari dominasi totalnya atas ruang batin manusia. Untuk itu, tantangan terbesar era ini bukan hanya mengelola teknologi, melainkan bagaimana tetap hadir secara otentik dan utuh di tengah dunia yang menggandakan diri tanpa batas.

Media sosial, meskipun diciptakan untuk memfasilitasi keterhubungan, justru seringkali menjadi pemicu keterasingan. Ketika individu terus-menerus terpapar pada representasi ideal orang lain, muncul tekanan untuk menampilkan versi terbaik dari diri sendiri. Realitas personal yang kompleks dan dinamis disederhanakan menjadi konten yang dapat diterima sosial.[139] Dalam proses ini, individu terdorong untuk hidup secara performatif, bukan otentik, yang memicu kegelisahan dan kekosongan makna. Sistem algoritma media sosial memperkuat pola pencitraan dan perbandingan sosial. Individu tidak hanya merasa diawasi, tetapi juga dinilai oleh "mata publik" digital yang tak pernah tidur. Validasi atas eksistensi diri dikaitkan dengan jumlah *like* dan *followers*, bukan dengan kedalaman relasi atau refleksi diri. Dalam jangka panjang, hal ini mendorong munculnya kelelahan psikologis dan krisis identitas yang akut, khususnya di kalangan generasi muda.[140]

Identitas diri dalam ruang media sosial menjadi cair dan tidak stabil. Seseorang bisa mengelola banyak akun dengan persona berbeda, sehingga mengalami pemisahan antara diri daring dan diri nyata. Ketika

[139] Lihat Klein, “Social Media and the Crisis of Identity,”.

[140] Billie Angus, *Existentialism, Authenticity, and Social Media*, Disertasi Doktor, Open Access Te Herenga Waka–Victoria University of Wellington, 2024, 59.

batas antara keduanya kabur, individu bisa merasa terpecah dan kehilangan pusat eksistensialnya. Proses menjadi diri sendiri terhambat oleh keharusan terus-menerus menyesuaikan dengan ekspektasi audiens digital.

Fenomena ini semakin diperparah oleh kultur kapitalisme digital yang menjadikan eksistensi personal sebagai komoditas. Manusia diposisikan bukan lagi sebagai subjek yang mengalami, tetapi sebagai objek yang dipertontonkan. Kehidupan menjadi panggung tanpa akhir, di mana setiap gerak-gerik harus ditangkap kamera dan diterjemahkan menjadi narasi yang bisa dikonsumsi. Dalam dunia seperti ini, munculnya krisis eksistensial adalah keniscayaan.[141]

Untuk keluar dari jeratan ini, dibutuhkan kesadaran eksistensial yang lebih dalam terhadap cara kita hadir di ruang digital. Media sosial tidak bisa dihindari, tetapi bisa dikritisi dan dikelola secara sadar. Proses ini menuntut keberanian untuk menolak tuntutan performatif dan kembali kepada eksistensi yang reflektif. Ketika seseorang berani hidup apa adanya, bukan sesuai naskah sosial media, ia memulihkan kembali otonomi eksistensialnya.

[141] Lagerkvist, "Existential Media," 65.

BAB III
REPRESENTASI KRISIS EKSISTENSIAL DALAM FILM *PERFECT BLUE* (1997)

Bab ini membahas film *Perfect Blue* (1997) sebagai studi kasus untuk menganalisis krisis eksistensial, dengan fokus pada karakter Mima. Film ini dipilih karena kemampuannya menggambarkan pergulatan individu dalam menghadapi pertanyaan tentang identitas, kebebasan, dan makna hidup. Analisis akan mencakup profil film, eksplorasi unsur-unsur eksistensial seperti alienasi dan ambiguitas identitas, serta tinjauan terhadap teknik sinematik yang digunakan Satoshi Kon untuk menggambarkan krisis eksistensial Mima dan menciptakan pengalaman penonton yang mendalam. Bab ini bertujuan memberikan interpretasi komprehensif tentang *Perfect Blue* dalam konteks filosofis.

A. Profil Film *Perfect Blue* 1997

Perfect Blue (パフェクトブルー, *Pafekuto Burū*) adalah sebuah film animasi psikologis *thriller* Jepang yang dirilis pada tahun 1997. Film ini menandai debut penyutradaraan fitur dari Satoshi Kon (今敏), seorang sutradara yang kemudian diakui secara internasional atas karya-karyanya yang inovatif dan menggugah pikiran. Diproduksi oleh studio animasi Madhouse (マッドハウス), *Perfect Blue* bukan hanya sebuah film *thriller* yang menegangkan, tetapi juga sebuah eksplorasi mendalam tentang identitas, realitas, dan konsekuensi dari hidup di dunia yang semakin didominasi oleh media dan representasi.

1. Informasi Produksi yang Komprehensif:

b) Judul Jepang

パフェクトブルー (*Pafekuto Burū*). Judul ini secara harfiah berarti "*Perfect Blue*" dalam bahasa Jepang. Warna biru sering kali dikaitkan dengan misteri, melankolia, dan kedalaman psikologis, yang semuanya merupakan tema sentral

dalam film ini. Pemilihan judul ini mungkin mengisyaratkan sifat kompleks dan berlapis dari narasi yang akan terungkap.[142]

c) Judul Inggris

Perfect Blue

d) Tahun Rilis

Meskipun sering dikaitkan dengan tahun produksi 1997, *Perfect Blue* pertama kali dirilis di Jepang pada tanggal 21 Februari 1998. Film ini juga diputar di berbagai festival film internasional pada tahun 1997[143], yang membantu membangun reputasinya di luar Jepang sebelum rilis komersialnya.

e) Negara Produksi

Jepang[144]

f) Studio Animasi

Madhouse (マッドハウス). Studio animasi ini dikenal dengan kualitas animasinya yang tinggi dan beragam, serta kesediaannya untuk mengambil proyek-proyek yang menantang dan inovatif.[145] Kolaborasi antara Madhouse dan Satoshi Kon menghasilkan beberapa karya animasi yang paling dihormati dalam sejarah perfilman.

g) Sutradara

---

[142] A. Loriguillo-López, J. A. Palao-Errando, dan J. Marzal-Felici, "Making Sense of Complex Narration in *Perfect Blue*," dalam *Animation*, Vol. 15 No. 1 (23 Maret 2020), 77–92.

[143] D. E. Josephy-Hernández, "Reflections on the Translation of Gender in *Perfect Blue*, an Anime Film by Kon Satoshi," dalam *MonTI: Monografías de Traducción e Interpretación*, No. 4 (2019), 309–342.

[144] *Satoshi Kon Wiki*, "Perfect Blue," https://satoshikon.fandom.com/wiki/Perfect_Blue, diakses tanggal 15 Mei 2025 pukul 13.31 WIB.

[145] Ian Condry, *The Soul of Anime: Collaborative Creativity and Japan's Media Success Story* (Durham: Duke University Press, 2013).

Satoshi Kon[146] (*今 敏*). Satoshi Kon adalah seorang sutradara yang visioner dengan gaya yang khas dan berani. Ia dikenal karena kemampuannya untuk mengaburkan batas antara realitas dan fantasi, mengeksplorasi kompleksitas psikologis karakter-karakternya, dan menangani tema-tema dewasa dengan cara yang provokatif dan menggugah pikiran. *Perfect Blue* adalah film yang menetapkan ciri khasnya ini dan menjadi dasar bagi karya-karyanya di masa mendatang.

h) Penulis Skenario

Sadayuki Murai (*村井 さだゆき*). Murai mengadaptasi tema-tema inti dari novel karya Yoshikazu Takeuchi, tetapi ia juga membuat perubahan signifikan pada alur cerita dan penekanan film. Adaptasinya berfokus pada aspek psikologis dan *thriller* dari cerita tersebut, memberikan kebebasan kreatif kepada Kon untuk mengeksplorasi visinya sendiri.[147]

i) Musik

Masahiro Ikumi (*幾見 雅博*). Ikumi menciptakan *soundtrack*[148] yang atmosferik dan sering kali mengganggu, yang sangat penting dalam membangun suasana tegang dan tidak nyaman dalam film ini. Musiknya bukan hanya latar belakang, tetapi merupakan elemen aktif yang mencerminkan kondisi mental Mima yang semakin tidak stabil dan mengintensifkan pengalaman emosional penonton.

j) Desain Karakter

---

[146] D. E. Josephy-Hernández, "Reflections on the Translation of Gender in *Perfect Blue*, an Anime Film by Kon Satoshi," dalam *MonTI: Monografías de Traducción e Interpretación*, No. 4 (2019), 309–342.

[147] Josephy-Hernández, "Reflections on the Translation of Gender in *Perfect Blue*," 310.

[148] VGMdb, *Perfect Blue Original Sound Track*, https://vgmdb.net/album/20860, diakses pada 15 Mei 2025 pukul 15.20 WIB.

Hideki Hamasu[149] (*濱洲 英喜*)

k) Direktur Animasi

Hiroshi Shimizu[150] (*清水 洋*)

l) Durasi

81 menit. Durasi film yang relatif singkat namun padat berkontribusi pada intensitas naratifnya. Setiap adegan terasa penting dan berkontribusi pada perkembangan plot dan kondisi psikologis karakter.[151]

m) Anggaran

Perfect Blue diproduksi dengan anggaran yang relatif kecil untuk sebuah film animasi fitur. Keterbatasan ini menyoroti pencapaian artistik dan naratif Kon, karena ia mampu menciptakan film yang secara visual memukau dan tematis kompleks dengan sumber daya yang terbatas.[152]

2. Sinopsis Lengkap

Perfect Blue berpusat pada Mima Kirigoe (*霧越 未麻*), seorang wanita muda berusia 21 tahun yang berada di titik penting dalam karirnya. Pada awalnya, Mima adalah salah satu dari tiga anggota grup *idol* pop Jepang yang populer, *CHAM!*. Grup ini memiliki basis penggemar yang setia dan citra yang dipoles, yang menekankan kepolosan dan keceriaan. Namun, Mima mulai merasa tidak puas dengan peran ini dan memiliki ambisi yang lebih besar sebagai seorang aktris.

Di awal cerita, Mima membuat keputusan yang mengejutkan dan kontroversial: ia memilih untuk meninggalkan *CHAM!* dan mengejar karir di dunia akting. Keputusan ini

[149] Loriguillo-López A, Palao-Errando JA, dan Marzal-Felici J., "Making Sense of Complex Narration in Perfect Blue," dalam *Animation*, Vol. 15, No. 1 (23 Maret 2020), 77–92.

[150] Loriguillo-López, dkk., *Complex Narration in Perfect Blue*, 77–92.

[151] Loriguillo-López, dkk., *Complex Narration in Perfect Blue*, 77–92.

[152] Loriguillo-López, dkk., *Complex Narration in Perfect Blue*, 77–92.

memicu berbagai reaksi dari para penggemarnya. Beberapa mendukung transisinya dan berharap yang terbaik untuknya, sementara yang lain merasa dikhianati oleh perubahan citra dan fokusnya. Perasaan pengkhianatan ini menjadi sumber ketegangan dan konflik sepanjang film.[153]

Seiring Mima memasuki dunia akting, ia mendapati dirinya menerima peran-peran yang semakin menantang dan provokatif. Peran-peran ini sangat berbeda dari citra *idol*-nya yang polos dan tidak bersalah, dan termasuk adegan-adegan kekerasan dan seksual yang eksplisit. Transisi ini memaksanya untuk menghadapi aspek-aspek dirinya yang baru dan tidak dikenal, yang mulai mengikis rasa dirinya dan membuatnya mempertanyakan identitasnya.

Bersamaan dengan perubahan karirnya yang drastis, serangkaian peristiwa aneh dan mengganggu mulai menghantui kehidupan Mima. Ia menerima surat-surat ancaman anonim, yang ditujukan padanya sebagai seorang "pengkhianat" karena telah meninggalkan dunia *idol*. Orang-orang yang terlibat dalam proyek aktingnya satu per satu menjadi korban kekerasan brutal, menciptakan suasana ketakutan dan paranoia.

Selain itu, Mima menemukan sebuah situs web misterius bernama "*Mima's Room*" yang tiba-tiba muncul secara daring. Situs web ini menampilkan entri-entri buku harian yang sangat rinci tentang kehidupan sehari-harinya, ditulis dari sudut pandang orang pertama seolah-olah itu adalah pemikiran Mima sendiri. Mima merasa sangat terganggu dan terancam oleh keberadaan situs web ini, karena situs web ini mengungkapkan detail-detail intim tentang hidupnya yang seharusnya hanya diketahui oleh dirinya sendiri. Ketidakmampuannya untuk memahami siapa yang menulis situs web tersebut dan bagaimana informasi pribadinya bisa bocor menyebabkan paranoia dan kebingungan yang mendalam.[154]

Batas antara realitas dan ilusi mulai kabur secara mengkhawatirkan bagi Mima. Ia dihantui oleh visi dirinya sebagai

---

[153] Loriguillo-López, dkk., *Complex Narration in Perfect Blue*, 77–92.

[154] B. C. Villeneuve, D. Puspitasari, dan M. Kadafi, "Dissociative Identity Disorder in the Characters Mima and Rumi from Satoshi Kon's Perfect Blue," dalam *Japanese Research on Linguistics, Literature, and Culture*, Vol. 6, No. 1 (2023), 31–52.

idol masa lalu—sosok yang polos, dicintai, dan tidak berkompromi—yang terus-menerus mengejek dan mempertanyakan pilihannya saat ini. Mima mulai berjuang untuk membedakan antara peran yang ia mainkan di layar dan kehidupan nyatanya, antara ingatan dan fantasi, dan bahkan mempertanyakan kewarasannya sendiri. Ia mengalami disosiasi, halusinasi, dan kilas balik yang mengganggu, yang semakin mengaburkan persepsinya tentang dunia di sekitarnya.

Di tengah kekacauan psikologis yang semakin intens dan ancaman yang semakin nyata terhadap keselamatan fisiknya, Mima harus berhadapan dengan obsesi ekstrem dari seorang penggemar yang tidak dapat menerima perubahannya, manipulasi dari orang-orang di sekitarnya yang mungkin memiliki motif tersembunyi, dan batas-batas realitas yang semakin menipis. Perjalanannya menjadi perjuangan[155] yang menegangkan dan mengerikan untuk mengungkap kebenaran di balik teror yang menghantuinya, untuk merebut kembali rasa dirinya yang hilang di tengah labirin persepsi yang terdistorsi, dan untuk bertahan hidup dari kekuatan-kekuatan yang berusaha menghancurkannya.

3. Konteks Produksi dan Visi Unik Satoshi Kon

Perfect Blue adalah proyek yang sangat penting dalam karir Satoshi Kon, menandai transisinya yang sukses dari seorang animator dan desainer karakter yang berbakat menjadi seorang sutradara dengan visi yang kuat dan unik. Meskipun awalnya ditujukan untuk pasar video rumahan dan menghadapi keterbatasan anggaran serta jadwal produksi yang ketat, Kon melihatnya sebagai kesempatan untuk bereksperimen dengan teknik naratif dan visual yang tidak konvensional, dan untuk mengeksplorasi tema-tema yang mendalam dan sering kali mengganggu yang sangat ia minati.[156]

Film ini menjadi wadah bagi banyak tema dan gaya visual yang akan terus dieksplorasi dan disempurnakan oleh Kon dalam karya-karyanya di masa mendatang, termasuk *Millennium Actress*, *Tokyo Godfathers*, dan *Paprika*. Ketertarikannya yang mendalam pada sifat subjektif realitas, kompleksitas identitas di

[155] A. C. Keene, "Japanese Pop Idols: A Feminist Pragmatist Read of Perfect Blue," dalam *Journal of Asia-Pacific Pop Culture*, Vol. 7, No. 2 (2022), 200–219.

[156] Loriguillo-López, dkk., *Complex Narration in Perfect Blue*, 77–92.

era media, dan hubungan yang kabur antara mimpi, ingatan, dan kenyataan sudah terlihat jelas di sini. Kemampuannya yang luar biasa untuk menciptakan suasana psikologis yang mencekam dan tidak nyaman, untuk mengaburkan batas antara perspektif karakter dan penonton, dan untuk menangani tema-tema dewasa dan kontroversial dengan cara yang provokatif dan menggugah pikiran, menjadi ciri khas yang tak tertandingi dalam film ini.[157]

Perfect Blue bukan hanya sebuah film *thriller* yang menegangkan; ini adalah eksplorasi yang kompleks dan berlapis tentang kondisi manusia di dunia yang semakin didominasi oleh media, teknologi, dan representasi. Visi unik Kon sebagai seorang sutradara memungkinkan film ini untuk melampaui batasan genre dan menjadi karya seni yang abadi dan relevan.

4. Latar Belakang Produksi

Kisah Mima Kirigoe pertama kali muncul dalam bentuk novel karya Yoshikazu Takeuchi yang diterbitkan pada tahun 1991 dengan judul *'Perfect Blue: Complete Metamorphosis'* atau dalam bahasa Jepang *Kanzen Hentai*. Subjudul ini dalam bahasa Jepang dapat dimaknai ganda, yakni sebagai "metamorfosis total" atau "penyimpangan total" (*total pervert*), yang mencerminkan dua sisi utama narasi: transformasi identitas Mima dan tindakan penguntitan obsesif oleh Me-Mania.[158] Pada awalnya, karya ini dirancang sebagai film *live-action* adaptasi novel karya Yoshikazu Takeuchi. Namun, kendala pendanaan menurunkannya menjadi proyek video langsung (OVA), sebelum akhirnya secara tergesa-gesa dijadikan film bioskop menjelang penyelesaiannya. Ini menjadikan *Perfect Blue* sebagai produk animasi psikologis yang awalnya ditujukan untuk pasar sempit dan tidak diharapkan mencapai popularitas luas.[159]

---

[157] D. E. Josephy-Hernández, "Reflections on the Translation of Gender in *Perfect Blue*, an Anime Film by Kon Satoshi," dalam *MonTI Special Issue*, No. 4 (2019), 309–342.

[158] Josephy-Hernández, *Gender in Perfect Blue*, 309–342.

[159] Craig Norris, "*Perfect Blue* and the Negative Representation of Fans," dalam *Journal of Japanese and Korean Cinema*, Vol. 4, No. 1 (2012), 69–86.

Perfect Blue merupakan film animasi Jepang bergenre psikologis-thriller yang disutradarai oleh Satoshi Kon dan dirilis pada tahun 1997 oleh studio animasi Madhouse. Dalam film panjang ini merupakan debut penyutradaraan Kon, yang sebelumnya ia dikenal melalui kontribusinya dalam OVA *JoJo's Bizarre Adventure*,[160] dan *Perfect Blue* menjadi tonggak penting dalam evolusi sinema animasi Jepang karena keberaniannya mengangkat tema-tema yang kompleks seperti identitas, disosiasi kepribadian, tekanan media, dan krisis eksistensial.[161]

Satoshi Kon mengaku tidak tertarik pada genre horor maupun pada dunia idola pop. Ketika menerima proyek ini, alur cerita mengenai idola kelas B yang diteror penggemar obsesif telah ditentukan, Namun ia diberi kebebasan mengubah narasi asalkan mempertahankan tiga unsur: tokoh utama adalah idola, ada stalker fanatik, dan genre-nya adalah horor.[162] Sehingga film ini diadaptasi secara longgar dari novel *Perfect Blue: Kanzen Hentai* karya Yoshikazu Takeuchi (1991)[163], sebuah novel bertema slasher yang mengisahkan mantan idola yang dibuntuti oleh penggemar obsesif. Kon secara radikal mengubah pendekatan naratifnya. Ia tidak mengikuti plot novel secara ketat, melainkan memilih untuk menekankan dimensi psikologis dan eksistensial karakter utama, Mima Kirigoe, dengan mengaburkan batas antara realitas, ilusi, dan memori.[164]

---

[160] Matthew Stevenson, "Making Sense of Complex Narration in *Perfect Blue*," dalam *Animation: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 15, No. 2 (2019), 185–204.

[161] Chris Perkins, "Flatness, Depth and Kon Satoshi's Ethics," dalam *Journal of Japanese and Korean Cinema*, Vol. 4, No. 2 (2013), 105–120.

[162] Tom Mes, *Midnight Eye Interview: Satoshi Kon*, http://www.midnighteye.com/interviews/satoshi-kon/, diakses pada 11 Juni 2025 pukul 00.45 WIB.

[163] Paul Lê, *Satoshi Kon's 'Perfect Blue' Is a Layered and Unparalleled Psychological Thriller [Horrors Elsewhere]*, https://bloody-disgusting.com/editorials/3716388/satoshi-kons-perfect-blue-is-a-layered-and-unparalleled-psychological-thriller-horrors-elsewhere/?utm_source=chatgpt.com, diakses pada 11 Juni 2025 pukul 00.54 WIB.

[164] Ciputra.ac.id, *Bagaimana Jadinya Jika Kita Diajak Berpetualang ke Dalam Pemikiran Seorang Idol yang Depresi?*,

Satoshi Kon sendiri menyatakan bahwa inspirasi film ini berasal dari ketertarikannya pada tema "kaburnya batas antara mimpi dan kenyataan, diri yang sekarang dan diri yang lalu" (Kon dalam *The Illusionist*, 2020). Elemen-elemen seperti pembauran antara mimpi dan realitas, fakta dan ingatan, serta identitas diri dan "diri yang lain" diolah berdasarkan pengalaman Kon menulis *Magnetic Rose* dan manga *Opus*.[165]

Meskipun film ini tidak sukses secara finansial dan sempat dianggap "gagal secara komersial" oleh produser Masao Maruyama, *Perfect Blue* kemudian diundang ke lebih dari 50 festival film internasional dan menerima penghargaan dari *Fantasia International Film Festival* di Kanada.[166] Reputasi film ini terus meningkat seiring waktu dan menjadi rujukan penting dalam diskusi akademik tentang krisis identitas dalam media visual.

Pengaruh *Perfect Blue* melampaui batas budaya. Sutradara Hollywood Darren Aronofsky secara terbuka mengakui bahwa film ini memengaruhi karya-karyanya, terutama *Requiem for a Dream* (2000) dan *Black Swan* (2010). Dalam sebuah wawancara, Aronofsky menyebut bahwa ia "terpukau oleh pendekatan visual dan kedalaman naratif film ini," dan bahkan sempat mencoba membeli hak adaptasi film tersebut.[167]

5. Konteks Film Sebagai Ilustrasi Simbolik

Film merupakan medium ekspresif yang melampaui sekadar narasi atau hiburan. Ia adalah bentuk seni visual yang kompleks, dan dalam kajian filosofis sering diposisikan sebagai

---

https://www.ciputra.ac.id/fikom/menguak-sisi-kelam-idol-dalam-perfect-blue-1997/, diakses pada 11 Juni 2025 pukul 00.58 WIB.

[165] Filio Malta, "Diegetic Credits, Dialogic Media, and Fictional Reality in Kon Satoshi's Films," dalam *Animation: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 19, No. 1 (2024), 23–41.

[166] Darren Aronofsky, *The Illusionist: Satoshi Kon*, Documentary Interview, 2020.

[167] Aronofsky, *The Illusionist: Satoshi Kon*.

"seni ketujuh",[168] yaitu seni yang memadukan unsur-unsur dari semua bentuk seni sebelumnya seperti musik, teater, sastra, lukisan, bahkan arsitektur. Sebagai bentuk seni modern yang berada di persimpangan antara realitas dan fiksi, film memuat potensi simbolik yang kuat – yakni menyampaikan makna melalui bentuk visual, naratif, dan estetik yang menyentuh pengalaman batin penontonnya.

Dalam konteks ini, *Perfect Blue* (1997) dapat diposisikan sebagai sebuah ilustrasi simbolik yang mencerminkan kondisi eksistensial manusia modern di tengah tekanan sosial dan krisis identitas. Satoshi Kon secara sadar tidak hanya menyusun film ini sebagai narasi psikologis, melainkan juga sebagai pengalaman visual yang menggugah, yang secara konsisten mengaburkan batas antara mimpi dan kenyataan, antara fakta dan ilusi.[169]

Berbagai elemen sinematik dalam film ini memiliki fungsi simbolik yang kuat. Cermin, sosok halusinatif "Mima yang lama", lampu sorot panggung, serta situs *Mima's Room* menjadi metafora visual dari keterpecahan identitas dan tekanan kolektif yang membentuk persepsi diri seorang individu. Salah satu contoh mencolok adalah ketika Mima menerima pesan faks bertuliskan "pengkhianat"—sebuah simbol dari penghakiman publik atas perubahan citranya.

Lebih lanjut, adegan pembunuhan terhadap penguntit Me-Mania yang divisualisasikan di atas panggung dapat dimaknai sebagai upaya simbolik Mima untuk "membunuh" versi lamanya yang telah membelenggunya. Puncak simbolisme terlihat saat ikan peliharaan Mima ditemukan mati di dalam akuarium, sesaat setelah ia semakin terlibat dalam dunia hiburan

---

[168] Ricciotto Canudo, "The Birth of the Sixth Art (France, 1911)," dalam *Film Manifestos and Global Cinema Cultures*, ed. Scott MacKenzie (California: University of California Press, 2014), 593–603.

[169] Antonio Loriguillo-López, José Antonio Palao Errando, dan Javier Marzal Felici, "Making Sense of Complex Narration in *Perfect Blue*," dalam *Animation: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 15, No. 1 (2020), 77–92.

yang menuntutnya untuk berperan tidak autentik. Ikan di dalam akuarium, yang selama ini menjadi penanda keterikatan Mima pada dunia lamanya dan kealamian dirinya, merepresentasikan kematian dari sisi dirinya yang paling jujur dan personal.

Dalam pandangan Gilles Deleuze (1986)[170], film bukanlah representasi dunia, melainkan dunia yang menjelma sebagai citra dirinya sendiri. Sinema menciptakan bentuk-bentuk baru berpikir melalui *movement-images* dan *time-images*, bukan melalui konsep. Maka dari itu, ketika *Perfect Blue* mempertontonkan realitas yang terus bergeser dan subjektivitas yang terfragmentasi, ia sebenarnya sedang melakukan "tindakan filosofis dalam bentuk sinema"—yakni mendorong penontonnya untuk mengalami, bukan sekadar memahami, krisis yang sedang terjadi.

Jacques Rancière (2014)[171] juga menekankan bahwa hubungan kita dengan sinema adalah pengalaman estetik yang penuh gairah, bukan sekadar objek teori. Dalam pengalaman sinematik, penonton tidak hanya melihat, tetapi turut mengalami perpindahan antara posisi sebagai subjek dan objek. Dalam *Perfect Blue*, hal ini tampak ketika penonton "diundang" menyelami pikiran Mima yang tidak stabil, sekaligus dihadapkan pada narasi yang secara sengaja menyesatkan antara realitas dan fiksi.

Sementara itu, Alain Badiou (2013)[172] menyebut sinema sebagai "eksperimen filosofis", karena sinema menciptakan ruang bagi munculnya "ide-ide baru tentang apa itu ide." Film menjadi semacam laboratorium pemikiran, di mana pengalaman menonton bukan hanya menghibur, tetapi juga memantik proses refleksi etis, eksistensial, bahkan politik. Dalam hal ini, sinema menjadi pengalaman yang membuka "kebenaran dalam dunia"

---

[170] Gilles Deleuze, *Cinema 1: The Movement-Image*, diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson dan Barbara Habberjam (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), xix. Selanjutnya disebut: Deleuze, *Cinema 1*, xix

[171] Jacques Rancière, *The Intervals of Cinema* (London: Verso, 2014), 7.

[172] Alain Badiou, *Cinema* (Cambridge: Polity Press, 2013), 17.

(*truths-in-worlds*)—bukan melalui teori, tetapi melalui sensibilitas dan pengalaman.

Dalam konteks *Perfect Blue*, simbolisme visual seperti pergeseran antara "Mima sebagai idola" dan "Mima sebagai aktris" merefleksikan konflik identitas dalam masyarakat modern, di mana individu didorong untuk memenuhi ekspektasi sosial sambil kehilangan rasa keotentikan. Ketegangan ini diperdalam melalui visualisasi seperti sosok "Mima yang lama" yang hadir sebagai halusinasi, dan situs *Mima's Room* yang menampilkan versi dirinya yang lebih "asli" ketimbang dirinya sendiri. Ini bukan sekadar gangguan psikologis, melainkan ilustrasi simbolik tentang bagaimana realitas dan citra tumpang tindih dalam pengalaman modern.

Melalui pemanfaatan metafora visual, *Perfect Blue* menciptakan ruang "di antara"—antara seni dan non-seni, antara kenyataan dan simulakra, antara identitas dan citra. Sebagaimana ditegaskan oleh Badiou (2015)[173], sinema adalah "seni tentang pertarungan antara seni dan non-seni". Artinya, film seperti *Perfect Blue* tidak hanya mewakili realitas, tetapi menjadi ruang tempat pertarungan nilai-nilai, kesadaran, dan makna itu sendiri terjadi secara simbolik.

Dengan demikian, *Perfect Blue* dapat dibaca sebagai karya sinematik yang bukan hanya menyuguhkan kisah psikologis seorang individu, tetapi juga sebagai ilustrasi simbolik yang memvisualisasikan krisis eksistensial masyarakat modern melalui perangkat-perangkat estetik yang kaya dan multilapis.

Christopher Perkins, dalam artikelnya *Flatness, Depth, and Kon Satoshi's Ethics*, mengutip Susan Napier (2006: 35) yang menyatakan bahwa *Perfect Blue* "lebih dari sekadar kritik terhadap masyarakat Jepang; film ini merupakan studi halus tentang pencarian jati diri dalam lanskap pascamodern, di mana ilusi dan realitas bercampur aduk sedemikian rupa sehingga

[173] Alain Badiou, *The True Life* (Cambridge: Polity Press, 2015), 210.

mengancam otonomi individu."[174] Pernyataan ini menunjukkan bahwa *Perfect Blue* tidak hanya menyampaikan kisah fiktif yang bersifat simbolik, tetapi secara konkret merefleksikan kondisi masyarakat Jepang pada era 1990-an—terutama dalam hal krisis identitas, tekanan budaya selebritas, serta pergeseran batas antara dunia nyata dan konstruksi media. Dengan demikian, film ini dapat diposisikan sebagai bentuk kritik sosial yang tajam terhadap Jepang pasca-bubble economy, di mana tekanan terhadap individu—khususnya perempuan dalam industri hiburan—mencerminkan realitas sosial yang kompleks dan represif pada masa itu.

Pengeritikan terhadap realitas sosial Jepang pada era 1990-an yang dilakukan oleh Satoshi Kon melalui film *Perfect Blue* tidak hanya diakui oleh para akademisi dan kritikus, tetapi juga memperoleh apresiasi internasional. Hal ini terlihat dari penghargaan yang diraihnya di Fantasporto Film Festival tahun 1998, di mana film ini memenangkan kategori *Fantasia Section Award for Best Film - Animation*.[175] Salah satu alasan penghargaan tersebut adalah karena keberanian film ini dalam mengangkat tema-tema gelap dan kritis, terutama mengenai tekanan industri hiburan Jepang dan krisis identitas yang dialami oleh para figur public

Penilaian tersebut tidak hanya datang dari luar, tetapi juga dikonfirmasi oleh pelaku industri sendiri. Dalam sebuah wawancara berjudul *Interview with Junko Iwao, Voice Actor Mima 1997* (tersedia di YouTube), Junko Iwao mengungkapkan kedekatannya secara emosional dengan karakter Mima yang ia perankan. Ia mengatakan:

"I think I feel exactly the same way Mima feels in this story... I've played cutesy roles and quiet roles in the past, but I

[174] Chrish Perkins, "Flatness, Depth and Kon Satoshi's Ethics," dalam Journal of Japanese and Korean Cinema, (Edinburgh: University of Edinburgh, Vol. 4 No. 2, 2013), 122.

[175] "*Perfect Blue* (1997) – Awards," IMDb, https://www.imdb.com/title/tt0156887/awards/, diakses tanggal 27 Juli 2025.

feel that Mima and I are alike... Acting the role of Mima made me dig deep into my life experiences."[176]

Pernyataan Iwao mencerminkan bahwa pengalaman Mima dalam film bukan sekadar fiksi, melainkan juga representasi nyata dari tekanan yang dirasakan oleh para penyanyi dan aktris Jepang pada saat itu—yang dituntut untuk terus tampil sempurna dan sesuai dengan citra publik yang telah dibentuk media. Dengan demikian, *Perfect Blue* dapat dipahami sebagai kritik sosial yang tajam terhadap budaya selebritas, dehumanisasi dalam industri hiburan, serta realitas pascamodern Jepang yang sarat dengan disorientasi identitas dan hilangnya batas antara citra dan kenyataan.

B. Analisis Tematik dalam Film

1. Empat Pendekatan Kritik Sastra Menurut M.H. Abrams

M.H. Abrams dalam karya monumentalnya *The Mirror and the Lamp* (1953) memperkenalkan sebuah tipologi kritik sastra yang hingga kini menjadi salah satu fondasi dalam studi literatur modern. Ia membagi pendekatan kritik sastra ke dalam empat orientasi utama: mimetik, pragmatik, ekspresif, dan objektif. Keempat pendekatan ini merepresentasikan hubungan dinamis antara unsur-unsur utama dalam komunikasi sastra, yakni pengarang, teks, dunia nyata, dan audiens[177].

a) Pendekatan Ekspresif: Karya sebagai Cerminan Dunia Batin Pengarang

Pendekatan ekspresif melihat karya sastra sebagai manifestasi dari pengalaman batin, emosi, dan pemikiran pengarang. Konsep ini mencapai puncaknya pada masa

[176] "Interview with Junko Iwao | *Perfect Blue* (1997)," wawancara video, diakses melalui YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=mjQVOuHBmIo, diakses tanggal 27 Juli 2025.

[177] A. van Rooden, "Magnifying the Mirror and the Lamp: A Critical Reception of M.H. Abrams in Postmodern Literary Theory," dalam Literature Compass, Vol. 9 No. 10 (2012), 720–731, https://consensus.app/papers/magnifying-the-mirror-and-the-lamp-a-critical-rooden/b1c23d80554a5127826da1c735c4331b/, diakses tanggal 18 Juli 2025.

Romantisisme, di mana para penyair menempatkan emosi dan imajinasi sebagai sumber utama penciptaan. Dalam pendekatan ini, kritik sastra diarahkan pada penelusuran bagaimana kehidupan personal, konflik psikologis, dan keunikan kepribadian pengarang membentuk teks yang dihasilkan. Contohnya, puisi-puisi William Wordsworth seringkali dibaca dengan pendekatan ini karena mencerminkan relasi batin sang penyair dengan alam dan masa kecilnya[178].

Abrams mengibaratkan pendekatan ini sebagai "lampu" yang memancar dari dalam diri pengarang, bukan sekadar "cermin" yang memantulkan dunia luar. Namun, pendekatan ini juga menuai kritik, terutama dari kalangan strukturalis dan objektivis, karena dianggap terlalu terikat pada biografi pengarang dan mengabaikan otonomi teks sastra.

b) Pendekatan Pragmatis: Sastra sebagai Sarana Mempengaruhi Audiens

Sementara itu, pendekatan pragmatis menempatkan titik berat pada dampak yang ditimbulkan karya sastra terhadap pembacanya. Sastra dipandang sebagai alat retoris untuk mencapai efek tertentu, baik berupa hiburan, penyampaian nilai moral, atau bahkan dorongan untuk perubahan sosial. Dalam pendekatan ini, teks sastra dianalisis untuk melihat bagaimana struktur naratifnya dimanfaatkan guna menggugah emosi dan respons pembaca. Misalnya, karya-karya realisme sosialis seperti milik Charles Dickens dan Pramoedya Ananta Toer banyak dianalisis melalui lensa pragmatis karena mengandung kritik tajam terhadap ketidakadilan sosial dan bertujuan membangkitkan kesadaran kolektif [179].

---

[178] Richard Fulkerson, "Four Philosophies of Composition," dalam College Composition and Communication, Vol. 30 No. 4 (1979), 343–348, https://consensus.app/papers/four-philosophies-of-composition-fulkerson/010febab228d52748d0559ceb88f06d5/, diakses tanggal 18 Juli 2025.

[179] Philip Maas, "Using the Structural Differential as a Mnemonic to Teach Evaluation," dalam ETC: A Review of General Semantics, Vol. 60 No. 2 (2003), 191–201, https://consensus.app/papers/using-the-structural-differential-as-a-mnemonic-to-teach-maas/e82beb9aacf05594890521045bcc94cb/, diakses tanggal 18 Juli 2025.

Abrams menekankan bahwa pendekatan ini sudah dikenal sejak zaman Aristoteles, khususnya dalam konsep tragedi yang bertujuan menghasilkan *katharsis*—yakni pelepasan emosional—pada penonton. Artinya, efek psikologis dan etis terhadap pembaca telah lama menjadi bagian penting dalam kajian estetika dan sastra.

c) Pendekatan Objektif: Karya Sastra sebagai Entitas Otonom

Pendekatan objektif memosisikan karya sastra sebagai struktur yang berdiri sendiri, tidak bergantung pada intensi pengarang, respons pembaca, maupun referensi eksternal. Gagasan ini banyak berkembang dalam aliran *New Criticism* dan strukturalisme, yang memandang teks sebagai entitas mandiri yang dapat dianalisis melalui relasi antarunsur di dalamnya. Dalam kerangka ini, kritik sastra diarahkan pada analisis struktur formal seperti gaya bahasa, simbol, alur naratif, dan ritme yang membangun integritas karya sebagai satu kesatuan makna. Abrams menyebutnya "objektif" karena analisisnya berfokus sepenuhnya pada teks tanpa merujuk pada dunia luar atau latar belakang pengarang [180].

Meski pendekatan ini menawarkan ketelitian dalam membaca teks, ia tetap menuai kritik karena dianggap memisahkan teks dari realitas sosial dan sejarah yang melatarbelakanginya. Kritik sastra kontemporer yang cenderung bersifat kontekstual dan interdisipliner sering memandang pendekatan ini sebagai terlalu sempit dan tidak responsif terhadap perubahan sosial yang lebih luas.

d) Pendekatan Mimetik: Sastra sebagai Representasi Realitas

[180] T. A. Ajimuda dan A. A. Aminu, "Art for Art's Sake and the Death of the Author in the 21st Century Literary Theory and Criticism," dalam SSRG International Journal of Humanities and Social Science (SSRG-IJHSS), Vol. 7 No. 3 (2020), https://consensus.app/papers/art-for-art-'-s-sake-death-of-the-author-in-the-21st-century-aminu-ajimuda/dd7d58c0fb025a5a8c96eb9eddb57f1c/, diakses tanggal 18 Juli 2025.

Pendekatan mimetik bertolak dari asumsi bahwa karya sastra adalah representasi dari dunia nyata. Akar pemikiran ini dapat ditelusuri hingga ke gagasan *mimesis* dalam filsafat Plato dan Aristoteles, yang melihat seni sebagai upaya untuk meniru kenyataan. Dalam pendekatan ini, kualitas estetika karya diukur dari sejauh mana ia berhasil merefleksikan aspek-aspek kehidupan manusia secara autentik dan mendalam.

Sebagai contoh, novel *Emma* karya Jane Austen sering dianalisis dengan pendekatan mimetik karena menggambarkan struktur sosial, relasi antar kelas, dan posisi perempuan dalam masyarakat Inggris abad ke-19 secara tajam[181]. Pendekatan ini juga dapat diterapkan pada media visual seperti film. *Perfect Blue* (1997) karya Satoshi Kon, misalnya, meski bukan karya sastra dalam pengertian klasik, namun memiliki kekuatan naratif dan simbolik yang memungkinkan pembacaan mimetik. Film ini merefleksikan kecemasan masyarakat urban Jepang, seperti krisis identitas, eksploitasi tubuh perempuan, dan tekanan sosial akibat media. Dengan pendekatan ini, *Perfect Blue* dapat ditafsirkan sebagai cermin realitas sosial yang membuka ruang dialog filosofis, termasuk dengan konsep-konsep dalam filsafat Islam seperti *nafs*, *fitrah*, dan *tazkiyah*, untuk memahami keretakan eksistensial tokoh utamanya.

Namun demikian, pendekatan ini juga dikritik dalam wacana pascamodern, karena diasumsikan bahwa tidak ada realitas yang sepenuhnya objektif. Segala bentuk representasi senantiasa dimediasi oleh subjektivitas dan konstruksi sosial. Oleh karena itu, keakuratan dalam "mencerminkan dunia" menjadi konsep yang dipertanyakan dalam konteks kritik sastra kontemporer.

e) Relasi Konseptual Empat Pendekatan Abrams

[181] D. Warniati, "M.H. Abrams' Literary Theories in Jane Austen's *Emma*," dalam Journal of Language and Literature, Vol. 20 No. 2 (2020), 89–97, https://consensus.app/papers/mh-abrams-'-literary-theories-in-jane-austen-'-s-emma-warniati/41cd81ef4f0551de9f6775b0d74fcf3e/, diakses tanggal 18 Juli 2025.

Abrams menyusun keempat pendekatan kritik sastra ini ke dalam suatu kerangka konseptual berbentuk segi empat, yang menghubungkan empat elemen utama dalam proses komunikasi sastra: pengarang, teks, dunia (realitas), dan pembaca. Masing-masing pendekatan menempatkan satu elemen sebagai titik fokus:

- Ekspresif: dari pengarang → menuju karya
- Pragmatis: dari karya → menuju pembaca
- Objektif: karya → sebagai pusat itu sendiri
- Mimetik: dari dunia → menuju karya

Model segi empat ini dinilai mampu merangkum tradisi kritik sastra Barat selama lebih dari dua milenium dalam satu skema yang ringkas dan sistematis. Namun, beberapa kritik menyatakan bahwa kerangka ini tidak cukup mencerminkan kompleksitas pendekatan kontemporer yang kian bersifat transdisipliner dan hibrid [182].

2. Pendekatan Teoretis: Pendekatan Mimetik

Film *Perfect Blue* karya Satoshi Kon (1997) merupakan potret kompleks dari realitas kontemporer yang membingungkan, tempat di mana batas antara kenyataan dan representasi semakin kabur. Dalam tradisi estetika, teori mimesis menjelaskan bahwa karya seni adalah tiruan dari kenyataan.[183] Namun, dalam perkembangannya, mimesis tidak lagi sekadar meniru dunia eksternal secara pasif, melainkan aktif membentuk persepsi manusia atas kenyataan itu sendiri. Teori ini berkembang dari Plato dan Aristoteles hingga Jean Baudrillard, yang melihat bahwa representasi dapat menggantikan kenyataan dan menciptakan "realitas" baru yang lebih dipercaya daripada realitas itu sendiri.[184]

---

[182] G. Easton dan L. Araújo, "Management Research and Literary Criticism," dalam *British Journal of Management*, Vol. 8, No. 4 (1997), 395–406, https://consensus.app/papers/management-research-and-literary-criticism-easton-araujo/514736186d0b5079bdd44fa7bb9fc043/, diakses tanggal 18 Juli 2025.

[183] Melih Deniz İşcen, "Plato's Artists and Artisans: A Review on Mimesis," dalam *Journal of Arts*, Vol. 3, No. 2 (2020), 1–12.

[184] Ryszard Wolny, "Hyperreality and Simulacrum: Jean Baudrillard and European Postmodernism," dalam *European Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. 8, No. 1 (2017), 76–80.

3. Pendekatan Teoretis: Karya Seni dilihat dari Sudut Eksistensialisme

Sudah tidak asing lagi jika banyak karya seni yang mengandung isi eksistensi di dalamnya, termasuk dengan karya ini. Ciri khas Eksistensialisme adalah manusia tidak memiliki esensi bawaan. Ia harus menciptakan dirinya sendiri melalui pilihan yang otentik dalam dunia yang absurd, tak pasti, dan penuh tekanan.[185] Dalam dunia modern, manusia kerap kali kehilangan otentisitas karena hidup dalam dunia yang dikendalikan oleh ekspektasi sosial, industri, dan media. Film *Perfect Blue* memperlihatkan bagaimana krisis eksistensial ini dialami oleh tokoh utama, Mima Kirigoe, seorang mantan idol yang transisinya ke dunia akting membawanya ke ambang kehancuran identitas.

Dengan mengintegrasikan teori mimesis dan eksistensialisme, analisis ini akan menguraikan bagaimana *Perfect Blue* merepresentasikan krisis eksistensial manusia modern dalam dunia yang dikendalikan citra dan ekspektasi, dan sejauh mana representasi ini meniru realitas sosial kontemporer secara kritis.

4. Analisis Per Adegan Berdasarkan Eksistensialisme dan Mimesis

a. Adegan Pembuka: Mima Menyanyi Sebagai Idol

Film *Perfect Blue* dibuka dengan penggambaran kuat oleh Satoshi Kon bahwa karakter Mima Kirigoe tidak sekadar tampil sebagai idola karena parasnya yang menarik, tetapi karena memang memiliki bakat vokal yang autentik. Dalam adegan pada menit ke-01.14, terlihat bahwa para penggemarnya menyatakan bahwa grup idol CHAM! diselamatkan oleh kehadiran Mima. Suaranya yang merdu

[185] Ming Cheng, *An Analysis of Sartre's Existentialism* (Clausius Scientific Press, 2023), 100–104. Selanjutnya disebut: Cheng, *Sartre's Existentialism*, 100–104.

serta kemampuannya dalam bernyanyi diakui sebagai kekuatan utama yang menopang eksistensi grup tersebut.

Gambar 1. Adegan 01.14. Adegan ini menunjukan bahwa di grup Charm Mima menjadi yang paling populer karena kemampuannya bernyanyi.

Lebih lanjut, pada menit ke-01.24, diperlihatkan seorang pria yang tengah menjual album terakhir dari CHAM! bertajuk *Charming Bird*, menyisakan tiga salinan tersisa. Menariknya, sampul album tersebut menampilkan wajah Mima dalam ukuran yang lebih besar dibanding dua anggota lainnya. Ini menjadi simbol visual bahwa Mima merupakan pusat perhatian sekaligus ikon utama dari grup idol CHAM!, yang keberadaannya menentukan citra publik grup tersebut.

Gambar 2. Adegan 01.24.

Kemunculan Mima sebagai anggota grup idola ditampilkan dengan semangat dan dedikasi yang tinggi. Ia tidak menjalani profesinya sebagai penyanyi karena tekanan

eksternal, tetapi karena dorongan batin dan kecintaannya terhadap seni itu sendiri. Dalam kerangka eksistensialisme, momen ini merepresentasikan bentuk eksistensi otentik,[186] di mana tindakan Mima selaras dengan identitas batinnya; ia tidak memainkan peran, tetapi mewujudkan dirinya melalui aktivitas yang dipilih secara sadar (*being-as-becoming*).

Satoshi Kon melalui dua adegan ini menegaskan bahwa Mima sejatinya telah meraih kesuksesan dalam bidang yang ia cintai. Meskipun bernaung di bawah agensi hiburan yang belum sepenuhnya mapan, bakat dan ketulusan Mima dalam bermusik perlahan menarik perhatian publik dan mulai membentuk komunitas penggemar yang loyal.

Pengakuan atas kapasitas Mima tidak hanya datang dari para penggemar. Dalam adegan pada menit ke-03.11, ketika Mima bersama rekan-rekannya tampil di atas panggung, tergambar jelas ekspresi kegembiraan dan semangat yang terpancar dari wajahnya. Nyanyian dan tarian yang mereka tampilkan bukanlah sekadar performa kerja, tetapi perwujudan dari gairah hidup yang menyatu dengan jati diri mereka sebagai seniman. Menyanyi, dalam konteks ini, menjadi sarana eksistensial untuk menjadi—bukan hanya untuk dilihat.

Gambar 3. Adegan 03.11.

Satoshi Kon membuka film *Perfect Blue* dengan narasi visual yang menampilkan Mima sebagai sosok yang penuh gairah dalam bernyanyi dan mencintai profesinya sebagai penyanyi. Momen-momen awal memperlihatkan bahwa

[186] Pius V. Thomas dan Bappa Ranjan Das, "The Notion of Authenticity and Jean-Paul Sartre: A Conceptual Inquiry," dalam *International Journal of Scientific Development and Research*, Vol. 7, No. 11 (2022), 1178–1186.

Mima bukan sekadar mengikuti arus industri hiburan, tetapi sedang menjalani peran yang selaras dengan jiwanya. Dalam pandangan eksistensial, inilah bentuk eksistensi yang otentik[187] – ketika tindakan seorang individu tumbuh dari kehendaknya yang sadar, bukan dari tekanan eksternal. Adegan tersebut secara simbolik menunjukkan keharmonisan antara kehendak internal, apresiasi publik, dan makna diri yang tidak terdistorsi. Hal ini memberikan kontras yang tajam dengan konflik identitas yang muncul di babak-babak selanjutnya.

Keseluruhan adegan-adegan ini mempresentasikan bentuk mimesis yang sehat: representasi yang tidak mereduksi realitas, melainkan memperkuat keharmonisan antara identitas internal dan pengakuan eksternal. Mima, dalam fase awal karirnya, hadir sebagai diri yang utuh, diterima, dan dicintai bukan karena peran yang dipaksakan, melainkan karena keaslian dirinya sendiri yang mengalir dalam karya.

b. Adegan Mima Mengumumkan Mundur dari CHAM!

Dalam menit-menit awal film, tepatnya antara 04:29 hingga 04:30, ditampilkan peristiwa penting yang menjadi titik balik dalam kehidupan Mima. Meskipun di permukaan tampak seperti keputusan pribadi, pergantian karier Mima dari seorang penyanyi idol menjadi aktris sebenarnya bukan lahir dari kehendaknya sendiri. Keputusan tersebut muncul sebagai hasil kompromi antara jadwal manggung CHAM! yang padat dan permintaan dari pihak produser yang menginginkan Mima untuk bermain dalam serial televisi. Manajemen Mima, demi efisiensi komersial dan kelangsungan proyek, memutuskan bahwa karier idol-nya harus dikorbankan. Dengan kata lain, pilihan karier Mima lebih ditentukan oleh struktur industri hiburan yang menaunginya ketimbang oleh kehendak otentik dari dirinya sebagai subjek bebas.

[187] Sunny Nzie Agu, "Authentic Existence in Martin Heidegger: An Appraisal," dalam *Indonesian Journal of Interdisciplinary Research in Science and Technology*, Vol. 1, No. 11 (2023), 987–1000.

Menit 04:29 hingga 07:42 menggambarkan keputusan Mima untuk meninggalkan CHAM! demi menjadi aktris. Namun, keputusan ini bukan sepenuhnya miliknya, melainkan hasil dari tekanan industri. Ia kehilangan otoritas atas pilihannya sendiri. Pada saat konferensi mini dan perpisahan kecil dengan dua anggota lainnya, Mima berdiri dengan ekspresi wajah menunduk dan tidak bahagia. Momen ini jelas menunjukkan bahwa secara internal, ia tidak siap untuk melepaskan jati dirinya sebagai penyanyi.

Gambar 4. Adegan 04.29.

Gambar 5. Adegan 04.30.

Ketegangan batin Mima mulai tereskpresi dengan jelas dalam adegan pada menit ke-07:24 hingga 07:36, ketika ia dan dua rekannya mengumumkan pengunduran dirinya dari grup CHAM!. Raut wajah mereka – terutama Mima yang memandang ke bawah dengan ekspresi penuh duka – menyiratkan kesedihan mendalam atas perpisahan yang terjadi. Selama dua tahun mereka membangun grup tersebut bersama-sama, dan kini semuanya harus berubah karena tuntutan industri. Sudut pengambilan gambar yang

berganti dari tampilan panggung ke arah penonton menciptakan sudut pandang subjektif dari Mima – seolah penonton film turut menyaksikan apa yang ia lihat di momen genting itu. Reaksi para penggemar yang tampak terkejut dan kecewa menambah beban psikologis Mima; sebagai idola, ia dicintai karena suaranya, namun kini ia harus meninggalkan itu semua demi peran baru yang belum tentu ia inginkan.

Gambar 6. Adegan 07.24.

Gambar 7. Adegan 07.36.

Dalam adegan lanjutan (07:42), Mima masih menyampaikan harapan agar para penggemarnya tetap mendukung perjalanan barunya sebagai aktris. Meskipun ia berusaha tegar, raut wajah dan nada bicaranya mencerminkan rasa kehilangan dan keraguan yang kuat. Ia tengah berada di

ambang krisis identitas[188] – dipaksa meninggalkan peran yang selama ini ia hayati dan dicintai, menuju peran baru yang belum tentu merepresentasikan dirinya.

Gambar 8. Adegan 07.42.

Dari perspektif eksistensialisme, keputusan ini mencerminkan awal dari *angst* (kecemasan eksistensial)[189] – yaitu kondisi saat seseorang menyadari bahwa dirinya harus memilih, namun pilihan itu berada dalam tekanan situasi yang tidak sepenuhnya ia kuasai. Dalam pandangan Sartre, manusia adalah makhluk bebas, namun kebebasan itu sering kali membuat manusia terjerumus dalam situasi yang absurd dan membingungkan.[190] Mima dihadapkan pada fakta bahwa identitasnya yang selama ini terbentuk sebagai penyanyi harus ia lepaskan, namun identitas barunya sebagai aktris belum ia miliki. Inilah momen keterpecahan eksistensial: antara *being* yang lama dan *becoming* yang belum jelas bentuknya.

---

[188] James E. Côté, "The Enduring Usefulness of Erikson's Concept of the Identity Crisis in the 21st Century: Analysis of Student Mental Health Concerns," dalam *Identity: An International Journal of Theory and Research* (2018), 1–13.

[189] Katherine Withy, "Anxiety (Angst) and Fear (Furcht)," dalam *The Cambridge Heidegger Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 32.

[190] Emmanuel Kelechi Iwuagwu, "Death as a Limitation to Human Freedom: A Critical Look at Jean-Paul Sartre's Existential Position on Freedom and Death," dalam *International Journal of Humanities & Social Studies*, Vol. 7, No. 8 (2019), 353–360.

Dari sudut pandang mimesis, adegan-adegan ini merepresentasikan bagaimana realitas dalam industri hiburan menciptakan struktur yang memaksa individu untuk menjalani hidup berdasarkan skrip yang telah ditentukan. Dalam arti Aristotelian, mimesis adalah representasi realitas manusia,[191] dan dalam konteks ini, representasi tersebut menyoroti realitas yang tidak ideal: bahwa dalam dunia modern, terutama dalam industri hiburan, manusia kerap kehilangan otoritas atas dirinya sendiri. Apa yang seharusnya menjadi ekspresi kebebasan justru menjadi hasil manipulasi sistemik.[192] Mima tidak sedang menjadi dirinya; ia sedang diperankan oleh keinginan orang lain.

Dengan demikian, adegan ini tidak hanya memvisualkan perpisahan emosional antara Mima dan dunia idol, tetapi juga menggambarkan pergeseran eksistensial: dari keberadaan yang otentik menuju keberadaan yang dikendalikan. Krisis ini akan terus berkembang sepanjang film, ketika Mima semakin kehilangan pijakan atas siapa dirinya sebenarnya, dan semakin larut dalam dunia yang menuntut performa di atas keaslian. Adegan ini menjadi fondasi dari seluruh konflik identitas dalam *Perfect Blue*, sekaligus representasi awal dari kehancuran batas antara yang nyata dan yang dibentuk citra.

n) "Kamu Siapa?": Pergulatan Identitas

Pada menit ke-13:20, Satoshi Kon menampilkan adegan Mima tengah berlatih dialog sebelum pengambilan gambar di lokasi syuting sinetron. Ia mengulang-ulang satu kalimat pendek yang menjadi bagian dari perannya: *"Kamu siapa?"* Secara naratif, ini tampak seperti latihan biasa seorang aktris pemula. Namun secara simbolik, Kon menyisipkan dimensi eksistensial yang jauh lebih dalam. Kalimat tersebut tidak hanya merupakan bagian dari naskah film, melainkan mencerminkan kebingungan eksistensial yang dialami Mima sendiri. Ia tidak sekadar mengucapkan kalimat itu kepada tokoh lain, tetapi seolah

[191] İşcen, *Plato's Artists and Mimesis*, 1–12.
[192] Iwuagwu, *Freedom and Death in Sartre*, 353–360.

mempertanyakannya pada dirinya sendiri—*siapa aku sebenarnya?*

Gambar 9. Adegan 13.20.

Kegelisahan Mima dalam berlatih, yang bahkan terlihat pada adegan sebelumnya (08:07), di mana ia terus menggumamkan kalimat itu, menggambarkan kecemasan batin yang tak terucapkan. Ia berada di lingkungan baru, dunia yang sama sekali asing – yakni dunia *acting* – yang menuntutnya memainkan peran yang belum ia kenali sebagai bagian dari dirinya. Mima tidak memiliki pijakan eksistensial yang kokoh dalam dunia itu. Ia tidak sedang menampilkan siapa dirinya, melainkan mencoba menjadi apa yang diharapkan oleh skrip, sutradara, dan publik.[193]

Gambar 10. Adegan 08.07.

Ketika adegan berpindah ke menit 16:18, terlihat dengan jelas bahwa Mima merasa terasing dari lingkungan

[193] Iwuagwu, *Freedom and Death in Sartre*, 353–360.

sekitarnya. Ia tidak menyatu dengan dunia sinetron yang kini menjadi panggung barunya. Pengambilan gambar, dialog formal, sorotan kamera, dan interaksi teknis yang serba artifisial menjadi latar dari keterasingan batinnya. Dalam istilah Heideggerian, Mima sedang mengalami *Unheimlichkeit* – ketidakterdiamaan – yakni perasaan tidak berada "di rumah" di dunia yang ia huni. Tubuhnya ada di lokasi, tetapi jiwanya tidak hadir sepenuhnya. Ini adalah pengalaman eksistensial keterpecahan antara *being* dan *self*.[194]

Gambar 11. Adegan 16.18.

Dalam konteks eksistensialisme, ini merupakan bentuk keterasingan yang mendalam. Mima tidak hanya merasa asing terhadap dunia luar, tetapi juga terhadap dirinya sendiri. Ia mengalami apa yang disebut Sartre sebagai kehilangan keutuhan eksistensial,[195] saat individu dipaksa memainkan peran yang tidak tumbuh dari kebebasan dan pilihan autentik. Alih-alih menjadi dirinya sendiri, ia harus menjadi "orang lain" demi peran yang ditulis oleh tangan orang lain.

Sementara itu, dari sudut pandang teori mimesis,[196] naskah yang dipegang Mima menjadi simbol dari konstruksi sosial yang harus ia kenakan. Peran dalam skenario bukanlah perwujudan dari dirinya, melainkan kerangka representasi

[194] Withy, *Anxiety and Fear*, 6.

[195] Prahallad C. Biswas, "Choice, Responsibility and Bad Faith in Jean-Paul Sartre's Philosophy," dalam *International Journal of Applied Research*, Vol. 3, No. 6 (2017), 1498–1500.

[196] İşcen, *Plato's Artists and Mimesis*, 1–12.

yang dibentuk oleh industri hiburan. Mima tidak lagi merepresentasikan dirinya, melainkan menjadi objek representasi yang dirancang untuk publik. Dalam pengertian Baudrillardian, ini adalah awal dari *simulacrum* – representasi yang tidak hanya menggantikan realitas, tetapi menciptakan "realitas" baru yang menindas eksistensi otentik.[197] Mima mulai kehilangan kontrol atas citra dirinya.

Dari sudut pandang mimetik,[198] skrip yang terus ia genggam menjadi simbol konkret dari struktur sosial yang membentuk realitas palsu. Ia tidak lagi merepresentasikan dirinya, tetapi direpresentasikan oleh konstruksi sosial. Ini adalah bentuk awal dari simulakra Baudrillard – di mana citra menjadi lebih penting dari realitas.[199] Dunia yang dialami Mima perlahan berubah menjadi tiruan dari kenyataan yang seharusnya ia hidupi.

Dengan demikian, adegan ini adalah titik kritis dari keterpecahan identitas. "Kamu siapa?" bukan lagi pertanyaan dari karakter fiksi, melainkan jeritan batin dari Mima sendiri. Ini adalah pertanyaan yang akan menghantui sisa hidupnya, menandai awal dari krisis identitas mendalam yang akan terus berkembang seiring pergeseran peran dan realitas yang ia alami.

o) Adegan Mima Membaca "Mima's Room"

Adegan antara menit 21:04 hingga 25:25 menandai salah satu titik balik terpenting dalam krisis identitas Mima. Pada menit 21:04, Mima membuka sebuah situs blog misterius bernama "Mima's Room." Judulnya mengacu pada dirinya, dan isi dari blog tersebut ditulis seolah-olah berasal dari perspektif "Mima yang lama." Ia membaca entri blog itu dengan ekspresi bingung dan terguncang, sebab seluruh isi blog mencerminkan kegiatan hariannya secara akurat: mulai

[197] Sinoj Antony dan Ishfaq A. Tramboo, "Hyperreality in Media and Literature: An Overview of Jean Baudrillard's *Simulacra and Simulation*," dalam *European Journal of Molecular & Clinical Medicine*, Vol. 7, No. 10 (2021), 3314–3318.

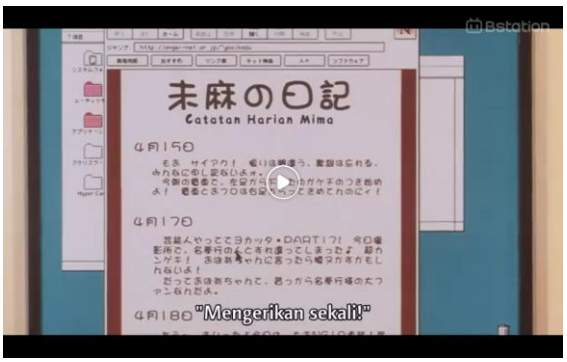
[198] Scott Thomas, "Culture, Religion, and Violence: René Girard's Mimetic Theory," dalam *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 43, No. 1 (2014), 308–327.

[199] Antony dan Tramboo, *Hyperreality in Baudrillard*, 3314–3318.

dari tempat yang ia kunjungi, waktu kejadian, hingga ucapan-ucapan kecil yang ia lontarkan di berbagai momen. Semua ditulis seperti catatan harian yang begitu personal – lebih personal bahkan daripada kesadarannya sendiri.

Gambar 12. Adegan 21.04.

Pada titik ini, realitas Mima mulai goyah. Ia seperti membaca pikirannya yang dicuri dan dituliskan kembali oleh seseorang yang mengenalnya lebih dalam daripada dirinya sendiri. Rasa kontrol atas identitasnya sendiri pun perlahan runtuh. Seperti yang digambarkan dalam eksistensialisme, ini adalah bentuk keterasingan mutlak. Mima tidak lagi menjadi subjek atas hidupnya, tetapi menjadi objek yang dikonstruksi dan diawasi oleh "mata tak terlihat" – yakni sang penguntit, yang menulis sebagai "Mima yang sejati."



Gambar 13. Adegan 21.13.

Dalam istilah Sartre, Mima telah menjadi *being-for-others* – eksistensi yang dilihat, dinilai, dan didefinisikan

oleh pihak luar.[200] Identitasnya sebagai individu otonom tidak lagi valid karena narasi hidupnya telah lebih dahulu ditulis orang lain. Keterasingan ini bukan sekadar kegelisahan; ia berubah menjadi trauma eksistensial. Dunia tidak lagi menjadi ruang tempat ia bisa memilih, melainkan menjadi layar tempat dirinya dipertontonkan dan dikendalikan.

Gambar 14. Adegan 22:20.

Rasa diawasi ini memuncak pada menit 25:25, di mana Mima mulai mengalami paranoia yang intens. Ia merasa tidak pernah sendiri – selalu ada pasang mata yang mengikuti ke mana pun ia pergi. Ia mulai menunjukkan ekspresi kegelisahan yang nyata, seolah merasa keberadaannya sendiri telah dibajak. Dunia privatnya – yang seharusnya menjadi tempat berlindung dan menjadi diri – telah dikolonialisasi oleh publik. Mima tidak hanya merasa kehilangan ruang aman, tetapi juga merasa tidak memiliki "diri" yang sepenuhnya miliknya lagi.

Situs blog anonim ini menuliskan aktivitas Mima dengan sangat detail, bahkan lebih akurat daripada ingatan dan kesadarannya sendiri. Ini adalah titik kritis di mana ia mulai meragukan eksistensinya sebagai subjek yang utuh. Ia tidak lagi menjadi pengarang atas kehidupannya, tetapi

[200] Julie Van der Wielen, "The Magic of the Other: Sartre on Our Relation with Others in Ontology and Experience," dalam *Sartre Studies International*, Vol. 20, No. 2 (2014), 58–75.

menjadi tokoh dalam narasi yang ditulis oleh orang lain. Dalam pemikiran eksistensialis, terutama Sartre dan Heidegger, kondisi ini adalah bentuk keterasingan terdalam: kejatuhan ke dalam dunia yang tak dikenali, di mana individu tercerabut dari pusat eksistensinya sendiri.[201] Mima tidak tahu lagi siapa yang sedang mengalami hidup itu—ia atau citranya.

Blog ini juga merupakan simbol dari transformasi representasi menjadi simulasi. Dalam kerangka teori mimesis, ini adalah titik di mana mimesis tidak lagi menjadi refleksi dari realitas, melainkan menciptakan realitas tandingan.[202] Jean Baudrillard menyebut fase ini sebagai *simulacra*- representasi yang tidak hanya menggantikan kenyataan, tetapi menjadi lebih dipercaya dan dominan dibanding realitas aslinya.[203] Identitas digital Mima—yang tidak ditulis oleh dirinya sendiri—menjadi lebih "nyata" bagi publik daripada keberadaannya sebagai manusia. Ia bukan lagi tokoh di dunia nyata, melainkan figur dalam layar.

Ketika Mima menerima surat misterius dari seorang penggemar yang berisi tautan menuju blog "Mima's Room", absurditas eksistensial semakin dalam. Ia baru saja mulai menjalani hidup sebagai aktris, namun realitas eksternal telah terlebih dahulu menyusun narasi tentang siapa ia seharusnya. Situasi ini memperkuat konflik utama film: pertarungan antara identitas otentik dan representasi sosial yang membentuknya.

Dengan demikian, adegan ini merupakan momen pengungkit dalam keruntuhan identitas Mima. Ia tidak lagi hanya merasa tertekan oleh tuntutan peran, tetapi kehilangan batas antara diri dan citra. Dunia luar bukan sekadar menonton dirinya—dunia itu telah mengambil alih narasi eksistensinya. Ini adalah cerminan ekstrem dari kondisi manusia modern: hidup dalam dunia yang dibanjiri oleh

[201] Withy, *Anxiety and Fear*, 32.
[202] İşcen, *Plato's Artists and Mimesis*, 1–12.
[203] Antony dan Tramboo, *Hyperreality in Baudrillard*, 3314–3318.

representasi, hingga ke titik di mana kehadiran sebagai subjek digantikan oleh konsumsi atas citra.

p) Adegan Mima Melihat Bayangan Diri Sendiri Sebagai Idol

Pada menit 30:32, Mima menghadapi konflik internal yang mulai mewujud secara visual: ia melihat dirinya sendiri dalam bentuk bayangan—bukan sebagai Mima yang sekarang, melainkan sebagai Mima idol yang dulu, dengan pakaian cerah, suara ringan, dan aura polos. Sosok ini berbicara dengan nada menyindir dan menantang: "Apakah ini yang kau mau?" Adegan ini terjadi setelah Mima menyetujui untuk melakukan adegan dewasa dalam serial drama, sebuah keputusan yang jelas mengganggu dan menentang nilai-nilai serta citra lamanya.

Gambar 15. Adegan 30.32.

Secara eksistensial, bayangan Mima merupakan personifikasi dari "diri lama" yang tidak bersedia dilepaskan. Ini adalah simbol dari *the inauthentic self* yang dibentuk oleh konstruksi sosial dan harapan eksternal, yang terus menghantui ketika individu mencoba membebaskan diri darinya.[204] Mima mencoba menjadi subjek atas hidupnya sendiri, namun dikuntit oleh ingatan kolektif publik, agensinya, dan masa lalunya sendiri.

[204] Anowai Eugene dan Stephen Chukwujekwu, "The Concept of Authentic and Inauthentic Existence in the Philosophy of Martin Heidegger: The 'Quarrel' of Communitarians and Libertarians," dalam *Review of European Studies*, Vol. 11, No. 2 (2019), 1–12.

Heidegger menjelaskan bahwa eksistensi otentik hanya bisa dicapai jika individu berani menghadapi *ketidakterdiamaan* – rasa asing terhadap dunia dan terhadap citra dirinya sendiri.[205] Namun dalam kasus Mima, bayangan idol adalah bentuk konkret dari *bad faith* Sartrean: ketika seseorang berbohong pada dirinya sendiri demi memenuhi tuntutan masyarakat. Dalam kebohongan itu, Mima yang sekarang berperan sebagai aktris dewasa, tetapi Mima yang lama – yang polos, tidak mengancam, dan feminin ideal – tetap hidup dalam bentuk representasi yang dipertahankan oleh publik dan dirinya sendiri.

Dari sudut pandang mimesis[206], sosok bayangan ini adalah hasil distorsi representasional: citra Mima sebagai idol telah menjadi simbol dominan yang tidak mau digantikan. Dalam dunia sosial yang dibentuk oleh media dan fanatisme publik, representasi lama Mima dianggap lebih "benar" daripada realitasnya yang sekarang. Dengan demikian, bayangan Mima bukan hanya ingatan atau imajinasi; ia adalah bentuk hidup dari simulasi yang telah dilembagakan dalam benak banyak orang, termasuk Mima sendiri.

Peristiwa ini mencerminkan dilema klasik dalam dunia performatif: apakah seseorang bisa benar-benar berubah, atau ia akan selamanya dikejar oleh citra yang sudah kadung dipuja? Dalam konteks *Perfect Blue*, perubahan identitas bukanlah transisi bebas, melainkan negosiasi yang menyakitkan antara kehendak, citra, dan tekanan eksternal. Dan dalam negosiasi itu, Mima terseret ke dalam kehancuran psikologis karena bayangan masa lalunya menuntut untuk tetap hidup.

Secara visual, bayangan ini digambarkan ringan, ceria, dan terbang, berbanding terbalik dengan Mima artis yang penuh beban dan rapuh. Kontras ini menggarisbawahi dualitas tragis antara siapa Mima sebenarnya dan siapa yang diharapkan untuk ia tetap menjadi. Ketika masyarakat (termasuk Rumi dan stalker Me-Mania) menolak perubahan

[205] Eugene dan Chukwujekwu, *Authentic Existence in Heidegger*, 1–12.
[206] İşcen, *Plato's Artists and Mimesis*, 1–12.

itu, maka yang ditolak bukan sekadar perubahan karier, tetapi hak Mima untuk menjadi eksistensinya sendiri.

q) Adegan Mima Meragukan Realitas

Pada menit 53:38 hingga 55:05, film *Perfect Blue* memasuki babak krisis psikologis yang mendalam: Mima mulai kehilangan kemampuan untuk membedakan antara kenyataan dan halusinasi. Pada menit 53:38, Mima mengakui bahwa ia telah "mengubur dirinya yang lain di dalam hati"—sebuah pernyataan simbolik yang menyiratkan keterpecahan identitas dan konflik batin yang tidak terselesaikan. Realitas yang ia huni menjadi cair, dan batas antara dunia batin dan luar menghilang.

Gambar 16. Adegan 53.38.

Pada menit 53:46, Mima tampak berbincang dengan Rumi mengenai bayangan Mima idol yang terus menghantuinya. Dalam percakapan itu, muncul kembali kalimat, "ilusi tidak bisa menjadi kenyataan," namun dialog tersebut segera terulang dalam situasi yang berbeda. Tiba-tiba, adegan bergeser secara drastis: Mima berada di lokasi syuting dan melakukan kesalahan dalam pengambilan adegan yang sama. Perulangan ini memburamkan garis antara dunia nyata dan rekayasa, membuat pengalaman batin dan profesional Mima tidak lagi dapat dipisahkan.

Gambar 17. Adegan 53.46.

Adegan pada menit 55:05 memperlihatkan Mima dalam kondisi liminal—ia benar-benar tidak mampu membedakan mana yang nyata dan mana yang ilusi. Kamera menangkap ekspresi bingung, panik, dan kehilangan orientasi, menegaskan bahwa krisis identitas Mima telah mencapai puncaknya.

Gambar 18. Adegan 55.05.

Peran Rumi dalam adegan ini memberikan konteks yang signifikan terhadap kehancuran psikologis Mima. Sebagai manajer sekaligus mantan idol yang gagal, Rumi memproyeksikan identitas idealnya ke tubuh Mima. Ia melihat Mima bukan sebagai individu yang bebas untuk tumbuh dan berubah, tetapi sebagai artefak yang harus dijaga agar tetap "murni." Obsesi Rumi akan citra idol versi lama membuatnya menolak kenyataan bahwa Mima ingin berevolusi. Melalui tekanan halus, manipulasi emosional, dan pengawasan intensif, Rumi secara perlahan menyusup ke dalam persepsi dan kesadaran Mima.

Krisis ini mencerminkan kondisi eksistensial yang akut. Mima berada di titik di mana ia tidak dapat lagi membedakan kenyataan dari halusinasi, dan ini merupakan bentuk keterasingan mutlak. Dalam pandangan Heidegger, ia telah kehilangan *dasein* – keberadaan yang seharusnya sadar dan otentik.[207] Sartre akan menyebutnya sebagai *nausea*, rasa mual eksistensial saat kenyataan menjadi absurditas dan kehilangan fondasi makna.[208] Pertanyaan-pertanyaan yang sebelumnya bersifat reflektif kini menjadi menyeramkan: Apakah ini nyata? Apakah aku masih ada?

Secara mimetik, inilah titik ketika mimesis berhenti menjadi refleksi dan berubah menjadi konstruksi represif.[209] Kamera, naskah, performa, dan tekanan media membentuk realitas buatan yang lebih dominan daripada realitas sebenarnya. Dalam istilah Baudrillard, ini adalah puncak *simulacrum* – ketika simulasi menggantikan kenyataan dan menjadi kenyataan yang lebih dipercaya.[210] Film memperingatkan bahwa media tidak lagi hanya merepresentasikan dunia, tetapi menciptakan dunia yang dikonsumsi sebagai kenyataan, hingga batas antara identitas dan peran menjadi lenyap.

Distorsi ruang dan waktu dalam adegan ini bukan sekadar estetika sinematik, melainkan strategi filosofis yang menegaskan bahwa realitas modern adalah hasil konstruksi naratif, framing, dan editing.[211] Dalam ruang seperti ini, identitas manusia menjadi fragmen-fragmen citra yang tidak bisa disatukan. Mima adalah figur tragis dalam dunia ini: ia tidak hanya mencoba bertahan dari tekanan eksternal, tetapi

---

[207] Ignatius N. Onwuatuegwu, "Explicating Martin Heidegger's 'Dasein' as Being-in-the-World," dalam *International Journal of Health Sciences*, Vol. 6, Supplement 5 (2022), 5218–5227.

[208] Caio Liudvik, "Existential Crisis and the Poetics of Myth in Sartre's *Nausea*," dalam *O Que Nos Faz Pensar*, Vol. 29, No. 49 (2021), 256–287. Selanjutnya disebut: Liudvik, *Existential Crisis in Nausea*, 256–287.

[209] Thomas, *Girard's Mimetic Theory*, 308–327.

[210] Wolny, *Baudrillard and Hyperreality*, 76–80.

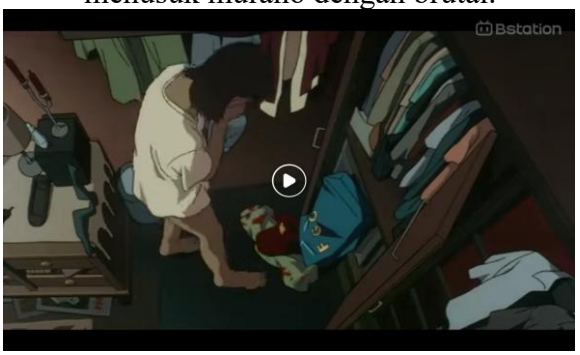
[211] Chiao-I Tseng, Theodoor Jacob van Leeuwen, dan Emilia Djonov, "The Fragmentation and Plasticity of Space in Film," dalam *Multimodality & Society* (SAGE Journals, 2025), 1–20.

juga dari kehancuran internal yang diakibatkan oleh benturan antara dirinya dan citra dirinya.

r) Antara Diri, Citra, dan Simulakrum: Kekerasan sebagai Jalan Pulang ke Identitas

Rentang waktu antara menit 56:25 hingga 69:24 dalam *Perfect Blue* menampilkan puncak kehancuran batin dan eksistensi Mima. Ini bukan sekadar rangkaian peristiwa, melainkan ekspedisi psikologis menuju inti keterpecahan identitas manusia modern yang hidup dalam tekanan media, performativitas sosial, dan trauma personal.

Gambar 19. Adegan 56.25. Mima bermimpi tadi malam membunuh photographer yang mengambil gambar syur Mima. Seolah Mima memiliki dendam kepada murano, dia menusuk murano dengan brutal.



Gambar 20. Adegan 58.44. Di pagi hari Mima mendapatkan berita bahwa Murano (photographer) terbunuh. Akan tetapi dia menemukan baju dan topi yang bersimbah darah di drawernya.

Pada menit 56:25, Mima bermimpi membunuh Murano, fotografer yang pernah memotretnya dalam kondisi eksploitasi. Ia menusuk tubuh Murano secara brutal, seolah melampiaskan dendam terhadap pihak yang telah merusak citra dirinya yang lama. Namun esok paginya, ia mendapati Murano benar-benar tewas, dan lebih mengejutkan lagi – ia menemukan pakaian berlumuran darah di kamarnya sendiri. Mima tidak dapat memastikan apakah kejadian itu mimpi atau kenyataan. Ia mulai meragukan kesadarannya dan kehilangan kepercayaan atas ingatannya sendiri.

Gambar 21. Adegan 59.30. Mima Dia tidak mampu membedakan mana illusi dan kenyataan, dia merasa dirinya tidak ada di dunia.

Gambar 22. Adegan 61.32. Mima melihat banyangannya sendiri, dan berkata dia adalah seorang artis.

Di menit 59:30, Mima mempertanyakan keberadaannya secara literal: “Apakah aku benar-benar ada?” Dalam kebingungan antara kenyataan, ilusi, dan tekanan

pekerjaan, ia melihat pantulan dirinya yang berkata, “Aku adalah seorang artis” (61:32). Namun kata-kata itu terdengar lebih seperti instruksi dari luar ketimbang penegasan jati diri. Pada 62:15, Mima menyadari bahwa semakin jauh ia dari identitas idol-nya, semakin besar pula kesuksesan yang ia raih. Harga dari perubahan ini adalah rasa kehilangan kendali atas kehidupan dan identitasnya sendiri.

Gambar 23. Adegan 62.15. Mima mengorbankan keinginan dirinya demi agensinya. Harga yag dia harus bayar untuk kesuksesan debahai artis adalah, krisis eksistensial.

Gambar 24. Adegan 64.24. *Stalker* yang merepresentasikan Mima Idol, datang dan hendak membunuh Mima Artis.

Konflik ini memuncak pada menit 64:25, ketika seorang *stalker fanatic* – yang meyakini bahwa Mima idol adalah identitas sejati – berusaha membunuhnya. Sosok stalker ini bukan sekadar ancaman fisik, melainkan

manifestasi dari publik dan sistem yang menolak perubahan, dan menuntut keabadian dari citra idol yang telah mati.

Gambar 25. Adegan 66.56. Mima membunuh memania, penggemarnya.

Pada menit 66:56, Mima membunuh stalker tersebut. Tapi adegan ini tidak membawa penyelesaian atau kebebasan. Ia hanya berhasil menghapus manifestasi fisik dari obsesi publik, namun representasi yang diwakilinya tetap hidup. Trauma dan tekanan citra tidak lenyap bersama tubuh stalker; mereka tertinggal dalam benak Mima.

Gambar 26. Adegan 69.24. Semua ikan Mima hidup kembali, seolah mima idol kembali, kembali hidup, kembali meminta Mima artis untuk musnah dan tidak berpura-pura lagi.

Lalu, pada menit 69:24, Mima mendapati ikan-ikan di akuariumnya yang sebelumnya mati, kini hidup kembali. Ini

menjadi metafora simbolik dari kebangkitan identitas lama – Mima idol – yang menolak mati sepenuhnya. Seolah masa lalu memanggil kembali dan berkata: "Berhentilah berpura-pura, kembalilah pada keotentikan." Namun "keotentikan" di sini juga telah terdistorsi oleh harapan sosial, kenangan, dan tekanan representasi. Ajakan untuk "menjadi diri sendiri" berubah menjadi bentuk baru dari represi.

Dalam kerangka eksistensialisme, rentetan adegan ini menggambarkan keterasingan mendalam dari subjek terhadap dirinya sendiri. Mima kehilangan kapasitas untuk memahami, mengingat, atau menentukan apakah tindakannya adalah hasil kehendak otentik atau skenario eksternal. Ini adalah bentuk ekstrem dari *nausea* Sartrean – mual terhadap dunia yang tidak lagi memiliki tatanan makna yang stabil.[212] Mima tidak tahu apakah ia hidup dalam realitas, mimpi, atau peran yang dimainkan di hadapan kamera kehidupan.

Identitasnya yang lama (sebagai idol) dan yang baru (sebagai artis) bukanlah pilihan bebas, tetapi dua kutub yang saling menyerang, saling meniadakan. Dalam istilah Heideggerian[213], ia kehilangan *dasein* – ia tidak lagi "berada" di dunia, tetapi terperangkap dalam dunia yang dibuat untuknya. Bahkan ketika ia membunuh stalker, tindakan itu tidak menghadirkan kebebasan, melainkan justru memperjelas bahwa konflik utama bukan pada tubuh lain, tapi pada lapisan-lapisan citra dalam dirinya sendiri. Ia menang dalam narasi, tetapi tidak merdeka secara eksistensial.

Sementara dalam kerangka mimesis[214], *Perfect Blue* menampilkan bagaimana representasi telah menggantikan realitas. Mima hidup dalam dunia yang disusun oleh media, citra, dan opini publik. Stalker adalah representasi hidup dari Mima idol yang telah diidealkan oleh masyarakat. Ia bukan manusia, melainkan simulasi yang ingin menuntut agar kenyataan tunduk padanya. Bahkan setelah ia mati, simbol-

[212] Liudvik, *Existential Crisis in Nausea*, 256–287.

[213] Onwuatuegwu, *Dasein as Being-in-the-World*, 5218–5227.

[214] İşcen, *Plato's Artists and Mimesis*, 1–12.

simbol dari Mima idol tetap hidup – seperti ikan-ikan yang hidup kembali.

Dalam pengertian Baudrillardian[215], ini adalah tahap tertinggi dari *simulakrum*: dunia citra tidak lagi merujuk ke realitas apa pun, tetapi menciptakan dunia otonom yang dianggap lebih nyata daripada kenyataan itu sendiri. Mima menjadi aktor dalam dunia yang tidak ia pilih, dan bahkan perjuangannya untuk lepas dari citra justru memperkuat kekuasaan citra itu atas dirinya.

Pada akhirnya, adegan-adegan ini menyampaikan satu ironi tragis: bahwa dalam dunia yang dikendalikan oleh representasi, bahkan kehendak untuk membebaskan diri pun dapat dijebak dan dikomodifikasi. Identitas tidak lagi menjadi soal pilihan, tetapi soal narasi mana yang paling dipercaya oleh public – dan yang paling lama bertahan dalam benak subjek itu sendiri.

s) Adegan Puncak: Rumi Memerankan Mima

Pada menit 70:08 hingga 74:21, *Perfect Blue* mencapai klimaks psikologis dan naratifnya. Rumi, manajer Mima yang selama ini tampak suportif, muncul dengan mengenakan kostum CHAM!, lengkap dengan riasan dan ekspresi seperti idol Mima versi lama. Ia menyapa Mima sambil meniru suaranya, memperkenalkan dirinya sebagai "Mima yang asli." Ini adalah saat ketika ilusi mengambil bentuk fisik dan menyerang.

Gambar 27. Adegan 70:08.

[215] Wolny, *Baudrillard and Hyperreality*, 76–80.

Rumi tidak sekadar menyamar. Ia telah terobsesi dan mengalami disosiasi identitas sedemikian rupa, hingga meyakini bahwa dialah Mima sejati. Dalam pandangannya, Mima yang sekarang – yang beralih menjadi aktris dan menerima peran-peran kontroversial – telah menghancurkan kesucian citra idol yang dulu. Karena itu, Rumi merasa bahwa "Mima yang sekarang" harus dihapus demi menyelamatkan "Mima yang ideal."

Gambar 28. Adegan 70:21.

Pada menit 74:15, Rumi menegaskan motivasinya secara simbolis: ia merasa Mima telah gagal melindungi versi idol dirinya yang murni. Di titik ini, ia tidak lagi sekadar manajer atau pengagum, tetapi telah berubah menjadi penjaga citra yang telah mati – sebuah simulakrum[216] yang ditopang oleh obsesi.

[216] Wolny, *Baudrillard and Hyperreality*, 76–80.

Gambar 29. Adegan 74.15. Rumi, dia pun terobsesi dengan Mima Idol, dan dia merasakan bahwa Mima tidak bisa melindungi Mima Idol.

Menit 74:21 mengungkap dimensi latar belakang penting: Rumi sendiri dulunya adalah seorang idol pop yang gagal mencapai popularitas. Trauma kegagalannya mendorongnya memproyeksikan impian dan harapannya kepada Mima. Dalam pikirannya yang telah terdistorsi, ia merasa bahwa Mima telah "mengkhianati" ideal itu dengan menjadi aktris dewasa dan menerima peran seksual. Rumi terjebak dalam delusi bahwa dirinya-lah Mima sejati, dan bahwa Mima yang hidup sekarang adalah pengkhianat yang harus dieliminasi.

Konflik antara Mima dan Rumi adalah bentuk konkret dari benturan antara kehendak otentik untuk berubah dan kekuatan eksternal yang ingin mempertahankan identitas lama. Mima adalah subjek yang berusaha merebut kembali hidupnya, sementara Rumi adalah objek trauma masa lalu yang telah menjelma menjadi kekuatan destruktif. Dalam kerangka eksistensialisme, ini adalah pertarungan antara eksistensi otentik dan eksistensi yang dikonstruksi oleh ekspektasi orang lain.[217] Rumi menolak kenyataan bahwa seseorang dapat berubah secara bebas; ia menuntut kontinuitas palsu atas identitas yang telah mati.

Rumi merepresentasikan masyarakat itu sendiri—sebuah sistem yang mencintai citra lebih dari individu. Ia adalah representasi dari hasrat kolektif untuk menjaga "kemurnian" seorang figur publik, meski figur itu sendiri telah berubah. Dalam teori mimetik,[218] Rumi adalah "konsumen representasi" yang ekstrem: ia tidak mencintai Mima yang nyata, tetapi mencintai ide tentang Mima. Ia hidup dalam dunia simulasi, menjadikan representasi sebagai kenyataan yang harus ditegakkan bahkan dengan kekerasan.

Secara visual, Satoshi Kon menekankan pertentangan antara citra dan tubuh: dalam ilusi, Rumi tampak ramping dan

[217] Patric Plesa, "Reassessing Existential Constructs and Subjectivity: Freedom and Authenticity in Neoliberalism," dalam *Journal of Humanistic Psychology* (2021), 1–24.

[218] Thomas, *Girard's Mimetic Theory*, 308–327.

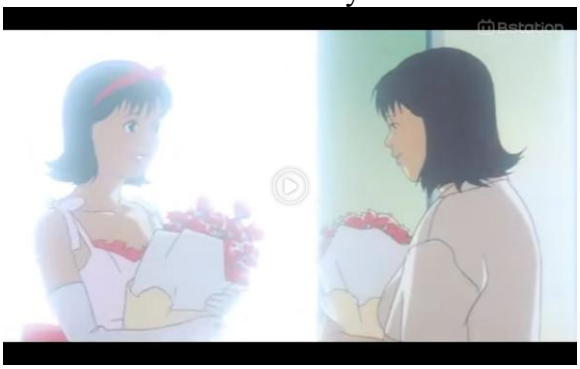
bersinar seperti idol sejati, tetapi dalam kenyataan fisiknya ia besar, lamban, dan berdarah. Ini menegaskan bahwa dunia citra telah menggantikan dunia material, dan bahwa kehendak untuk mempertahankan citra bisa melawan hukum fisik maupun moral.

Pertarungan antara Mima dan Rumi dalam adegan ini bukan sekadar konflik antar individu, melainkan simbol dari perjuangan untuk merdeka dari dominasi representasi sosial. Dalam dunia yang ditentukan oleh citra, pertanyaan eksistensial yang mendalam adalah: Apakah kita masih boleh berubah? Atau, apakah kita harus selamanya hidup dalam pantulan identitas yang telah dibuat untuk kita?

t) Adegan Epilog: "Aku adalah aku yang sebenarnya"

Pada menit 77:00, film *Perfect Blue* memasuki babak epilog yang sekaligus menyisakan pertanyaan-pertanyaan eksistensial terbuka. Mima mengunjungi Rumi, yang kini dirawat di rumah sakit jiwa. Rumi terlihat tenang, tetapi pikirannya masih tersesat dalam ilusi: ia percaya bahwa dirinya adalah Mima idol. Ia berjalan di lorong dengan lembut, seolah berada di atas panggung, dan mengenakan gaun CHAM! sambil mengangkat ujung rok dengan gemulai. Ini menunjukkan bahwa representasi idol Mima—identitas masa lalu yang telah dipertahankan dengan obsesif—tidak benar-benar mati, hanya berpindah tempat, mengendap dalam psike Rumi.

Gambar 30. Adegan 77.07. Mima mengunjungi Rumi di Rumah Sakit Jiwa, keadaanya masih belum normal, Rumi masih merasa bahwa dirinya itu Idol Mima.



Gambar 31. Adegan 77.15. Rumi masih melihat dirinya sebagai Mima Idol

Adegan ini menunjukan bagaimana Mima mengunjungi Rumi yang mengalami sakit jiwa. Tetapi bisa bisa diartikan bawha Mima mengunjungi Mima Idol (Mima lama) yang berusaha dia lenyapkan. Mima Idol atau dirinya yang asli tidak bisa dilenyapkan sebagaimana Mima yang sekarang coba. Dia akan selalu ada, terkubur di dalam jiwanya. Mima yang sekarang tidak lagi membunuh atau menghapus masa lalunya—ia mengurungnya, meletakkannya dalam dasar jiwanya. Identitas bukan sesuatu yang bisa dihapus; ia hanya bisa ditekan atau dikelola.

Gambar 32. Adegan 77.40. Mima sekarang menjadi artis yang sukses, dia memiliki mobil mewah dan mengendarainya sendiri.

Kemudian pada menit 77:40, kita melihat transformasi visual yang kontras: Mima mengendarai mobil mewah dengan penuh percaya diri. Ini adalah citra baru dari dirinya sebagai aktris sukses. Satoshi Kon menampilkan perbedaan mencolok ini secara simbolis—di awal film, Mima yang masih idol hanya menggunakan sepeda; kini ia bergerak dengan kendaraan prestise. Ini bukan sekadar simbol mobilitas sosial, tetapi simbol dari pertukaran eksistensial: keautentikan yang dijual demi pencapaian material.

Gambar 33. Adegan 77.43. Mima berkata kepada dirinya sendiri di cermin mobil, “Akulah yang asli.”

Momen ketika Mima berkata kepada dirinya sendiri di cermin mobil, “Aku adalah aku yang sebenarnya,” menjadi klimaks dari pertanyaan eksistensial yang berlapis. Apakah ini bentuk afirmasi atas dirinya yang baru? Ataukah ini adalah *bad faith*—kebohongan yang ia katakan pada dirinya sendiri demi bertahan dalam dunia yang telah membentuk dan menyakiti dirinya?

Pernyataan Mima mencerminkan usaha untuk merebut kembali subjektivitas yang telah tercerabut. Namun dalam kerangka eksistensialisme, terutama menurut Sartre, pertanyaan ini tidak pernah bisa dijawab dengan pasti. Apakah kita benar-benar menjadi diri sendiri, atau hanya berperan untuk memenuhi naskah kehidupan yang sudah ditulis oleh orang lain? Dengan mengatakan "Aku adalah aku yang sebenarnya", Mima berusaha menegaskan keotentikannya—namun kita sebagai penonton tetap menyaksikan keraguan yang tersisa. Barangkali, dalam dunia yang telah membentuknya lewat trauma, media, dan

kekerasan simbolik, "keaslian" hanyalah narasi yang dipilih demi kelangsungan hidup.

Dari perspektif mimetik, epilog ini memperlihatkan ambiguitas final dari representasi.[219] Apakah Mima yang kini kita lihat adalah hasil dari realitas yang dia pilih, atau hasil dari tekanan citra yang telah dikonstruksi oleh masyarakat dan industri? Mobil mewah, riasan sempurna, dan pakaian elegan bukan sekadar pencapaian, tetapi juga bisa menjadi kostum baru dari peran yang lebih rumit. Dalam dunia yang dikendalikan oleh mimesis, representasi bisa terlihat seperti realitas, padahal sejatinya adalah simulasi lain yang lebih canggih. Dalam istilah Baudrillardian, Mima kini bisa jadi hanyalah simulakrum dari versi dirinya yang ingin dipercayai.

Adegan epilog ini menutup film tidak dengan resolusi, melainkan dengan paradoks: Mima tampak tenang dan berhasil, namun penonton dibiarkan bertanya-tanya—apakah ia benar-benar telah pulih, atau hanya menemukan cara baru untuk bertahan dalam dunia yang telah menghapus batas antara realitas dan citra?

u) Refleksi: Realitas dalam Layar, Layar dalam Realitas

Setiap adegan dalam *Perfect Blue* bukan sekadar bagian dari alur cerita, melainkan penggambaran filosofis tentang manusia modern yang terus bergumul dengan identitasnya di tengah dunia yang penuh citra, opini, dan penilaian eksternal. Film ini menjadi representasi mimetik dari kondisi masyarakat kontemporer yang telah kehilangan batas antara citra dan realitas. Eksistensialisme mengajarkan bahwa identitas harus dibangun melalui pilihan-pilihan yang otentik – namun, seperti Mima, manusia seringkali tersesat di antara peran, harapan, dan ilusi.

Melalui analisis tiap adegan, terlihat bahwa perjalanan Mima mencerminkan transformasi identitas yang digerakkan bukan oleh kehendak, melainkan oleh tekanan. Ia memulai dengan eksistensi yang otentik sebagai idol yang mencintai

[219] Scott Thomas, "Culture, Religion, and Violence: René Girard's Mimetic Theory," dalam *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 43, No. 1 (2014), 308–327.

musik, lalu tergelincir ke dalam keterpecahan saat ia dipaksa beralih menjadi aktris. Setiap adegan menunjukkan tahap-tahap kehancuran diri: dari keterpaksaan, keterasingan, ketidakpastian akan realitas, hingga akhirnya identitasnya direbut dan dimanipulasi oleh orang lain.

Film ini tidak hanya merepresentasikan krisis identitas, tetapi juga menunjukkan bagaimana industri hiburan dan media menciptakan simulasi yang bisa menggantikan realitas personal. Blog "Mima's Room", bayangan Mima idol, dan penyamaran Rumi menjadi simbol-simbol dari dunia pascamodern yang menindas keaslian individu. Mimesis dalam film ini tidak lagi menjadi jembatan ke realitas, tetapi menjadi kekuatan yang memproduksi ilusi kolektif, menyingkirkan yang nyata demi citra yang bisa dikonsumsi. Dalam konteks eksistensialisme, Mima tidak benar-benar menemukan kembali dirinya, melainkan bertahan dalam dunia yang menolak keutuhan. "Aku adalah aku yang sebenarnya" bukanlah pernyataan final tentang identitas, tetapi lebih merupakan tanda koma dalam pergulatan identitas yang belum selesai. Ia bukan pulih, tetapi beradaptasi – memilih untuk hidup dalam batas tipis antara citra dan keaslian.

Dengan demikian, *Perfect Blue* adalah cermin dunia kontemporer yang telah dibanjiri oleh simulasi, ekspektasi sosial, dan ketidakpastian eksistensial. Lewat kisah Mima, film ini menggambarkan bagaimana dalam dunia pascamodern, manusia bukan hanya kehilangan identitasnya, tetapi juga kehilangan kemampuan untuk membedakan mana identitas dan mana ilusi.

C. Representasi Krisis Identitas dan Alienasi dalam Film *Perfect Blue* (1997)

Film *Perfect Blue* (1997) karya Satoshi Kon merupakan representasi sinematik yang mendalam mengenai krisis identitas, alienasi, dan tekanan sosial yang dialami individu modern dalam masyarakat berbasis citra dan representasi. Melalui tokoh utama, Mima Kirigoe, seorang mantan idol yang berusaha beralih menjadi aktris, film ini menggambarkan bagaimana proses transformasi identitas yang tidak otentik – karena dikendalikan

oleh kehendak luar – dapat membawa individu pada keterpecahan eksistensial yang tragis. Sub-bab ini menyusun kembali benang merah dari adegan-adegan yang telah dianalisis sebelumnya untuk membentuk narasi terpadu mengenai krisis identitas dan alienasi dalam film ini.

1. Sinopsis dan Konteks

Perfect Blue menceritakan transformasi dramatis Mima Kirigoe, seorang idola pop dari grup CHAM!, yang meninggalkan dunia musik untuk mengejar karier sebagai aktris. Keputusan ini, yang tampaknya sederhana, membuka pintu bagi serangkaian krisis psikologis yang sangat kompleks. Mima menghadapi benturan antara identitas lamanya yang polos dan publik, dengan peran-peran barunya yang dewasa, seksual, dan penuh tekanan. Di tengah itu, hadir dua bentuk pengawasan yang mematikan: situs anonim "Mima's Room" yang mencerminkan kehidupannya secara akurat dari sudut pandang idol Mima, dan kehadiran stalker (Me-Mania) yang menganggap Mima sejati adalah versi lamanya.

Film ini adalah refleksi menyakitkan atas bagaimana realitas sosial kontemporer – yang didominasi oleh industri hiburan, media, dan opini public – dapat menggilas subjektivitas dan mengubah individu menjadi objek representasi. Mima bukan hanya kehilangan kendali atas hidupnya, tetapi juga mulai meragukan keberadaannya sendiri. Dalam konteks filsafat eksistensialisme dan teori mimesis, film ini menggambarkan kehancuran batas antara citra dan realitas, serta alienasi sebagai kondisi dasar manusia modern.

2. Benang Merah: Fase Krisis Identitas Mima dan Cerminan Realitas Sosial Kontemporer

a. Fase I: Mima di Saat Menjadi Dirinya Sendiri

Film dibuka dengan gambaran Mima sebagai sosok yang mencintai profesinya sebagai idol. Ia tampil menyanyi dengan penuh gairah dan ekspresi yang autentik, diiringi pengakuan publik atas kemampuannya. Representasi Mima pada tahap ini menunjukkan keberadaan yang otentik, selaras

antara kehendak batin dan aktivitas eksternal. Dunia idol, meskipun berada dalam sistem hiburan yang terkonstruksi, menjadi ruang tempat Mima menemukan dan mengekspresikan identitas dirinya. Momen ini adalah titik keberadaan di mana realitas, kehendak pribadi, dan pengakuan eksternal berjalan harmonis.

Namun, harmoni ini segera terpecah oleh intervensi struktural dari industri hiburan itu sendiri. Di sinilah film mulai menunjukkan bagaimana konstruksi sosial dan ekspektasi publik mulai meretakkan jalinan otentisitas tersebut, menggantinya dengan kehendak institusional. Cerminan realitas: Ini menggambarkan banyak individu yang merasa utuh saat hidup selaras dengan passion mereka, sebelum harus "berpindah" karena desakan sistem.

b. Fase II: Mima dalam Kegamangan, Transisi Menuju Identitas Lain

Ketika Mima diumumkan keluar dari CHAM! (04:29–07:42), keputusan itu tampak sebagai hasil kompromi manajerial, bukan pilihan bebas. Ia menyampaikan pidato perpisahan di atas panggung, tetapi ekspresi wajah dan bahasa tubuhnya menunjukkan keterpaksaan. Inilah momen awal di mana Mima mulai mengalami krisis identitas. Ia harus meninggalkan peran yang ia cintai demi memasuki dunia akting yang belum ia pahami. Dalam perspektif eksistensialisme, ini menandakan awal dari keterpecahan antara *being* dan *becoming* – diri yang telah terbentuk dan diri yang harus dibentuk dalam kondisi keterpaksaan. Representasi dirinya bukan lagi tumbuh dari kehendak, tetapi dari tuntutan eksternal. Perubahan ini menjadi titik balik, karena Mima tidak melangkah sebagai individu yang merdeka, melainkan sebagai produk dari kehendak pasar dan industri.

Realitas yang ditiru: Dunia media sosial hari ini mengaburkan batas privat dan publik. Banyak orang kehilangan keaslian karena harus terus merepresentasikan diri bagi konsumsi orang lain.

c. Fase III: Semakin Mima Menjadi Orang Lain, Semakin Sukses – Menjual Diri Demi Karier

Ketika mulai berlatih dialog sebagai aktris (13:20–16:18), Mima terlihat mengucapkan kalimat "Kamu siapa?" – yang secara simbolik adalah cerminan dari pertanyaan eksistensial yang mulai tumbuh dalam dirinya sendiri. Ia tidak hanya berlatih naskah, tetapi juga mulai meragukan siapa dirinya sebenarnya. Dunia akting, penuh dengan skrip, kamera, dan arahan sutradara, menciptakan suasana yang artifisial dan penuh tekanan. Dalam dunia ini, Mima menjadi aktor bukan hanya dalam film, tetapi juga dalam kehidupannya sendiri.

Puncak keterasingan muncul ketika ia menemukan blog "Mima's Room" (21:04–25:25), yang ditulis oleh orang asing namun menggunakan sudut pandang dan detail seperti miliknya sendiri. Ia menyadari ada yang terus mengawasinya, menyalin dan membentuk kembali realitas hidupnya. Ini adalah titik awal dari keterasingan mutlak: realitas eksternal menjadi lebih akurat daripada persepsi dirinya sendiri. Dalam kerangka mimesis, ini adalah tahap di mana simulasi mulai menggantikan kenyataan. Identitas digital menjadi lebih dipercaya daripada keberadaan dirinya yang otentik.

Dengan begitu, keterasingan Mima bukan hanya terhadap dunia luar, tetapi terhadap dirinya sendiri. Ia mulai hidup dalam pengawasan citra, bukan kesadaran diri. Cerminan realitas: Banyak individu hari ini mengkompromikan nilai, jati diri, bahkan etika demi validasi sosial atau kesuksesan karier—sebuah proses menjual diri demi kelangsungan eksistensi di ruang publik.

d. Fase IV: Mima Membunuh Dirinya Sendiri

Dalam adegan 30:32 dan seterusnya, Mima melihat bayangan dirinya sebagai idol – sosok ceria, polos, dan ideal, yang kini berdiri sebagai penuduh terhadap dirinya yang baru. Ia mulai mengalami disonansi internal, ditandai dengan pertanyaan, "Siapa kamu sebenarnya?" Bayangan ini bukan sekadar halusinasi, tetapi manifestasi dari tekanan sosial dan internalisasi tuntutan citra publik yang telah ia tinggalkan.

Krisis mencapai puncaknya pada menit 53:38–55:05, saat Mima tidak lagi bisa membedakan kenyataan dari ilusi. Adegan-adegan melompat antara percakapan dengan Rumi, syuting adegan, dan dunia batinnya sendiri. Ketika ia berkata bahwa ia telah mengubur "dirinya yang lain di dalam hati," ini adalah pengakuan eksistensial atas keterpecahan total. Ia tidak lagi tahu mana realitas dan mana representasi.
Dalam kerangka Sartre, ini adalah kondisi *bad faith* dalam bentuk ekstrem: manusia menyangkal kebebasannya sendiri dengan hidup dalam identitas yang dibentuk oleh orang lain, namun pada saat yang sama, tidak mampu melepaskan diri darinya.[220] Realitas telah menjadi medan pertarungan antara ilusi dan eksistensi.

Pada menit 56:25 dan seterusnya, Mima bermimpi membunuh Murano, sang fotografer. Namun kenyataan di pagi harinya membingungkan: Murano benar-benar mati, dan pakaian berlumuran darah ditemukan di kamar Mima. Di titik ini, realitas dan mimpi tidak lagi bisa dibedakan. Mima tidak hanya kehilangan kontrol atas dunia luar, tetapi juga atas dirinya sendiri sebagai subjek.

Konflik mencapai titik fisik ketika stalker menyerangnya (64:25–66:56). Stalker ini mewakili publik yang terobsesi pada citra idol. Ia mencoba membunuh Mima artis demi menyelamatkan Mima idol. Dalam pembalikan tragis, Mima terpaksa membunuhnya, bukan sebagai bentuk kemenangan, tetapi sebagai usaha untuk mempertahankan dirinya yang sekarang.

Namun, simulakrum tidak pernah mati. Pada menit 69:24, Mima mendapati ikan-ikan yang sebelumnya mati di akuarium hidup kembali. Ini bukan keajaiban, tetapi simbol: masa lalu tidak pernah benar-benar mati. Mima idol masih hidup dalam bentuk ingatan, harapan publik, dan trauma batin. Representasi yang sudah mati sekalipun bisa "dibangkitkan" oleh hasrat kolektif masyarakat. Cerminan realitas: Banyak orang modern harus mematikan bagian dari diri mereka – mimpi, idealisme, kesucian masa lalu – demi

[220] Lewis R. Gordon, “Sartre and Fanon on Embodied Bad Faith,” dalam *Sartre on the Body*, ed. Katherine J. Morris (2010), 183–199.

bertahan hidup dalam sistem. Namun, bagian itu tetap hidup sebagai trauma atau ingatan yang mengganggu.

e. Fase V: Mima yang Asli Bukan Mati, Tapi Berhasil Dipendam Dalam-Dalam

Klimaks emosional dan filosofis muncul ketika Rumi, manajer Mima, tampil dengan busana idol dan mengaku sebagai Mima yang sejati (70:08–74:21). Ia mencoba membunuh Mima yang sekarang karena menganggapnya sebagai pengkhianat identitas. Dalam pandangan eksistensial, ini adalah pertarungan literal antara keberadaan otentik dan kehendak eksternal yang menuntut identitas tetap dan tidak berubah.

Rumi, sebagai mantan idol yang gagal, adalah proyeksi dari masyarakat yang tidak bisa menerima perubahan. Ia hidup dalam nostalgia, memaksakan citra Mima yang dulu sebagai satu-satunya bentuk yang sah. Ia bukan hanya ancaman terhadap Mima, tetapi simbol dari mimesis yang telah berubah menjadi kekuatan yang represif dan patologis.

Pertarungan ini bukan hanya fisik, tetapi ontologis: siapa yang berhak atas identitas Mima? Siapa yang memegang kebenaran tentang siapa dia? Realitas sosial: Dalam dunia representasi, bahkan pencapaian dan ketenangan bisa jadi bentuk kompromi: bukan kebenaran, melainkan kestabilan yang dibangun di atas reruntuhan diri.

f. Epilog: Ambiguitas Kemenangan dan Identitas Baru

Di akhir film (77:15–77:40), Mima mengunjungi Rumi yang kini dirawat di rumah sakit jiwa. Rumi masih percaya bahwa dirinya adalah Mima idol, berjalan dengan anggun dalam delusinya. Ini menandakan bahwa identitas lama tidak pernah sepenuhnya hilang – ia hanya ditempatkan di pinggiran realitas.

Mima kini mengendarai mobil mewah, bukan lagi sepeda seperti dahulu. Ia tersenyum pada dirinya sendiri di cermin dan berkata, "Aku adalah aku yang sebenarnya." Tapi pertanyaan itu tetap terbuka: apakah ia benar-benar telah menemukan dirinya, atau sekadar menerima peran baru yang lebih dapat diterima oleh masyarakat?

Namun, dalam dunia yang dikendalikan oleh citra, bahkan pernyataan paling personal bisa menjadi skrip yang ditulis oleh kehendak luar. Pernyataan itu menandai bentuk stabil dari identitas baru, namun tetap menyisakan ambiguitas: apakah itu kebebasan sejati, atau sekadar kompromi yang lebih elegan?

Perfect Blue bukan sekadar kisah seorang mantan idol yang mengalami disorientasi psikologis, tetapi merupakan alegori kompleks tentang kehancuran identitas dalam masyarakat modern yang ditandai oleh krisis representasi, tekanan performatif, dan tatanan sosial yang semakin menjauh dari nilai-nilai eksistensial otentik. Melalui perjalanan eksistensial Mima, film ini mengeksplorasi bagaimana manusia kehilangan hak atas definisi dirinya sendiri, dan bagaimana identitas diproduksi, dikonsumsi, serta dipolitisasi dalam ruang sosial yang dikendalikan oleh industri hiburan dan teknologi informasi.

3. Eksistensialisme: Diri yang Terbentuk oleh Pandangan Orang Lain

Dari kacamata eksistensialisme Sartrean, Mima adalah individu yang secara perlahan dijauhkan dari kebebasannya untuk menentukan makna hidupnya sendiri. Ia tidak lagi menjadi subjek yang menentukan arah hidupnya, melainkan objek dari ekspektasi dan konstruksi orang lain – manajer, produser, penggemar, hingga algoritma digital yang membentuk blog "Mima's Room." Sartre menyebut kondisi ini sebagai *bad faith* – suatu bentuk penipuan diri,[221] di mana individu menyerahkan kebebasan eksistensialnya kepada norma dan citra eksternal.

Ketika Mima mulai melihat dirinya dari sudut pandang publik, ia mengalami *alienasi*.[222] Ia tidak lagi tahu siapa dirinya kecuali dari pantulan citra yang ditampilkan kepada publik. Ini adalah krisis identitas eksistensial dalam bentuk paling radikal:

---

[221] Lewis R. Gordon, "Sartre and Fanon on Embodied Bad Faith," dalam *Sartre on the Body*, ed. Katherine J. Morris (2010), 183–199. Selanjutnya disebut: Gordon, *Embodied Bad Faith*, 183–199.

[222] Nikolay Pavlov, "Alienation as a Problem in Heidegger's Philosophy," dalam *Filosofiya-Philosophy*, Vol. 30, No. 1 (2021), 42–54. Selanjutnya disebut: Pavlov, *Alienation in Heidegger*, 42–54.

manusia yang terjebak dalam mode *menjadi sesuatu untuk orang lain*, bukan menjadi *diri sendiri*. Dalam konteks ini, Mima tidak gila karena ia melihat halusinasi, tetapi karena ia kehilangan pusat keberadaan dirinya. Ia terbelah antara apa yang ia rasakan, apa yang ia jalani, dan apa yang dilihat orang.

4. Teori Mimesis dan Kehancuran Realitas

Dalam kerangka teori mimesis[223] (khususnya seperti dikembangkan oleh Jean Baudrillard), *Perfect Blue* adalah studi tentang bagaimana representasi bisa menggantikan realitas. Blog yang menuliskan aktivitas harian Mima dengan detail yang lebih akurat daripada ingatannya sendiri menjadi simbol utama dari *hiperrealitas* – situasi ketika simulasi tidak hanya merepresentasikan kenyataan, tetapi menggantikannya. Identitas tidak lagi dibentuk oleh pengalaman hidup yang dialami secara langsung, melainkan oleh narasi yang dibentuk media, industri, dan ekspektasi kolektif.

Citra "Mima idol" yang terus menghantui bukanlah sekadar bayangan psikologis, melainkan manifestasi dari representasi sosial yang menolak mati. Ia adalah versi diri yang telah dikonsumsi dan dimiliki oleh publik, sebuah produk budaya yang telah menjadi independen dari penciptanya. Dalam konteks ini, Mima tidak hanya berperang dengan dirinya sendiri, tetapi dengan citra dirinya yang telah dikonstruksi sebagai komoditas.

6. Kapitalisme, Budaya Selebritas, dan Industri Citra

Krisis eksistensial Mima juga tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial-ekonomi yang melingkupinya. Dunia hiburan digambarkan sebagai struktur kapitalistik yang menjadikan identitas sebagai komoditas: semakin Mima melepas kendali atas dirinya dan bersedia menjual citranya, semakin ia "sukses." Akting dalam adegan pemerkosaan, pemotretan telanjang, dan eksploitasi citra adalah bentuk nyata dari proses *reifikasi* – yakni transformasi subjek manusia menjadi objek bernilai tukar di pasar simbolik.

---

[223] Jiawen Ren, "Simulacra and Digital Media: A Study on Baudrillard's Media Theory," dalam *Communications in Humanities Research*, Vol. 57, No. 1 (2025), 105–111. Selanjutnya disebut: Ren, *Simulacra and Digital Media*, 105–111.

Hal ini mencerminkan kenyataan sosial hari ini, di mana tubuh, emosi, bahkan trauma menjadi aset yang bisa dijual. Media sosial telah mempercepat proses ini: kita tidak hanya mengunggah momen, tetapi memproduksi versi dari diri yang dianggap layak tampil. Dalam banyak kasus, "kita" yang tampil di internet bukanlah siapa kita sebenarnya, tetapi siapa yang ingin kita tampilkan dan lama-lama, siapa yang kita yakini sebagai kenyataan.

7. Realitas Sosial Kontemporer: Keterhubungan dan Keterasingan

Fenomena keterasingan yang dialami Mima juga sangat relevan dengan masyarakat digital kontemporer. Di era di mana privasi lenyap dan individu hidup dalam pengawasan algoritma serta perhatian massa, konsep "diri otentik" menjadi semakin kabur. Publik hari ini tidak hanya menjadi penonton, tetapi juga produser makna: opini, komentar, likes, dan retweet menentukan "kebenaran" tentang seseorang. Dalam situasi ini, pengalaman batin pribadi tak lagi punya otoritas tertinggi atas makna diri. Maka, sebagaimana Mima merasa lebih dikenal oleh blog daripada dirinya sendiri, manusia modern pun sering kali merasa hidup dalam versi dirinya yang tak mereka kendalikan.

Lebih jauh, tekanan untuk selalu bahagia, produktif, dan menarik adalah bentuk baru dari penindasan kultural. Masyarakat saat ini memuja "keaslian," tetapi dalam format yang telah distandarkan dan dikomersialisasikan. Otentisitas menjadi gaya, bukan esensi. Film ini secara tajam menangkap paradoks ini: bagaimana seseorang yang berusaha menjadi dirinya sendiri justru dituduh mengkhianati "diri ideal" yang diharapkan publik.

8. Simpulan Reflektif

Perfect Blue menggambarkan kenyataan yang terlalu dekat dengan kehidupan modern: ketika batas antara yang nyata dan yang direpresentasikan runtuh, ketika kebebasan eksistensial digantikan oleh performativitas sosial, dan ketika identitas menjadi arena konflik antara kehendak diri dan kehendak sosial. Dalam dunia seperti ini, pertanyaan “siapa aku?” tidak lagi bisa dijawab secara soliter, tetapi selalu dalam negosiasi dengan sistem representasi yang lebih besar dari individu.

Dalam konteks ini, kemenangan Mima di akhir film bukanlah pemulihan penuh, melainkan kompromi. Ia tidak lagi menjadi "idol," tapi apakah ia sungguh bebas? Apakah senyum di cermin adalah refleksi dari penerimaan diri, atau adaptasi terhadap peran baru yang lebih bisa diterima? Ambiguitas ini tidak melemahkan film, justru memperkuatnya sebagai potret eksistensial dunia pascamodern yang penuh ambivalensi dan keraguan.

BAB IV
EKSISTENSIALISME DALAM FILSAFAT *KHUDI* MUHAMMAD IQBAL

Bab ini mengeksplorasi filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal sebagai kerangka teoritis alternatif untuk memahami krisis eksistensial, yang seringkali tidak terjawab secara komprehensif oleh eksistensialisme Barat. Dengan mengidentifikasi titik temu dan perbedaan antara kedua perspektif, bab ini akan merekonstruksi konsep-konsep eksistensialisme Barat seperti alienasi dan absurditas melalui lensa *Khudi*, serta mengkaji relevansi filsafat Iqbal dalam konteks kontemporer, khususnya terkait tantangan seperti krisis identitas dan fragmentasi sosial, untuk kemudian digunakan dalam menganalisis krisis eksistensial Mima dalam film *Perfect Blue*.

A. Latar Belakang Pemikiran dan Filsafat *Khudi*

Muhammad Iqbal (1877-1938) adalah seorang penyair, filsuf, dan pemikir politik yang berpengaruh di anak benua India. Pemikirannya sangat dipengaruhi oleh filsafat Islam, Sufisme, dan pemikiran Barat, termasuk eksistensialisme. Iqbal mengembangkan konsep *Khudi* sebagai respons terhadap tantangan modernitas dan kolonialisme, yang ia yakini telah menyebabkan krisis spiritual dan moral di kalangan umat Islam. Ia berusaha untuk membangkitkan semangat umat Islam dan mendorong mereka untuk mencapai realisasi diri dan kebangkitan sosial[224]. Konsep *Khudi* menekankan pada pengembangan diri dan potensi individu[225].

Perjalanan intelektual Muhammad Iqbal bermula dari pendidikan tradisional yang sederhana di kota kelahirannya, Sialkot. Ayahnya, seorang sufi pekerja tangan, awalnya berniat memasukkan Iqbal ke jalur keagamaan konservatif. Namun karena dorongan dari Maulawi Mir

---

[224] "Iqbal's Philosophy of Khudi," *Kashmir Scan Magazine*, https://kashmirscanmagazine.com/2022/05/iqbals-philosophy-of-Khudi/, diakses tanggal 15 Mei 2025 pukul 23.22.

[225] Searching the Self through Iqbal's Concept of 'Khudi' for Values under Today's Environment Challenges and Dichotomies," *ResearchGate*, 2024, https://www.researchgate.net/publication/372173635_Searching_the_Self_through_Iqbal's_Concept_of_'Khudi'_for_Values_under_Today's_Environment_Challenges_and_Dichotomies, diakses tanggal 15 Mei 2025.

Hasan, “seorang sarjana berkepribadian luhur yang terkesan pada gerakan kebudayaan liberal Sayyid Ahmad Khan,” Iqbal akhirnya masuk sekolah umum kolonial dan memulai jalan modern intelektualnya.[226] Di sinilah benih pertamanya sebagai penyair dan filsuf tertanam. Iqbal kemudian menempuh studi filsafat di Lahore dan lebih lanjut memperdalamnya di Eropa. Dalam puisinya untuk Thomas Arnold, yang menjadi gurunya di Government College Lahore, Iqbal menunjukkan betapa pentingnya hubungan murid-guru dalam membentuk intelektualitasnya. Di Eropa, ia belajar di Cambridge, meraih doktor di Munich, dan menyerap pemikiran-pemikiran filsuf besar seperti Kant, Hegel, Nietzsche, dan terutama Henri Bergson[227]—yang semuanya membentuk sintesis pemikirannya kelak.

Iqbal tidak sekadar menyerap gagasan Barat secara pasif. Ia mengkritik Barat karena materialismenya yang kering, dan menegaskan bahwa “Eropa sedang menuju bencana karena pandangannya yang murni materialistik, terputus dari nilai-nilai etis dan spiritual”[228]. Di sinilah Iqbal membangun filsafat *Khudi*-nya—sebuah doktrin diri kreatif dan spiritual yang tidak tunduk pada determinisme, baik ilmiah maupun teologis. Dalam pandangan Iqbal, manusia adalah ego yang bebas dan bertanggung jawab, pencipta aktif dalam sejarahnya sendiri, sebagaimana dinyatakan dalam puisinya: *“The form of existence is an effect of the Self... Self-affirmation brings not-self to light”*[229]. Pandangan ini menempatkannya sejalan dengan pemikir seperti Ibn 'Arabi dan Rumi dalam spiritualitas Islam, namun ia juga mengadopsi pendekatan dinamis dan anti-deterministik ala Bergson[230], yang kemudian ia kritik karena mengabaikan unsur tujuan dalam kehidupan. Maka, filsafat *Khudi* merupakan pertemuan kreatif antara spiritualisme

---

[226] Muhammad Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Pakistan: Pakistan Philosophical Congress, 1966), 1516.

[227] Henri Bergson, *Creative Evolution* (New York: Henry Holt & Co., 1911), 273–280.

[228] Muhammad Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Pakistan: Pakistan Philosophical Congress, 1966), 1618.

[229] Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, trans. Reynold Nicholson (London: Macmillan & Co., 1920), 12–13.

[230] Henri Bergson, *Creative Evolution* (New York: Henry Holt & Co., 1911), 273–280.
(Sudah disebut di catatan kaki [4], jika mau bisa juga dibuat: Bergson, *Creative Evolution*, hal. 273–280.)

Islam dan evolusionisme modern, yang dikembangkan Iqbal untuk mengatasi krisis manusia modern yang tercerabut dari nilai-nilai ilahiah.

1. Khazanah Pemikiran yang Mempengaruhi Muhammad Iqbal

Pemikiran Muhammad Iqbal sangat dipengaruhi oleh khazanah filsafat Islam klasik, terutama dalam aspek spiritualitas dan metafisika. Tokoh-tokoh seperti Ibn ‘Arabi, Jalaluddin Rumi, dan Abdul Karim Jili memainkan peran penting dalam pembentukan konsepsi *Khudi* (diri) sebagai ego yang berkembang secara spiritual menuju kesempurnaan ilahiah[231]. Iqbal memandang Tuhan sebagai *Perfect Ego* yang kreatif dan tak terbatas secara intensional, serta menganggap manusia sebagai partisipan dalam kreativitas ilahiah tersebut[232]. Ia menolak pandangan Tuhan yang statis atau impersonal, seperti dalam pantheisme, dan menegaskan bahwa meskipun Tuhan bersifat transenden, Ia tetap merupakan Diri yang sadar dan personal, sebagaimana digambarkan dalam Al-Qur’an: *“Dia-lah yang awal dan yang akhir, yang lahir dan yang batin”* (QS. Al-Hadid: 3). Iqbal juga mengkritik para teolog awal Islam yang menurutnya terlalu terpengaruh oleh spekulasi Yunani sehingga kehilangan semangat dinamis Al-Qur’an.

Iqbal juga dipengaruhi oleh tradisi Sufi, terutama penekanannya pada pengalaman spiritual, intuisi, dan pencarian kedekatan dengan Tuhan. Ia mengambil inspirasi dari tokoh-tokoh Sufi seperti Jalaluddin Rumi dan Attar. Namun, Iqbal mengkritik kecenderungan Sufisme tertentu yang ia anggap pasif dan fatalistik, yang menurutnya bertentangan dengan semangat dinamis dan aktif dari Islam yang sejati. Ia percaya bahwa Sufisme yang benar harus mendorong individu untuk terlibat dalam perjuangan moral dan sosial, dan ia berusaha merekonsiliasi dimensi mistis dan aktivis Islam[233].

Sufisme memiliki pengaruh mendalam dalam pembentukan spiritual dan intelektual Muhammad Iqbal. Kecenderungan mistisnya diwarisi sejak kecil, sebagaimana disebutkan: “Sebagaimana yang diceritakan oleh Iqbal sendiri, ayahnya memiliki kecenderungan kuat terhadap mistisisme. Pengaruh keturunan dan orang tua menjadikan Iqbal mewarisi serta menyerap kecenderungan ini, yang terus

[231] Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1031.

[232] Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1625.

[233] Syed Hussain, “Iqbal's Concept of Sufism,” dalam *Pakistan Philosophical Congress*, Vol. 9 (1962), 175–184.

berkembang sepanjang proses intelektual dan spiritualnya"[234]. Koneksi spiritual ini kemudian menemukan bentuk konseptual dalam filsafat *Khudi*—sebuah reinterpretasi modern atas gagasan klasik tentang perjalanan ruhani dalam sufisme. Iqbal mengagumi Jalaluddin Rumi, yang ia sebut sebagai "pemandu ruhani", karena Rumi tidak hanya menyuarakan cinta Ilahi, tetapi juga keberanian untuk melampaui batas eksistensial dalam pencarian akan Tuhan. Dalam puisinya, Iqbal bahkan membandingkan Ibn Sina sebagai simbol akal logis dengan Rumi sebagai simbol intuisi transenden, seraya berkata bahwa "Ibn Sina tersesat dalam debu pasir yang diangkat unta, sementara Rumi dengan keberanian yang tak terukur melompat dan menyingkap tabir sang perempuan"—sebuah metafora dari kebenaran yang tersembunyi[235].

Namun, Iqbal juga mengkritik aspek-aspek tertentu dari sufisme, khususnya versi yang menjauhkan manusia dari realitas dunia dan tanggung jawab sosial. Ia menentang bentuk tasawuf pasif yang cenderung menekankan pelepasan diri dari dunia (*fana'*) tanpa menggantinya dengan semangat *baqa'*—yaitu kesadaran aktif dan kreatif dalam hidup. Dalam *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal menyatakan bahwa Islam bukan agama pelarian dari dunia, melainkan pendorong transformasi spiritual melalui keterlibatan aktif dengan realitas[236]. Ia ingin menghidupkan kembali ruh sufisme yang dinamis dan etis, bukan sufisme fatalistik yang mematikan *Khudi* manusia. Bagi Iqbal, kesempurnaan spiritual bukan sekadar penyatuan pasif dengan Yang Ilahi, melainkan penciptaan diri yang kuat dan bebas, yang mampu memantulkan sifat-sifat Tuhan dalam sejarah.

Selain dari tradisi Islam, Iqbal juga menyerap berbagai pemikiran dari filsafat Barat modern. Ia mengapresiasi semangat kritis dari Nietzsche, meskipun menolaknya karena "ia memiliki hati seorang mukmin tetapi kepala seorang kafir". Iqbal mengagumi ide *Übermensch* (manusia super) Nietzsche[237] sebagai dorongan untuk melampaui kemanusiaan saat ini, namun ia mengkritik karena versi Nietzsche kehilangan cinta dan kasih, sehingga lebih menyerupai *super-beast*

---

[234] Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1516.

[235] Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1617.

[236] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986), "The Human Ego – His Freedom and Immortality," 122–145.

[237] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, trans. Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1995), 41–60.

ketimbang sosok transenden[238]. Ia juga sangat terpengaruh oleh Henri Bergson, khususnya dalam pandangan mengenai *élan vital* sebagai dorongan kehidupan yang kreatif. Akan tetapi, Iqbal mengoreksi Bergson karena mengabaikan aspek tujuan dalam kesadaran. Ia menyatakan bahwa kehidupan adalah aktivitas yang memiliki arah dan tujuan, sehingga realitas tidak dapat dipahami hanya sebagai dorongan vital yang buta tanpa arah.

Iqbal juga menggunakan dialektika Hegel sebagai kerangka kerja untuk memahami perkembangan sejarah dan evolusi kesadaran. Namun, ia mengkritik pandangan Hegel tentang negara sebagai perwujudan tertinggi dari Roh, yang menurutnya dapat mengarah pada totalitarianisme. Iqbal percaya bahwa individu memiliki peran yang lebih penting daripada negara dalam mencapai tujuan spiritual dan sosial[239].

Meskipun Muhammad Iqbal mengapresiasi sebagian pemikiran filsuf Barat, ia juga mengkritisi secara tajam aspek-aspek yang dianggap bertentangan dengan prinsip spiritual dan tujuan eksistensial Islam. Terhadap Nietzsche, Iqbal menilai bahwa konsep *Übermensch* yang diagungkan sang filsuf Jerman lebih menyerupai "binatang super" daripada manusia yang luhur secara spiritual. Dalam kutipan dari terjemahan buku *History of Philosophy*, disebutkan: "Nietzsche's superman appeared to him to be only a super-beast because Nietzsche had drawn his speculative conclusions from Darwinian biology"[240]. Iqbal menyayangkan bahwa Nietzsche gagal melihat potensi spiritual dari ego manusia yang dalam filsafat *Khudi* justru berasal dari *Cosmic Self* dan berkembang secara ilahiah.

Terhadap Bergson, Iqbal menilai bahwa filsafat *élan vital*-nya terlalu menekankan dorongan vital yang kreatif tetapi "unilluminated by the light of an immediate or remote purpose,"[241] sehingga terkesan kacau dan tidak terarah[242]. Ia menyatakan bahwa realitas tidak bisa hanya dijelaskan oleh dorongan buta tanpa tujuan, sebab "setiap tindakan perhatian (act of attention) tidak dapat dijelaskan tanpa merujuk pada suatu tujuan, baik sadar maupun tidak sadar." Dengan demikian, Iqbal

---

[238] Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1620.

[239] Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2013), 45–65.

[240] Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1620.

[241] Ali A., "Iqbal's Appropriation of Bergson's Concept of Time," dalam *Iqbal Review*, Vol. 50, No. 1 (2009), 47–64.

[242] Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1621.

mengembangkan pandangan bahwa kehidupan bukan hanya kreatif, tetapi juga teleologis—yaitu diarahkan oleh kesadaran akan apa yang "seharusnya ada" (*what ought to be*), bukan sekadar apa yang terjadi secara biologis atau naluriah.

Meskipun demikian, Iqbal juga kritis terhadap aspek-aspek tertentu dari filsafat Barat, seperti materialisme. Iqbal menolak pandangan materialisme yang mereduksi realitas menjadi materi semata dan mengabaikan dimensi spiritual manusia. Ia percaya bahwa manusia memiliki dimensi spiritual yang tidak dapat diabaikan atau direduksi[243].

Selain Materialisme, Iqbal juga mengkritik sekularisme yang memisahkan agama dari kehidupan publik dan mengabaikan peran penting agama dalam membimbing moralitas dan masyarakat. Ia percaya bahwa agama memiliki peran penting dalam memberikan kerangka kerja moral dan spiritual bagi individu dan masyarakat[244].

Yang unik dari Iqbal adalah kemampuannya menyintesis pengaruh filsafat Timur dan Barat tanpa tunduk sepenuhnya pada salah satunya. Ia tidak mengikuti Plato, Hegel, atau Bergson secara penuh. Ia menyatakan bahwa realitas bukanlah "blok yang selesai" seperti dalam pandangan deterministik, melainkan sesuatu yang terus *menjadi* (*reality is in the making*) sebagaimana ditegaskan William James[245]. Dalam pemikirannya, intuisi, akal, dan wahyu tidak perlu dipertentangkan, tetapi dapat bekerja sama dalam memahami realitas. Oleh karena itu, filsafat Iqbal bukanlah eklektik yang dangkal, melainkan sistem organik yang menyatukan berbagai kebenaran parsial menjadi visi spiritual yang utuh dan dinamis tentang manusia dan Tuhan.

B. Konsep Dasar Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal

Filsafat *Khudi* Iqbal berpusat pada gagasan bahwa setiap individu memiliki potensi unik untuk pertumbuhan dan realisasi diri. *Khudi*, yang sering diterjemahkan sebagai "diri" atau "ego," lebih tepatnya dipahami sebagai prinsip dinamis yang mencakup kesadaran diri, kehendak, dan

[243] Frank Griffel, "Philosophy and Prophecy," dalam *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 2015), 385–398.

[244] M. A. Kazmi, "Iqbal's Critique of Secularism and the Concept of an Islamic State," dalam *Journal of the Research Society of Pakistan*, Vol. 49, No. 2 (2012), 1–18.

[245] Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1622.

potensi kreatif individu[246]. Ini adalah konsep sentral dalam pemikiran Iqbal dan menawarkan kerangka kerja yang komprehensif untuk memahami hakikat manusia dan tujuan hidup.

Filsafat *Khudi* merupakan inti pemikiran eksistensial Muhammad Iqbal yang berpusat pada konsep diri atau ego sebagai realitas fundamental dalam eksistensi manusia. Kata *Khudi* secara bahasa berarti "diri" atau "keakuan", namun dalam filsafat Iqbal, *Khudi* tidak merujuk pada ego sempit atau narsistik, melainkan pada diri rohaniah yang menyadari keberadaan dan potensi ilahiahnya. Dalam Asrar-i *Khudi*, Iqbal menegaskan bahwa *Khudi* adalah prinsip kreatif yang menghidupkan alam semesta: "*The form of existence is an effect of the Self... Whatsoever thou seest is a secret of the Self*"[247]. Hal ini ditegaskan kembali dalam buku History of Philosophy, di mana dijelaskan bahwa: "*Iqbal conceived of God or the Cosmic Self primarily as Creator, and of the egos or the selves that He has created or that have emerged out of His eternally creative activity as potentially creative at various levels of consciousness*"[248]. Dalam pandangan ini, tugas utama manusia adalah mengembangkan *Khudi*-nya secara aktif melalui perjuangan, pilihan yang otentik, dan kedekatan spiritual dengan Tuhan. Manusia bukan makhluk pasif, tetapi partisipan kosmis yang bertanggung jawab atas pengaktualan potensinya sendiri.

Iqbal membagi perkembangan *Khudi* ke dalam tiga tahap utama: *ita'at* (ketaatan), *mujahadah* (perjuangan), dan *niyabatullah* (representasi Tuhan di bumi). Dalam tahap pertama, manusia belajar menundukkan hawa nafsu dan patuh kepada nilai-nilai ilahiah. Tahap kedua menuntut manusia untuk berjuang mengatasi rintangan batin maupun sosial agar ego-nya menjadi kuat dan terarah. Puncaknya, *Khudi* yang matang akan mencapai tahap *niyabatullah*, di mana manusia tidak sekadar hamba, melainkan menjadi wakil Tuhan yang mencerminkan sifat-sifat-Nya seperti keadilan, kasih, dan kreativitas[249]. Dalam History of Philosophy, dijelaskan bahwa: "*The best example of a creative genius*

---

[246] Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, trans. R. A. Nicholson (London: Macmillan & Co., 1920), 1–15.

[247] Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, hal. 12.

[248] Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1621.

[249] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986), 123–124.

is the musical composer or the poet... The embodiment of a genuine creative urge or inspiration must be unpredictable"[250]. Ini menunjukkan bahwa *Khudi* sebagai kekuatan penciptaan batin harus bersifat orisinal, tidak mekanistik, dan diarahkan pada tujuan spiritual. Filsafat *Khudi* merupakan respons atas kehampaan spiritual dan determinisme zaman modern. Ia menekankan bahwa eksistensi manusia adalah proyek spiritual dinamis yang menuntut perjuangan, kebebasan, dan keberanian untuk menjadi diri sendiri di bawah cahaya Ilahi.

1. Definisi dan Esensi *Khudi*

Iqbal mendefinisikan *Khudi* sebagai:

a) Prinsip yang mendasari kesadaran individu dan rasa identitas

Khudi adalah inti dari siapa kita, yang membedakan kita dari orang lain dan memberi kita rasa keberadaan yang unik. Ini bukan hanya konsep intelektual tetapi juga pengalaman eksistensial yang mendalam. Iqbal menekankan bahwa *Khudi* bukanlah entitas statis, tetapi sesuatu yang terus berkembang dan berubah seiring waktu. Kesadaran akan *Khudi* ini muncul melalui interaksi individu dengan dunia luar dan refleksi internal. Pemahaman Iqbal tentang *Khudi* sebagai basis identitas diri telah dibahas secara luas[251].

b) Sumber kehndak, keinginan, dan aspirasi

Khudi adalah kekuatan pendorong di balik tindakan kita, yang mendorong kita untuk mencari tujuan, membuat pilihan, dan berusaha untuk mencapai lebih banyak. Ini adalah energi dinamis yang mendorong pertumbuhan dan perkembangan kita. Iqbal memandang kehendak sebagai aspek penting dari *Khudi*, yang memungkinkan individu

[250] Iqbal, *A History of Muslim Philosophy*, hal. 1621.

[251] I. S. Sevea, *The Political Philosophy of Muhammad Iqbal: Islam and Nationalism in Late Colonial India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

untuk bertindak bebas dan bertanggung jawab. Peran kehendak dalam konsep *Khudi* ditekankan dalam analisis filosofis pemikiran Iqbal[252].

c) Kapasitas untuk tindakan kreatif dan transformasi diri

Khudi bukan entitas statis tetapi kekuatan yang terus berkembang yang memungkinkan kita untuk mengubah diri kita sendiri dan dunia di sekitar kita. Ini adalah sumber inovasi, kreativitas, dan perubahan. Iqbal percaya bahwa setiap individu memiliki potensi untuk menciptakan sesuatu yang baru dan berharga, dan bahwa *Khudi* adalah kunci untuk membuka potensi ini. Potensi transformatif dan kreatif dari *Khudi* merupakan aspek penting dalam filsafat Iqbal[253].

d) Inti spiritual dari keberadaan manusia

Bagi Iqbal, *Khudi* pada dasarnya bersifat spiritual, terhubung dengan yang ilahi dan melampaui dunia material. Ini adalah percikan ilahi dalam diri kita yang memberi kita potensi untuk kebesaran. Iqbal percaya bahwa *Khudi* memiliki dimensi transenden yang menghubungkannya dengan Tuhan, dan bahwa realisasi diri yang sejati hanya dapat dicapai melalui hubungan spiritual ini. Dimensi spiritual dan hubungan *Khudi* dengan yang Ilahi adalah elemen kunci dalam teologi filosofis Iqbal[254].

Esensi *Khudi* terletak pada potensinya untuk pertumbuhan dan aktualisasi diri. Iqbal percaya bahwa setiap

---

[252] D. Taillieu, F. Laleman, dan W. M. Callewaert, *A Descriptive Bibliography of Allama Muhammad Iqbal (1877–1938)*, Vol. 94 (Leuven: Peeters Publishers, 2000).

[253] A. Q. H. Ramzi, *Islamic Education in the Understanding of Present Day Muslim Educationalists: A View of the Concept of Islamic Education within the Islamic Context*, Disertasi Doktoral, University of Durham, Inggris, 1994.

[254] Asep Hidayat dan Jaja Alamsah, "Muhammad Iqbal's Philosophy of *Khudi* (A Critical Analysis of Modern Science)," dalam Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy, (Indonesia:, Vol. 6 No. 1, 2024), 19–42.

individu memiliki *Khudi* yang unik dan bahwa tujuan hidup adalah untuk mengembangkan dan mewujudkan potensi ini sepenuhnya. Ini bukan proses yang pasif tetapi perjuangan yang aktif dan terus menerus untuk menjadi diri kita sendiri yang sejati. Konsep aktualisasi diri dalam kerangka *Khudi* adalah fokus utama dalam interpretasi pemikiran Iqbal[255].

2. Tahapan Pengembangan *Khudi*

Iqbal menguraikan tiga tahap utama dalam pengembangan *Khudi*:

a) Tahap 1: Ketaatan (الإطاعة)

Pada tahap ini, individu mengembangkan rasa disiplin dan pengendalian diri dengan mematuhi hukum dan perintah agama. Ketaatan membantu individu untuk mengatasi kecenderungan egois mereka dan membangun dasar moral yang kuat. Ini bukan tentang kepatuhan buta tetapi tentang mengembangkan kerangka kerja etika yang membimbing tindakan seseorang. Iqbal percaya bahwa ketaatan pada hukum ilahi adalah langkah pertama yang penting dalam pengembangan *Khudi*, karena membantu individu untuk menundukkan keinginan mereka pada otoritas yang lebih tinggi dan mengembangkan rasa tanggung jawab. ahap ketaatan ini ditekankan sebagai fondasi etis dalam perkembangan *Khudi*[256].

Thou, too, do not refuse the burden of Duty:
(Engkau pun jangan menolak beban Tugas:)

So wilt thou enjoy the best dwelling-place, which is with God.

---

[255] Azhar Zeb dan Khalid Qasim, "The Concept of *Khudi* (The Self) in Iqbal's The Secrets of the Self," dalam Advances in Language and Literary Studies, (Australia: Australian International Academic Centre, Vol. 6 No. 3, 2015), 202–209.

[256] Humera Azad, "Reconstructing the Muslim Self: Muhammad Iqbal, *Khudi*, and the Modern Self," dalam *Islamophobia Studies Journal*, (California: Islamophobia Research and Documentation Project, Vol. 2 No. 2, 2014), 14–28.

(Maka engkau akan menikmati tempat tinggal terbaik, yaitu bersama Tuhan.)

Endeavour to obey, O heedless one!
(Berusahalah untuk taat, wahai yang lalai!)

Liberty is the fruit of compulsion.
(Kebebasan adalah buah dari keterpaksaan.)

By obedience the man of no worth is made worthy;
(Dengan ketaatan, orang yang tak bernilai menjadi bernilai;)

By disobedience his fire is turned to ashes.
(Dengan ketidaktaatan, apinya berubah menjadi abu.)[257]

Ketaatan pada prinsip dan hukum Ilahi adalah jalan menuju kebebasan yang sejati dan bernilai. Dalam filsafat *Khudi* Iqbal, justru dengan menundukkan ego atau *self* pada kehendak yang lebih tinggi yaitu Tuhan, manusia dapat membebaskan potensinya yang sejati.

b) Tahap 2: Pengendalian Diri (ضبط النفس)

Pada tahap ini, individu memperoleh kendali atas pikiran, emosi, dan tindakan mereka. Mereka mengembangkan rasa tanggung jawab dan kemampuan untuk membuat pilihan yang rasional dan etis. Ini adalah tentang menjadi penguasa atas diri sendiri, bukan dikendalikan oleh nafsu atau keinginan eksternal. Iqbal menekankan pentingnya pengendalian diri dalam mengembangkan *Khudi*, karena memungkinkan individu untuk bertindak sesuai dengan akal dan hati nurani mereka, daripada didorong oleh keinginan sesaat atau tekanan eksternal. Dalam beberapa kajian termasuk tesis Razak, pengendalian diri dianggap sebagai aspek penting dalam pengembangan *Khudi*, karena hal ini

[257] Sheikh Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (Toronto: The Macmillan Co. of Canada, Ltd., t.t.), 73.

memungkinkan individu bertindak secara sadar sesuai akal dan hati nurani, bukan semata didorong hasrat sesaat[258].

Thy soul cares only for itself, like the camel:
(Jiwamu hanya peduli pada dirinya sendiri, seperti unta:)

It is self-conceited, self-governed, and self-willed.
(Ia penuh keangkuhan, ingin mengatur dirinya sendiri, dan bertindak sekehendaknya.)

Be a man, get its halter into thine hand,
(Jadilah manusia sejati, pegang kendalinya di tanganmu,)

That thou mayst become a pearl albeit thou art a potter's vessel.
(Agar engkau menjadi mutiara, meski kau berasal dari tanah liat.)

He that does not command himself
(Barangsiapa yang tidak mengendalikan dirinya sendiri,)

Becomes a receiver of commands from others.
(Akan dikendalikan oleh orang lain.)[259]

Puisi di atas menggambarkan pentingnya manusia mengendalikan jiwa (*self-mastery*) dalam rangka membentuk *Khudi*—kepribadian yang kuat, autentik, dan bebas. Iqbal menolak pasivitas dan fatalisme. Menurutnya, manusia diciptakan bukan untuk tunduk pada kekuatan eksternal, tetapi untuk menjadi pemimpin atas dirinya sendiri, lalu sebagai khalifah di atas muka bumi.

c) Tahap 3: Ketuhanan (نيابة إلهية)

---

[258] Lihat M. A. B. A. Razak, *Contribution of Iqbal's Dynamic Personality Theory to Islamic Psychology: A Contrastive Analysis with Freud and Selected Mainstream Western Psychology*, Thesis, IIUM, Kuala Lumpur, 2011.

[259] Sheikh Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (Toronto: The Macmillan Co. of Canada, Ltd., t.t.), 75.

Pada tahap tertinggi pengembangan *Khudi*, individu mencapai kedekatan dengan Tuhan dan menyadari potensi kreatif mereka yang sebenarnya. Mereka menjadi *insan-i-kamil* (manusia sempurna), yang dicirikan oleh kebijaksanaan, cinta, dan pengabdian kepada Tuhan dan umat manusia. Ini adalah tentang melampaui batasan diri dan menjadi saluran bagi kehendak ilahi. Iqbal percaya bahwa *insan-i-kamil* adalah tujuan akhir dari pengembangan *Khudi*, dan bahwa individu yang mencapai tahap ini mampu mewujudkan potensi tertinggi mereka dan memberikan kontribusi yang signifikan bagi dunia. Konsep *insan-i-kamil* sebagai puncak perkembangan *Khudi* adalah tema sentral dalam karya-karya Iqbal[260]. Sebagaimana digambarkan di dalam puisi Iqbal:

Bring once more days of peace to the world,
(Bawalah kembali hari-hari damai ke dunia ini,)

Give a message of peace to them that seek battle!
(Sampaikan pesan perdamaian kepada mereka yang mencari peperangan!)

Mankind are the cornfield and thou the harvest,
(Umat manusia adalah ladang, dan engkau adalah hasil panennya,)

Thou art the goal of Life's caravan.
(Engkau adalah tujuan dari kafilah kehidupan.)[261]

Iqbal menegaskan kehadiran manusia yang sadar diri dan telah mencapai taraf *insān-i-kāmil* merupakan harapan bagi dunia yang penuh kekacauan. Sehingga dengan teladan

[260] Abdallah Rothman dan Adrian Coyle, "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul," dalam Journal of Religion and Health, (New York: Springer, Vol. 57, 2018), 1731–1744.

[261] Sheikh Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (Toronto: The Macmillan Co. of Canada, Ltd., t.t.), 84.

semacam itu, umat manusia sanggup menanggung penderitaan dunia karena memiliki makna yang lebih tinggi.

3. Karakteristik *Khudi* yang Berkembang

Iqbal mengidentifikasi beberapa karakteristik utama dari *Khudi* yang berkembang:

a) Kesadaran Diri (آگاهی از خود)

Individu memiliki pemahaman yang jelas tentang identitas, nilai, dan tujuan mereka. Mereka tahu siapa mereka, apa yang mereka perjuangkan, dan ke mana mereka menuju. Ini adalah tentang memiliki rasa diri yang kuat dan koheren. Iqbal percaya bahwa kesadaran diri adalah langkah pertama yang penting dalam mengembangkan *Khudi*, karena memungkinkan individu untuk membedakan diri mereka sendiri dari orang lain dan untuk memahami tempat mereka di dunia. Pentingnya kesadaran diri sebagai ciri *Khudi* yang matang sering ditekankan[262].

The form of existence is an effect of the Self,
(Bentuk keberadaan adalah akibat dari Diri (*Khudi*);)

Whatsoever thou seest is a secret of the Self.
(Apa pun yang engkau lihat adalah rahasia dari *Khudi*.)

When the Self awoke to consciousness,
(Ketika *Khudi* terbangun dalam kesadaran,)

It revealed the universe of Thought.
(Ia menyingkap semesta pikiran.)

A hundred worlds are hidden in its essence:

[262] Lihat M. A. B. A. Razak, *Contribution of Iqbal's Dynamic Personality Theory to Islamic Psychology: A Contrastive Analysis with Freud and Selected Mainstream Western Psychology*, Thesis, Institute of Education, International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur, 2011.

(Ratusan dunia tersembunyi dalam esensinya:)

Self-affirmation brings Not-self to light.
(Penegasan atas *Khudi* menyingkap apa yang bukan-*Khudi*).[263]

Iqbal menegaskan bahwa realitas spiritual dan material berakar dari kesadaran diri manusia yang otentik. Segala sesuatu yang ada bukan semata "ditemukan," tetapi dicipta secara maknawi melalui kebangkitan *Khudi*. Semakin sadar manusia akan dirinya (bukan dalam arti egoisme, tapi kesadaran eksistensial), maka semakin dalam ia memahami dunia dan perannya sebagai wakil Tuhan (*khalifah*) di bumi.

b) Kepercayaan Diri (اعتماد به نفس)

Individu memiliki keyakinan pada kemampuan mereka sendiri dan potensi untuk mencapai tujuan mereka. Mereka tidak terhambat oleh keraguan atau ketakutan tetapi memiliki keberanian untuk mengejar impian mereka. Iqbal menekankan pentingnya kepercayaan diri dalam mengembangkan *Khudi*, karena memungkinkan individu untuk mengatasi rintangan dan mencapai tujuan mereka, bahkan dalam menghadapi kesulitan[264]. Kepercayaan diri dipandang sebagai manifestasi dari *Khudi* yang telah berkembang.

c) Kreativitas (خلاقیت)

Individu mampu menghasilkan ide-ide baru dan berharga serta berkontribusi pada dunia dengan cara yang unik. Mereka tidak puas dengan status quo tetapi terus mencari cara untuk berinovasi dan meningkatkan. Iqbal

[263] Sheikh Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (Toronto: The Macmillan Co. of Canada, Ltd., t.t.), 16.

[264]Lihat M. A. B. A. Razak, *Contribution of Iqbal's Dynamic Personality Theory to Islamic Psychology: A Contrastive Analysis with Freud and Selected Mainstream Western Psychology*, Thesis, Institute of Education, International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur, 2011.

percaya bahwa kreativitas adalah aspek penting dari *Khudi*, karena memungkinkan individu untuk mengekspresikan individualitas mereka dan untuk memberikan kontribusi yang berarti bagi masyarakat[265]. Kreativitas adalah wujud aktualisasi potensi *Khudi*.

Life is latent in seeking,
(Hidup tersembunyi dalam pencarian,)

Its origin is hidden in desire.
(Asalnya tersembunyi dalam hasrat.)

Keep desire alive in thy heart,
(Jagalah agar hasrat tetap hidup di dalam hatimu,)

Lest thy little dust become a tomb.
(Agar segenggam debumu tidak menjadi kubur.)

Desire is the soul of this world of hue and scent,
(Hasrat adalah jiwa dari dunia warna dan aroma ini,)

The nature of every thing is faithful to desire.
(Hakikat segala sesuatu setia pada hasratnya.)[266]

Iqbal menekankan bahwa hasrat eksistensial (irādah atau syauq) adalah elemen kunci dalam membangun *Khudi*. Bagi Iqbal, keinginan yang diarahkan ke tujuan yang tinggi—seperti pengabdian kepada Tuhan, pencarian kebenaran, atau pencapaian diri—adalah kekuatan kreatif dalam jiwa manusia. Kesimpulannya tanpa hasrat, manusia menjadi beku dan mati dalam hidup. Dengan hasrat, manusia bergerak, bertumbuh, dan menjelma dari debu menjadi mutiara.

---

[265] Lihat A. P. Yuliana, *Konsep Seni Sastra Muhammad Iqbal dan Relevansinya dengan Era Kontemporer*, Disertasi, UIN Raden Intan Lampung, 2023.

[266] Sheikh Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (Toronto: The Macmillan Co. of Canada, Ltd., t.t.), 23.

d) Kebebasan (آزادی)

Individu bebas dari ketergantungan pada orang lain dan mampu membuat pilihan mereka sendiri berdasarkan keyakinan dan nilai mereka sendiri. Mereka tidak dikendalikan oleh tekanan eksternal tetapi mengikuti kompas internal mereka sendiri. Iqbal menekankan pentingnya kebebasan dalam mengembangkan *Khudi*, karena memungkinkan individu untuk bertindak sesuai dengan kehendak mereka sendiri dan untuk bertanggung jawab atas pilihan mereka[267]. Kebebasan internal adalah ciri khas *Khudi* yang mandiri. *Khudi* meraih kebebasan melalui penghilangan segala rintangan di jalannya. Ia sebagian bebas, sebagian ditentukan, dan mencapai kebebasan yang lebih utuh dengan mendekat kepada Pribadi yang paling bebas—yaitu Tuhan. Intinya, kehidupan merupakan sebuah perjuangan menuju kebebasan[268].

e) Tanggung Jawab (مسئولیت)

Individu bertanggung jawab atas tindakan mereka dan bersedia menghadapi konsekuensi dari pilihan mereka. Mereka tidak menyalahkan orang lain atas kesalahan mereka tetapi mengambil kepemilikan atas hidup mereka. Iqbal percaya bahwa tanggung jawab adalah aspek penting dari *Khudi*, karena memungkinkan individu untuk tumbuh dan belajar dari pengalaman mereka, dan untuk menjadi anggota masyarakat yang bertanggung jawab[269]. Tanggung jawab

---

[267] Ardiyenti, D. M. (2024). Studi komparasi pemikiran John Locke dan Muhammad Iqbal tentang kebebasan manusia (Doctoral dissertation, UIN Sunan Gunung Djati Bandung).

[268] Sheikh Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (Toronto: The Macmillan Co. of Canada, Ltd., t.t.) xxi.

[269] M. T. Stepanyants, "Problems of Ethics in Mohammad Iqbal's Philosophy," http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr7, diakses tanggal 13 Febuari 2025.

adalah konsekuensi logis dari *Khudi* yang berkehendak bebas.

f) Ketekunan (استقامت)

Individu memiliki tekad dan ketekunan untuk mengatasi rintangan dan mencapai tujuan mereka, bahkan dalam menghadapi kesulitan. Mereka tidak menyerah pada tantangan tetapi bertahan melalui kesulitan. Iqbal menekankan pentingnya ketekunan dalam mengembangkan *Khudi*, karena memungkinkan individu untuk mencapai tujuan mereka meskipun menghadapi kesulitan dan kemunduran[270]. Ketekunan adalah manifestasi kekuatan *Khudi* dalam menghadapi tantangan.

g) Cinta (محبت)

Individu mampu mencintai dan berbelas kasih terhadap orang lain dan memiliki rasa persatuan dengan seluruh umat manusia. Mereka tidak egois atau mementingkan diri sendiri tetapi peduli terhadap kesejahteraan orang lain. Iqbal percaya bahwa cinta adalah aspek penting dari *Khudi*, karena memungkinkan individu untuk terhubung dengan orang lain dan untuk mengembangkan rasa persatuan dan solidaritas[271]. Cinta adalah ekspresi tertinggi dari *Khudi* yang telah melampaui egoisme.

The luminous point whose name is the Self
(Titik bercahaya yang bernama *Khudi* (Diri))

---

[270] J. J. Waardenburg, "A History of Muslim Philosophy, with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands," dalam Journal of the History of Philosophy, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, Vol. 7 No. 1, 1969), 81–93.

[271] S. L. H. Kazmi, "An Analysis of Iqbal's Humanistic Vision," dalam Journal of Shi'a Islamic Studies, (London: Islamic College, Vol. 3 No. 2, 2010) 210–220.

Is the life-spark beneath our dust.
(Adalah percikan hidup di bawah debu keberadaan kita.)

By Love it is made more lasting,
(Dengan Cinta ia menjadi lebih abadi,)

More living, more burning, more glowing.
(Lebih hidup, lebih membara, lebih bercahaya.)[272]

Khudi merupakan percikan cahaya Ilahi yang tersembunyi dalam tubuh materi manusia. Ia bukan sekadar keberadaan pasif, melainkan potensi eksistensial yang hidup, membara, dan bersinar jika disinari oleh cinta. Cinta, dalam pemahaman Iqbal, bukan hanya afeksi emosional, tetapi kekuatan spiritual transenden yang menghidupkan dan mengembangkan potensi terdalam manusia. Melalui cinta, *Khudi* memperoleh kekuatan untuk melampaui keterbatasan, menghadapi tantangan, dan memberi kontribusi nyata bagi dunia. Bahkan cinta kepada Tuhan, ketika mencapai puncaknya, dapat menyatukan manusia dengan realitas Ilahi itu sendiri. Dengan demikian, cinta menjadi sumber energi spiritual yang membentuk, membimbing, dan menyempurnakan diri manusia dalam perjuangannya mencapai eksistensi sejati.

B. Eksistensi Muhammad Iqbal: Kreativitas sebagai Titik Temu dan Titik Beda

Berdasarkan Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal menggagas eksistensialisme secara tidak langsung. Salah satu benang merah utama adalah prinsip bahwa eksistensi manusia mendahului esensinya, yang merupakan titik tolak eksistensialisme modern. Eksistensialis seperti Sartre menolak konsep klasik yang diwarisi dari Descartes dan filsafat Yunani—yakni bahwa "aku berpikir maka aku ada" dan "manusia adalah hewan yang berpikir"—

[272] Sheikh Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson (Toronto: The Macmillan Co. of Canada, Ltd., t.t.) 29.

karena tidak menjelaskan eksistensi manusia yang konkret dan unik. Sebaliknya, eksistensialis percaya bahwa manusia *pertama-tama eksis*, lalu melalui kehendaknya ia *membentuk esensinya sendiri*—ia berpikir, bertindak, dan mencipta, sehingga eksistensinya bersifat bebas dan terbuka.[273]

Iqbal menunjukkan pandangan yang senada dalam filsafat *Khudi*, bahwa manusia bukan makhluk pasif yang menerima esensi, melainkan subjek kreatif yang membangun dirinya secara aktif. Dalam *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal menulis bahwa *Khudi* adalah kesadaran-diri kreatif yang berproses, bukan sesuatu yang statis; manusia adalah pusat kehendak yang mampu mencipta.[274] Namun, di sinilah *Khudi* melampaui eksistensialisme: jika dalam eksistensialisme kebebasan bersifat absolut dan kadang nihilistik, dalam *Khudi* kebebasan manusia ditempatkan dalam horizon kosmis—yakni sebagai khalifah Allah. Kebebasan manusia tetap kreatif, namun diarahkan menuju nilai-nilai ilahiah. Iqbal menyebut bahwa manusia adalah "cahaya Tuhan yang bersinar dalam waktu," dan bahwa kebebasannya bukan untuk merusak atau terasing, melainkan untuk menjadi *Tuhan kecil* yang menata bumi dalam keadilan dan kasih.[275][276] Sebagaimana ia tulis dalam puisinya: *"Man's station is higher than angels; he is the vicegerent of God on earth."* Oleh sebab itu, walaupun keduanya sama-sama menekankan pentingnya kehendak dan kreativitas sebagai sarana aktualisasi diri, filsafat *Khudi* menambahkan dimensi etika, spiritual, dan transenden yang menjadi kekayaan tersendiri di luar eksistensialisme Barat.

Di antara *filsafat Khudi* dan *filsafat eksistensialisme* terdapat sejumlah titik temu fundamental yang menunjukkan bahwa keduanya sama-sama merupakan respons filosofis

---

[273] Niaz Erfan, *Iqbal: Existentialism and Other Articles* (Lahore: Bazm-i-Iqbal, 1970), 24–25.

[274] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, dalam *History of Philosophy*, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1930/1989), terj. Indonesia, 86.

[275] Niaz Erfan, *Iqbal: Existentialism and Other Articles* (Lahore: Bazm-i-Iqbal, 1970), 31–32.

[276] Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 91.

terhadap persoalan eksistensi manusia di dunia modern. Pertama, kedua filsafat ini menekankan keunikan dan sentralitas eksistensi manusia. Dalam eksistensialisme, manusia adalah subjek yang sadar, bebas, dan bertanggung jawab untuk membentuk dirinya melalui pilihan-pilihan hidupnya. Demikian pula, dalam filsafat *Khudi*, manusia adalah *diri yang sadar* (self-aware ego) yang harus menempuh proses perkembangan spiritual menuju kesempurnaan melalui *tindakan sadar dan kreatif*. Iqbal menyatakan bahwa *"the self is a free, dynamic, and purposeful being that must assert itself by engaging in the creative struggle of life"*.[277]

Kedua, eksistensialisme dan *Khudi* sama-sama memandang manusia sebagai makhluk yang "dalam proses menjadi", bukan entitas statis. Eksistensialisme Sartre menolak esensi yang tetap, dan menekankan bahwa manusia harus "menjadi dirinya sendiri" (authentic self) melalui keputusan yang otonom dan reflektif. Iqbal dalam konteks *Khudi* menyebut bahwa *diri sejati tidak diberikan sejak awal, melainkan harus dibentuk melalui pengalaman spiritual, perjuangan, dan penciptaan nilai.* Dalam puisinya, ia menulis: *"Khudi ko kar buland itna ke har taqdeer se pehle, Khuda bande se khud pooche: 'bata teri raza kya hai?'"*—sebuah pengakuan akan agensi eksistensial manusia sebagai makhluk bebas yang turut menentukan nasibnya.[278]

Ketiga**,** kreativitas sebagai jalan menjadi manusia autentik adalah inti kedua filsafat ini. Dalam eksistensialisme, tindakan kreatif adalah bentuk otentisitas karena hanya melalui tindakanlah manusia menyatakan eksistensinya. Iqbal pun menyatakan bahwa *Khudi adalah pusat kreativitas*; manusia bukan hanya mengenal dunia, tapi turut menciptakannya. "The highest stage of *Khudi*," tulis Iqbal, "is where the human self

[277] Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 89.
[278] Erfan, *Iqbal: Existentialism and Other Articles*, 36.

becomes a vicegerent of God, continuously involved in moral, intellectual, and creative actualization of potentialities"[279]

Keempat, keduanya menolak determinisme dan penyerahan fatalistik**.** Eksistensialis menolak bahwa manusia dikekang oleh takdir atau sistem. Iqbal juga mengkritik pandangan takdir yang membunuh semangat perjuangan. Ia memuji Ghazali karena "breaking the back of proud but shallow rationalism," namun mengkritiknya karena tidak melihat bahwa akal dan intuisi bisa berjalan seiring dalam membentuk eksistensi yang berkesadaran.[280]

Namun demikian, perlu digarisbawahi bahwa kebebasan dalam filsafat *Khudi* bersifat teleologis, sedangkan dalam eksistensialisme, kebebasan bisa menjadi nihilistik atau relativistik. Iqbal menempatkan kebebasan manusia dalam kerangka nilai-nilai ilahiah dan tugas kekhalifahan. Manusia bukan hanya bebas, tetapi juga memiliki tanggung jawab spiritual untuk menghadirkan kebaikan di bumi. Eksistensialisme mungkin berhenti pada penemuan diri, sedangkan filsafat *Khudi* mendorong "transendensi diri menuju Tuhan" sebagai tujuan akhir dari keberadaan manusia.

Meskipun antara *filsafat Khudi* dan *eksistensialisme* terdapat banyak titik temu, keduanya tetap berdiri pada fondasi metafisik yang berbeda. Perbedaan paling mendasar terletak pada tujuan akhir keberadaan manusia. Dalam filsafat eksistensialisme, terutama yang dikembangkan oleh Sartre dan Heidegger, manusia adalah makhluk yang ditinggalkan—ia dilempar ke dalam dunia tanpa petunjuk, lalu harus menciptakan makna sendiri dari kehampaan. Kebebasan mutlak adalah ciri khas eksistensialisme, tetapi kebebasan ini bersifat absurd dan kadang berujung pada alienasi atau bahkan nihilisme. Sebaliknya, dalam filsafat *Khudi*, kebebasan manusia tidak lepas dari horizon ilahiah. Manusia memang bebas dan kreatif, tetapi

---

[279] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, dalam *History of Philosophy* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1930/1989), terj. Indonesia, 91.

[280] Niaz Erfan, *Iqbal: Existentialism and Other Articles* (Lahore: Bazm-i-Iqbal, 1970), 27–28.

kebebasannya bukanlah kehampaan; ia diarahkan untuk mendekati sifat-sifat Tuhan dan menjalankan peran sebagai *khalifah fi al-ardh*. Iqbal menulis, *"Khudi is not egoism or selfishness; it is the divine spark in man, which must be strengthened so that man may rise to the status of God's vicegerent"*.[281]

Lebih lanjut, eksistensialisme memandang dunia dan realitas sebagai tidak memiliki makna intrinsik—makna hanyalah hasil dari kesadaran manusia. Iqbal menolak pandangan ini karena bertentangan dengan realitas spiritual yang diyakininya bersumber dari Tuhan. Dalam *Iqbal: Existentialism and Other Articles*, disebutkan bahwa meskipun Iqbal menghargai Nietzsche sebagai pemikir kebebasan, ia menolak konsep *Übermensch* karena tanpa nilai-nilai transenden, sosok itu hanya menjadi "super-beast" yang kehilangan cinta dan belas kasih[282]. Nietzsche membayangkan manusia unggul yang berdiri sendiri, sementara Iqbal mengusulkan *Insan Kamil* yang *terhubung dan berakar dalam dimensi ketuhanan*. Demikian pula terhadap Bergson, Iqbal sepakat pada vitalisme kreatif tetapi mengkritik *elan vital* yang "tidak memiliki tujuan"—baginya, "realitas adalah aktivitas yang teleologis, bukan dorongan buta".[283] Maka, *Khudi* tidak hanya eksistensial, tetapi juga transendental dan spiritual, menjadikan nilai-nilai wahyu sebagai bagian tak terpisahkan dari perkembangan eksistensi manusia.

1. Corak Eksistensialis dalam Pemikiran Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal mengembangkan filsafat ego (*Khudi*) yang menekankan bahwa manusia adalah pusat dinamika eksistensial semesta, bukan sekadar objek pasif dalam struktur kosmos. Dalam *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Iqbal melihat manusia sebagai makhluk yang sadar, bebas, dan bertanggung jawab. Ego dalam pandangannya adalah entitas spiritual yang harus

[281] Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 90–91.

[282] Erfan, *Iqbal: Existentialism and Other Articles*, 28–29.

[283] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, dalam *History of Philosophy* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1930/1989), terj. Indonesia, 87–88.

dikuatkan melalui pengalaman hidup dan perjuangan.[284] Ia menolak fatalisme serta pandangan deterministik dalam agama atau ilmu pengetahuan. Dengan pendekatan ini, Iqbal meletakkan dasar ontologi eksistensial khas Islam. Filsafatnya mengajak manusia menjadi pencipta diri, bukan sekadar penerima nilai-nilai eksternal. Ia menekankan bahwa makna hidup dibentuk oleh kesadaran dan tindakan.[285]

Konsep *Khudi* merupakan jantung dari filsafat eksistensialis Iqbal. Menurutnya, ego adalah pusat keberadaan manusia dan menjadi medan spiritual untuk mencapai kesempurnaan. Buku *Asrar-e-Khudi*, Iqbal menggambarkan ego bukan sebagai kesadaran semu yang harus dilenyapkan seperti dalam sufisme klasik, tetapi sebagai kekuatan yang harus dipertahankan dan dikembangkan. *Khudi* yang kuat adalah cermin dari kehendak ilahi dalam diri manusia.[286] Ia bersifat dinamis, berproses, dan eksistensial, karena makna dirinya dibentuk melalui perjuangan. Filsafat ini mendekati eksistensialisme Barat dalam hal penolakan terhadap esensi bawaan. Namun, Iqbal tetap menempatkan transendensi sebagai orientasi spiritual ego.

Kebebasan merupakan fondasi pemikiran Iqbal tentang eksistensi. The Reconstruction menolak konsep manusia sebagai makhluk yang dikurung oleh takdir atau struktur sosial yang tak tergoyahkan. Bagi Iqbal, kebebasan manusia adalah pemberian Tuhan yang harus disadari dan dipelihara. Ego manusia diberi ruang untuk tumbuh, memilih, dan bertanggung jawab atas nasibnya sendiri.[287] Pemikirannya selaras dengan Sartre, meski dengan dimensi spiritual yang berbeda. Kebebasan bukan hanya kondisi psikologis, tetapi panggilan ontologis untuk berpartisipasi aktif

---

[284] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2013), 78.

[285] Hero Gefthi Firnando, "Navigating the Challenges of Technological Advancement: Iqbal's Philosophical Insights on Moderation and Humanity in the Digital Age," dalam Al'Adalah, (Jember: IAIN Jember, Vol. 27 No. 1, 2024), 51–69.

[286] Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi): A Philosophical Poem* (London: Macmillan, 1920), 177.

[287] Abdul Hafeez Făzli, "Iqbal's View of Omniscience and Human Freedom," dalam The Muslim World, (Oxford: Blackwell Publishing, Vol. 95 No. 1, 2005), 125–145.

dalam penciptaan makna. Karena itu, manusia bertanggung jawab secara penuh terhadap hidup yang ia pilih dan jalani.

Iqbal menolak spiritualitas yang melarikan diri dari dunia. Baginya, tindakan adalah manifestasi dari iman dan inti dari eksistensi. Dalam *Payam-i-Mashriq*, ia menulis bahwa hanya dalam tindakanlah manusia mewujudkan potensi dirinya.[288] Pandangan ini menggemakan keyakinan Sartre bahwa manusia adalah "apa yang ia lakukan." Namun, tidak seperti eksistensialisme ateistik, Iqbal menekankan bahwa tindakan spiritual harus diarahkan menuju perjumpaan dengan Tuhan. Dunia bukan musuh, melainkan arena perjuangan etis dan estetik yang membentuk ego. Dalam hal ini, eksistensialisme Iqbal membedakan diri melalui keterikatan pada sumber nilai transenden yang tetap memberi ruang kebebasan.

Ego dalam filsafat Iqbal tidak larut dalam totalitas Tuhan, sebagaimana dalam paham panteistik. Ia justru menolak fana' dalam bentuk pasif, dan menulis bahwa "pemadaman ego adalah kematian spiritual."[289] Manusia tidak boleh meniadakan dirinya di hadapan Tuhan, tetapi harus membentuk hubungan kreatif dan aktif. Dalam relasi ini, ego bertumbuh, menguat, dan mendekat pada kesempurnaan ilahi melalui perjuangan moral. Pendekatan ini merepresentasikan eksistensialisme yang spiritual—di mana manusia menjadi subjek etis, bukan entitas kosong. Dengan demikian, Iqbal merevisi warisan mistisisme Islam dengan perspektif eksistensial dan antropologis yang progresif.

Dalam konteks relasi manusia dan Tuhan, Iqbal memandang ego sebagai subjek yang merespon Tuhan melalui kreativitas dan keberanian eksistensial. Hal ini menunjukkan bahwa konsep kebertuhanan dalam pemikiran Iqbal tidak mereduksi manusia sebagai objek. Sebaliknya, Tuhan adalah "Ego Mutlak" yang memanggil ego manusia untuk bertransformasi secara spiritual. Relasi ini bersifat dialogis dan etis. Iqbal menulis bahwa tujuan

[288] Arifa Naheed Rana, "Iqbal and the Process of Personal Transformation and Spiritual Ascension in the Modern Era," dalam Payam-i-Iqbal: Bahria Research Journal on Iqbal Studies, (Islamabad: Bahria University, Vol. 4 No. 1, 2025), 49–59.

[289] Abdul Khaliq, "Iqbal's Perspective on Islamic Eschatology and Personal Ego," dalam Iqbal Review/Iqbaliyat, (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, Vol. 55 No. 4, 2014), 5–20.

tertinggi dari ego adalah "bertemu dengan Tuhan tanpa kehilangan dirinya."[290] Hal ini menggemakan pemikiran Martin Buber tentang relasi "I-Thou" dalam keberadaan yang otentik.[291]

Studi Ahmad & Hussain (2024) menunjukkan kedekatan pemikiran Iqbal dengan eksistensialisme Nietzsche. Keduanya menolak nilai-nilai tradisional yang menumpulkan potensi manusia. Namun Iqbal tidak membuang transendensi; ia menggantikannya dengan konsep ego aktif yang berspiritualitas tinggi. Dalam pandangannya, *Khudi* adalah kekuatan kreatif yang terus melampaui dirinya sendiri tanpa kehilangan makna. Ego adalah arena pilihan moral yang membentuk nilai, bukan sekadar penyesuaian terhadap norma eksternal. Nilai bukan warisan, tetapi pencapaian.[292]

Kazmi (1988) membandingkan kebebasan dalam filsafat Iqbal dan Sartre, dan menemukan bahwa keduanya menekankan peran kebebasan sebagai sumber otentisitas. Perbedaan mendasar terletak pada sumber nilai dan orientasi spiritual. Sartre menolak makna objektif, sementara Iqbal menegaskan bahwa kebebasan adalah instrumen untuk mencapai kehendak ilahi. Kebebasan, bagi Iqbal, bukan berarti hidup tanpa arah, tetapi keberanian untuk menempuh jalan yang bertanggung jawab secara etis.[293] Ego yang bebas adalah ego yang menyadari keberadaannya di hadapan realitas tertinggi.

Penelitian Razak & Abbas (2017) menyoroti peran ego dalam misi hidup manusia menurut Iqbal. Ego bukan sekadar komponen psikologis, tetapi struktur eksistensial yang harus disadari secara progresif. Dalam hal ini, hidup adalah medan perjuangan spiritual

---

[290] Asep Kurniawan, "Filsafat Islam Metafisika Muhammad Iqbal Tentang Tuhan Sebagai Ego," dalam Jurnal Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan, (Bandung: IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Vol. 3 No. 1, 2017),66-71.

[291] Clifford E. Knapp, "The 'I – Thou' Relationship, Place-Based Education, and Aldo Leopold," dalam Journal of Experiential Education, (California: Association for Experiential Education, Vol. 27 No. 3, Maret 2005), 277–285, https://doi.org/10.1177/105382590502700307.

[292] SShadab Ali Khan dan Faizan Munawwar, "A Comparative Exploration of Human Potential and Self-Transcendence in Iqbal and Nietzsche," dalam J Adv Educ Philos, (Pakistan: Academic Publishing House, Vol. 8 No. 10, 2024), 552–557.

[293] Syed Latif Hussain Kazmi, *Concept of Freedom in Sartre's and Iqbal's Philosophy*, Disertasi Doktoral, Aligarh Muslim University, 1988, https://core.ac.uk/download/pdf/144517826.pdf.

yang membentuk ego menjadi kekuatan moral. Mereka menyebut bahwa *Khudi* Iqbal memiliki elemen waktu dan sejarah, sebagaimana gagasan temporaritas dalam Heidegger. Kehidupan manusia bukan siklus berulang, tetapi garis eksistensial menuju kesempurnaan.[294]

Dalam artikel Hussain dkk (2023), *Khudi* dikaji sebagai metode eksistensial untuk menghadapi tantangan zaman modern. Ego tidak bisa dilepaskan dari konteks lingkungan, krisis moral, dan ketegangan sosial. Oleh karena itu, penguatan *Khudi* menjadi strategi membentuk manusia etis dan spiritual dalam dunia yang cenderung nihilistik. Iqbal dipandang sebagai penafsir eksistensial atas kegelisahan manusia modern yang mencari nilai dalam dunia yang "diam." Pemberontakan *Khudi* adalah pemberontakan kreatif melawan ketidakbermaknaan.[295]

Shah (2016) menekankan bahwa proses eksistensial dalam *Khudi* adalah bentuk spiritualitas aktif. Iqbal, menurut Shah, tidak memisahkan iman dari tindakan. Spiritualitas bukan kontemplasi semata, melainkan keterlibatan etis dalam kehidupan sosial.[296] Dalam hal ini, filsafat Iqbal menunjukkan keberpihakan pada nilai-nilai kemanusiaan dan pembebasan individu. Spiritualitas bukan pelarian dari eksistensi, tetapi jalan untuk memekarkan potensi diri. Oleh karena itu, *Khudi* bukan sekadar kesadaran, tetapi komitmen untuk membentuk masa depan secara sadar.

Secara keseluruhan, pemikiran Iqbal dapat disebut sebagai corak eksistensial-spiritual Islam yang berakar pada kebebasan, tanggung jawab, dan keberanian moral. Ia menolak fatalisme, pasivitas, dan nihilisme, dan menawarkan sintesis antara kehendak bebas manusia dan struktur nilai transendental. Konsep *Khudi* dalam konteks ini menjadi "diri dalam proses," selalu bergerak, menafsir,

---

[294] Lihat Mohd Abbas Abdul Razak dan Mohd Abbas, "Iqbal: The Man and His Mission in Life," dalam *Convention on Muslim Thinkers: Revitalisation of Muslim Spirit*, IKBAR Festival, 2017.

[295] Bashir Ahmad, Usman Ahmad, dan Muhammad Hussain, "Searching the Self through Iqbal's Concept of '*Khudi*' for Values under Today's Environmental Challenges and Dichotomies," dalam Bahria University Journal of Humanities and Social Sciences, (Islamabad: Bahria University, Vol. 6, 2023), 22–38.

[296] Farhan Akram Shah, *Towards a Process-Humanistic Interpretation of Islam: An Examination of Muhammad Iqbal's God Concept*, Tesis Magister, University of Oslo, 2016, https://www.duo.uio.no/handle/10852/53045.

dan mencipta. Iqbal menghadirkan alternatif eksistensialisme religius yang memperkuat manusia, bukan dengan dogma, tetapi dengan daya pencipta diri yang sadar dan otentik.

C. Eksistensi, Kebebasan, dan Pengembangan Diri dalam Filsafat *Khudi*

Filsafat *Khudi* Iqbal memiliki implikasi yang signifikan terhadap pemahaman kita tentang eksistensi, kebebasan, dan pengembangan diri. Ketiga konsep ini saling terkait dan membentuk kerangka kerja yang komprehensif untuk memahami hakikat manusia dan tujuan hidup.

1. Eksistensi sebagai Aktualisasi Potensi

Dalam filsafat *Khudi*, eksistensi tidak dipandang sebagai keadaan statis tetapi sebagai proses dinamis dari aktualisasi diri. Iqbal percaya bahwa setiap individu dilahirkan dengan potensi unik untuk pertumbuhan dan realisasi diri dan bahwa tujuan hidup adalah untuk mewujudkan potensi ini sepenuhnya[297]. Ini berbeda dengan pandangan eksistensialis Barat, yang sering menekankan pada keberadaan tanpa esensi yang sudah ditentukan sebelumnya.

a) Perbedaan dengan Eksistensialisme Barat

Eksistensialisme Barat, seperti yang dikemukakan oleh Jean-Paul Sartre[298], berpendapat bahwa manusia pertama-tama eksis dan kemudian menciptakan esensinya melalui pilihan dan tindakan mereka. Tidak ada sifat atau tujuan bawaan; manusia benar-benar bebas tetapi juga bertanggung jawab sepenuhnya atas diri mereka sendiri. Sebaliknya, Iqbal percaya bahwa manusia memang memiliki potensi bawaan (*Khudi*) yang perlu diaktualisasikan. Potensi

[297] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

[298] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, ed. Sarah Richmond dan Robert Moran (London: Routledge, 2022), 48.

ini diberikan oleh Tuhan dan mencakup kapasitas untuk kesadaran diri, kehendak, dan kreativitas[299]. Dengan demikian, sementara kedua perspektif menekankan pentingnya eksistensi, Iqbal memberikan landasan teologis dan optimis untuk itu. Perbandingan antara pemikiran Iqbal dan eksistensialisme Barat sering menyoroti perbedaan mendasar ini[300].

b) Aktualisasi Diri sebagai Tujuan

Iqbal melihat kehidupan sebagai perjalanan untuk menemukan dan mewujudkan potensi seseorang. Ini bukan proses yang pasif tetapi perjuangan yang aktif dan terus menerus untuk menjadi diri sendiri yang sejati. Ini melibatkan pengembangan diri secara intelektual, moral, dan spiritual, dan berkontribusi positif kepada dunia. Aktualisasi diri merupakan tujuan utama dalam kerangka filosofis *Khudi*[301].

c) Potensi Unik Setiap Individu

Iqbal menekankan bahwa setiap manusia memiliki potensi yang unik. Potensi ini adalah anugerah dari Tuhan yang harus dikembangkan dan diaktualisasikan. Manusia tidak boleh meniru atau mengikuti orang lain secara membabi buta, tetapi harus menemukan jalan hidupnya sendiri yang sesuai dengan potensi uniknya. Keunikan potensi individu adalah prinsip penting dalam filsafat Iqbal[302].

---

[299] Basit Bilal Koshul, "The Contemporary Relevance of Muhammad Iqbal," dalam *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought* (2015), 56–87.

[300] Riffat Hassan, "Iqbal's Philosophy of Art," dalam *Iqbal Review: Journal of the Iqbal Academy Pakistan*, Vol. 26, No. 3 (1985).

[301] S. Ismoilov, "Analysis of Muhammad Iqbal: Sufism and the Idea of the 'Perfect Man'," dalam *Eurasian Journal of Academic Research*, Vol. 4, No. 7S (2024), 689–691.

[302] S. Haider, "Iqbal and His Philosophy," dalam *International Journal of Education & Research*, Vol. 2, No. 2 (1967), 229–310.

2. Kebebasan sebagai Kehendak untuk Berkreasi

Iqbal memandang kebebasan bukan sebagai pelepasan dari nilai atau otoritas, melainkan sebagai daya kreatif spiritual yang dimiliki manusia untuk mentransformasi diri dan dunia secara bermakna.[303] Kebebasan dalam filsafat *Khudi* bukanlah kebebasan absolut sebagaimana dalam eksistensialisme Sartre, melainkan kebebasan yang diarahkan kepada tanggung jawab sebagai wakil Tuhan di bumi.[304]

Sementara Sartre berpendapat bahwa manusia "dikutuk untuk bebas" dan memikul tanggung jawab penuh atas seluruh keberadaannya karena tidak ada nilai atau esensi yang mendahului eksistensi[305], Iqbal justru menegaskan bahwa kebebasan manusia menemukan maknanya justru karena nilai spiritual itu ada dan bisa dijelmakan secara kreatif dalam kehidupan sehari-hari.

a) Kebebasan dan Tanggung Jawab

Dalam filsafat *Khudi*, kebebasan selalu terikat pada tanggung jawab moral dan spiritual. Manusia bebas untuk memilih, tetapi harus menanggung akibat dari pilihannya dan mengarahkannya pada pembentukan karakter yang luhur.[306] Di sisi lain, Sartre menyatakan bahwa manusia bertanggung jawab bahkan atas hal-hal yang tidak ia pilih secara sadar, karena pada akhirnya ia tidak bisa menyalahkan siapa pun atas keberadaannya.[307]

b) Kebebasan Kreatif

---

[303] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, cetakan ulang dari 1930 (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), 12.

[304] Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hal. 78.

[305] Jean-Paul Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, trans. Carol Macomber (New Haven, CT: Yale University Press, 2007), karya asli diterbitkan 1946, 29.

[306] Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hal. 48.

[307] Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, hal. 34.

Bagi Iqbal, kreativitas adalah fungsi tertinggi dari ego (*Khudi*). Manusia tidak hanya menyesuaikan diri dengan dunia, tetapi aktif membentuk dan menata ulang realitas dengan daya cipta spiritual yang bersumber dari Tuhan.[308] Kreativitas ini tidak liar, sebab harus selaras dengan peran manusia sebagai khalifah dan pembawa sifat-sifat Tuhan dalam kehidupan. Sebaliknya, dalam eksistensialisme Sartre, kreativitas adalah manifestasi dari kehendak tanpa acuan tetap—manusia mencipta nilai-nilainya sendiri dalam kekosongan eksistensial.[309]

c) Peran Nilai dan Tujuan

Dalam filsafat *Khudi*, kebebasan bukan berarti nihilisme nilai. Justru Iqbal mengajak manusia untuk menemukan tujuan hidup yang luhur dan spiritual, bukan untuk tunduk secara pasif, tetapi untuk secara sadar menghidupkan kembali nilai-nilai ilahiah melalui tindakan kreatif.[310] Kebebasan, dalam hal ini, adalah perjuangan aktif untuk menjadi diri sendiri yang bertuhan, bukan menjadi pencipta nilai yang otonom dari segala sumber makna sebagaimana ditekankan oleh Sartre.[311]

3. Pengembangan Diri sebagai Perjalanan Spiritual

Pengembangan diri dalam filsafat *Khudi* adalah perjalanan spiritual yang melibatkan pertumbuhan intelektual, moral, dan spiritual. Ini bukan hanya tentang mencapai kesuksesan eksternal atau memenuhi harapan masyarakat, tetapi tentang menemukan dan mewujudkan potensi unik seseorang dan mencapai kedekatan dengan Tuhan.[312]

---

[308] Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hal. 95.
[309] Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, hal. 36–37.
[310] Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hal. 123.
[311] Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, hal. 44.
[312] M. A. Ali dan S. Hussien, "Inclusiveness of Iqbal's Educational Thought," dalam *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 17, No. 2 (2016), 79–96.

a) Dimensi Spiritual

Iqbal menekankan bahwa pengembangan diri bukan hanya proses duniawi tetapi juga perjalanan spiritual. Ini melibatkan pencarian akan makna yang lebih dalam, hubungan dengan Tuhan, dan realisasi diri seseorang sebagai makhluk spiritual[313].

b) Pertumbuhan Holistik

Pengembangan diri mencakup semua aspek keberadaan manusia: intelektual, moral, dan spiritual. Ini bukan hanya tentang memperoleh pengetahuan atau keterampilan, tetapi juga tentang mengembangkan karakter yang baik, hidup sesuai dengan prinsip-prinsip moral, dan mencapai kedekatan dengan Tuhan[314].

c) Menemukan Potensi Unik

Setiap individu memiliki potensi unik yang diberikan oleh Tuhan. Pengembangan diri adalah tentang menemukan dan mewujudkan potensi itu, bukan tentang menyesuaikan diri dengan harapan masyarakat atau mencapai kesuksesan eksternal dengan cara apa pun[315].

d) Kedekatan dengan Tuhan

Tujuan akhir dari pengembangan diri adalah untuk mencapai kedekatan dengan Tuhan. Ini adalah keadaan kesadaran tinggi di mana individu menyadari persatuan

---

[313] M. Akram, "Iqbal's Poetic Expression of Islamic Spirituality: Mysticism, Symbolism, and the Quest for Divine Love," dalam *Aqleem-a-Sukhan (اقلیم سخن)*, Vol. 2, No. 1 (2023), 22–25.

[314] Kenneth Cragg, *The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an* (London: Routledge, 2013).

[315] A. Q. Khan dan N. Ahmad, "A Brief Introduction to Allama Muhammad Iqbal's Political Philosophy," dalam *Pakistan Journal of Social Research*, Vol. 3, No. 4 (2021), 338–344.

mereka dengan yang ilahi dan bertindak sebagai saluran bagi kehendak Tuhan[316].

[316] D. E. Nix, *Muhammad Iqbal and the Perfect Man: The Restoration of Muslim Dignity through the Integration of Philosophy, Poetry, Politics and Conservative Islam*, Tesis Magister, Salve Regina University, 2007.

BAB V
MEMAHAMI EKSISTENSI DIRI MELALUI PERSPEKTIF FILSAFAT *KHUDI*

BAB ini akan menyelami lebih dalam resonansi antara krisis eksistensial yang dialami Mima Kirigoe dalam *Perfect Blue* dan tawaran solusi yang terkandung dalam filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal. Pergulatan Mima dalam menghadapi tekanan industri hiburan yang menggerogoti identitas dan maknanya akan menjadi titik awal untuk mengeksplorasi bagaimana konsep-konsep inti *Khudi*, seperti pengembangan diri, kebebasan yang bertanggung jawab, dan dimensi spiritual, dapat memberikan kerangka kerja teoritis yang relevan untuk memahami dan mengatasi tantangan eksistensial yang dihadapi individu di dunia modern yang serba cepat dan penuh kepalsuan.

Krisis eksistensial yang dialami Mima Kirigoe dalam film animasi Jepang tahun 1997, *Perfect Blue*, menjadi titik tolak yang kuat untuk memahami pergulatan manusia modern dalam mencari makna, identitas, dan kebebasan di tengah tekanan dunia yang serba cepat dan penuh kepalsuan. Perjalanan psikologis Mima, dari seorang idola yang mencoba beralih menjadi aktris hingga terperangkap dalam distorsi realitas dan kehilangan kendali atas dirinya sendiri, mencerminkan permasalahan mendasar tentang eksistensi yang relevan dengan berbagai konteks kehidupan[317,318]. Bab ini bertujuan untuk menganalisis krisis eksistensial Mima melalui lensa filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal, sebuah perspektif yang menekankan pada potensi unik individu, pengembangan diri spiritual, dan pencarian makna yang berakar pada kesadaran diri dan hubungan dengan Yang Transenden[319].

Filsafat *Khudi*, dengan penekanannya pada pengembangan diri (*self-development*), realisasi diri (*self-realization*), kebebasan yang bertanggung jawab, dan dimensi spiritual eksistensi manusia, menawarkan kerangka teoritis yang kaya untuk memahami akar permasalahan yang dihadapi Mima dan memberikan solusi yang mungkin relevan bagi individu yang bergumul dengan krisis serupa di

[317] Susan J. Napier, *Anime from Akira to Howl's Moving Castle: Experiencing Contemporary Japanese Animation* (New York: St. Martin's Griffin, 2016).

[318] Stuart Hall, Mechademia 1: Emerging Worlds of Anime and Manga (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

[319] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2012), 57–59.

dunia nyata[320]. Bab ini akan mengeksplorasi bagaimana konsep-konsep kunci dalam filsafat *Khudi* dapat menjelaskan perjalanan psikologis Mima, menafsirkan tema-tema eksistensial dalam film, dan pada akhirnya, menawarkan implikasi yang lebih luas bagi pemahaman dan penanggulangan krisis eksistensial manusia modern.

Struktur bab ini akan dibagi menjadi tiga bagian utama. Bagian pertama akan menganalisis karakter Mima secara mendalam berdasarkan perspektif filsafat *Khudi*, menyoroti bagaimana tekanan eksternal dan internal merusak potensi dirinya, kebebasannya, dan pencarian maknanya. Bagian kedua akan menginterpretasikan tema-tema eksistensial yang muncul dalam *Perfect Blue* melalui lensa *Khudi*, membandingkannya dengan perspektif eksistensialisme Barat dan menawarkan pemahaman yang berbeda. Bagian ketiga akan mengeksplorasi implikasi filsafat *Khudi* sebagai solusi potensial dalam menghadapi krisis eksistensial yang melanda banyak individu di era kontemporer, menawarkan prinsip-prinsip dan strategi praktis untuk pengembangan diri yang autentik dan bermakna.

A. Analisis Karakter Mima dalam *Perfect Blue* (1997) Berdasarkan Persfektif Filsafat *Khudi*

1. Konsep *Khudi* dan Relevansinya dengan Pencarian Identitas

Konsep *Khudi* dalam filsafat Iqbal merujuk pada inti diri individu, potensi unik yang dianugerahkan Tuhan, dan prinsip dinamis yang meliputi kesadaran diri (*awagahi az Khudi*), kehendak (*iradah*), dan potensi kreatif (*khalaqiyat*)[321]. *Khudi* bukanlah ego dalam pengertian negatif, melainkan percikan ilahi dalam diri manusia yang mendorongnya untuk tumbuh, berkembang, dan mencapai realisasi diri sepenuhnya (*takhliq-i-Khudi*)[322]. Proses pengembangan *Khudi* melibatkan pengenalan diri yang mendalam, pemahaman akan potensi unik, dan upaya terus-menerus untuk mengaktualisasikannya dalam tindakan dan

[320] Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hal. 57–59.

[321] Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hal. 112.

[322] Mohd Afandi bin Awang Razak, *Contribution of Iqbal's Dynamic Personality Theory to Islamic Psychology: A Contrastive Analysis with Freud and Selected Mainstream Western Psychology*, Tesis Doktoral, Institute of Education, International Islamic University Malaysia (IIUM), 2011.

pilihan hidup[323]. Analisis konsep ini dalam konteks pencarian identitas menyoroti bahwa *Khudi* adalah fondasi otentik bagi individu untuk memahami "siapa dirinya" di luar konstruksi sosial dan ekspektasi eksternal.

Dalam *Perfect Blue*, Mima, di awal karirnya sebagai idola, memiliki citra diri yang relatif utuh sebagai anggota grup CHAM!. Namun, tekanan dari agensinya untuk bertransformasi menjadi artis sinetron yang memerankan adegan syur, sebuah langkah yang bertentangan dengan nilai dan keinginannya, mulai mengikis kontaknya dengan *Khudi*-nya[324]. Ia dipaksa untuk memerankan peran yang tidak sesuai dengan dirinya, menyangkal aspek-aspek penting dari identitasnya demi popularitas dan kesuksesan materi[325]. Kebingungan identitas Mima semakin diperparah oleh obsesi penggemar, terutama sosok "Me-Mania," yang memproyeksikan citra idol Mima yang lama dan menghantuinya dengan rasa bersalah dan keraguan[326]. Disini terlihat bagaimana tekanan eksternal secara sistematis merusak inti diri Mima, membuatnya terombang-ambing antara identitas masa lalu yang dipuja dan identitas masa depan yang dipaksakan.

Perjuangan Mima secara langsung berkaitan dengan pentingnya pengembangan diri dan realisasi diri dalam filsafat *Khudi*. Iqbal menekankan bahwa tujuan hidup adalah untuk mengembangkan dan mewujudkan potensi unik yang ada dalam diri setiap individu[327]. Ketika Mima dipaksa untuk mengikuti jalan yang ditentukan oleh orang lain dan mengabaikan suara hatinya, ia terhalang dari proses realisasi diri yang autentik. Tekanan eksternal dan internal menciptakan jurang antara diri sejatinya (*Khudi*) dan citra yang dipaksakan, menyebabkan fragmentasi psikologis dan hilangnya rasa identitas yang

---

[323] Aurang Zeb dan Kiran Qasim, "The Concept of Khudi (The Self) in Iqbal's *The Secrets of the Self*," dalam *Advances in Language and Literary Studies*, Vol. 6, No. 3 (2015), 202–209.

[324] Napier, *Anime from Akira to Howl's Moving Castle*.

[325] Hall, *Mechademia 1: Emerging Worlds of Anime and Manga*.

[326] Kuan-Hsing Lan, *Technofetishism of Posthuman Bodies: Representations of Cyborgs, Ghosts, and Monsters in Contemporary Japanese Science Fiction Film and Animation*, Disertasi Doktoral, University of Sussex, 2012.

[327] Ismoilov, "Analysis of Muhammad Iqbal: Sufism and the Idea of the 'Perfect Man'," 689–691.

koheren[328]. Kegagalan Mima untuk terhubung dengan *Khudi*-nya menghambat kemampuannya untuk mengembangkan pemahaman yang mendalam tentang nilai-nilai dan tujuan hidupnya yang sebenarnya, membuatnya rentan terhadap manipulasi dan kehilangan arah.

2. *Khudi*, Kebebasan, dan Tanggung Jawab dalam Pilihan Karir Mima

Konsep kebebasan (*azadi*) dalam filsafat *Khudi* dipahami sebagai kemampuan individu untuk bertindak sesuai dengan nilai dan keyakinan internal mereka, serta kapasitas untuk tindakan kreatif dan transformasi diri[329]. Namun, kebebasan ini tidak terlepas dari tanggung jawab (*mas'uliyat*) untuk menanggung konsekuensi dari pilihan yang dibuat[330]. Iqbal percaya bahwa kebebasan sejati adalah kebebasan yang bertanggung jawab, yang diorientasikan pada penciptaan nilai-nilai positif dan kontribusi bagi kebaikan individu dan masyarakat[331]. Dalam konteks pilihan karir Mima, konsep ini menyoroti bagaimana kebebasan sejati harus selaras dengan integritas diri dan tanggung jawab etis.

Pilihan Mima untuk meninggalkan grup idol dan mencoba karir sebagai aktris dapat dilihat sebagai upaya untuk meraih kebebasan dan mengeksplorasi potensi dirinya yang lebih luas. Namun, kebebasan yang ia peroleh ternyata dibatasi oleh tekanan kuat dari agensinya yang mengarahkannya ke peran-peran eksploitatif[332]. Ekspektasi penggemar, terutama Me-Mania, juga menjadi belenggu psikologis yang membatasi kebebasan Mima untuk sepenuhnya bertransformasi dan

---

[328] Siti Nahar dan Ho Hui Min Yvonne, "Transnational Muslim Identity Crisis: A Comparative Analysis of *The Accidental Malay* and *Seasonal Adjustments*," dalam *Transnational Southeast Asia: Communities, Contestations and Cultures* (Singapore: Springer Nature Singapore, 2025), 193–209.

[329] Muhammad Suheyl Umar, *Iqbal and Modern Era* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2006).

[330] Syeda Lubna Kazmi, *Concept of Freedom in Sartre's and Iqbal's Philosophy*, Disertasi Doktoral, Aligarh Muslim University.

[331] Farooq Ahmad Parray, *Socio-Political Thought of Iqbal: With Special Reference to Zarb-i-Kaleem* (2013).

[332] Swapnil Gangurde dan Vishwas Bhagat, "Visuality of Landscapes in Cinema: Through Works of Studio Ghibli.

melepaskan citra idol lamanya[333]. Analisis ini mengungkapkan bahwa kebebasan tanpa kesadaran diri dan tanpa mempertimbangkan tanggung jawab etis dapat dengan mudah dimanipulasi dan disalahgunakan.

Tekanan-tekanan eksternal ini secara signifikan mengikis tanggung jawab pribadi Mima atas pilihan karirnya. Ia merasa dipaksa untuk melakukan hal-hal yang tidak sesuai dengan dirinya, sehingga mengurangi rasa kepemilikan dan tanggung jawab atas tindakannya. Dalam perspektif *Khudi*, hilangnya otonomi ini menghambat perkembangan diri Mima, karena ia tidak lagi bertindak berdasarkan kehendak dan keyakinan internalnya[334]. Kebebasan yang tidak diimbangi dengan tanggung jawab, atau kebebasan yang direnggut oleh tekanan eksternal, tidak akan mengarah pada realisasi *Khudi* yang sejati[335]. Hilangnya tanggung jawab ini juga berkontribusi pada krisis spiritual Mima, karena ia tidak lagi merasa memiliki kendali atas arah hidupnya.

3. Krisis Spiritual Mima dan Pencarian Makna Hidup

Dalam filsafat *Khudi*, hubungan dengan Tuhan atau dimensi spiritualitas merupakan sumber makna tertinggi dalam kehidupan manusia[336]. Iqbal percaya bahwa manusia pada dasarnya adalah makhluk spiritual dengan kerinduan yang mendalam akan makna, tujuan, dan koneksi dengan Yang Transenden[337]. Krisis spiritual timbul ketika kebutuhan ini diabaikan atau ditekan oleh fokus yang berlebihan pada materialisme dan kesenangan duniawi[338]. Dalam konteks Mima,

---

[333] Rayna Denison, *Anime: A Critical Introduction* (London: Bloomsbury Publishing, 2015).

[334] Syed Haider, "Iqbal and His Philosophy," dalam *International Journal of Education & Research*, Vol. 2, No. 2 (1967), 229–310.

[335] G. Hussein Rassool, *Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective* (London: Routledge, 2021).

[336] Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hal. 57–59.

[337] Wenshan Yang, Theo Staps, dan Ellen Hijmans, "Existential Crisis and the Awareness of Dying: The Role of Meaning and Spirituality," dalam *OMEGA – Journal of Death and Dying*, Vol. 61, No. 1 (2010), 53–69.

[338] Muhammad Asad Rehman, "Nation as a Neo-Idol: Muslim Political Theology and the Critique of Secular Nationalism in Modern South Asia," dalam *Religions*, Vol. 9, No. 11 (2018), 355.

krisis spiritualnya muncul sebagai akibat dari terputusnya ia dari nilai-nilai internal dan aspirasi sejatinya, yang seharusnya menjadi landasan bagi pencarian maknanya.

Perjalanan Mima dalam *Perfect Blue* diwarnai oleh krisis spiritual yang mendalam. Kebingungan identitas, kehampaan emosional, dan kehilangan arah yang ia alami merupakan indikasi dari terputusnya ia dari inti spiritual dirinya. Ia mencari makna dan validasi melalui kesuksesan eksternal dan pengakuan dari orang lain, terutama penggemar dan agensinya[339]. Namun, fokus yang berlebihan pada popularitas dan citra semata tidak mampu mengisi kekosongan spiritual dalam dirinya. Analisis ini menunjukkan bahwa makna yang dicari hanya melalui validasi eksternal bersifat sementara dan tidak memuaskan kebutuhan spiritual yang mendalam.

Kegagalan Mima dalam menemukan makna hidup yang autentik berakar pada keterikatannya pada validasi eksternal dan kesuksesan duniawi. Dalam perspektif *Khudi*, makna hidup sejati ditemukan melalui pengembangan diri yang holistik, termasuk dimensi spiritual, dan melalui upaya untuk mewujudkan potensi unik yang dianugerahkan Tuhan[340]. Ketika Mima mengabaikan kebutuhan spiritualnya dan hanya berorientasi pada pencapaian materi dan popularitas, ia kehilangan landasan yang kokoh untuk menemukan makna yang abadi dan memuaskan[341]. Keterputusan dari dimensi spiritual ini membuatnya rentan terhadap distorsi realitas dan kebingungan identitas yang semakin parah.

4. Dampak Distorsi Realitas pada *Khudi* Mima

Salah satu aspek paling mencolok dalam *Perfect Blue* adalah kaburnya batas antara realitas dan ilusi dalam pikiran Mima. Halusinasi, disosiasi, dan delusi yang ia alami mencerminkan hilangnya kesadaran diri dan kebingungan

---

[339] Abigail C. Keene, "Japanese Pop Idols: A Feminist Pragmatist Read of *Perfect Blue*," dalam *Journal of Asia-Pacific Pop Culture*, Vol. 7, No. 2 (2022), 200–219.

[340] Mohamed Aslam Ali dan Syed Hussien, "Inclusiveness of Iqbal's Educational Thought," dalam *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 17, No. 2 (2016), 79–96.

[341] Rudi Haluti dan Munirah Mohd, "Epistemology of Muhammad Iqbal's Existentialism: Its Levation to Islamic Education," dalam *Pekerti: Journal Pendidikan Islam dan Budi Pekerti*, Vol. 4, No. 2 (2022), 83–97.

identitas yang semakin parah[342]. Distorsi realitas ini bukan hanya gejala psikologis, tetapi juga manifestasi dari fragmentasi *Khudi*-nya. Analisis ini menyoroti bagaimana hilangnya pegangan pada realitas eksternal mencerminkan terpecahnya realitas internal Mima.

Dalam filsafat Iqbal, memiliki persepsi yang jelas tentang diri sendiri (*awagahi az Khudi*) dan dunia di sekitar adalah penting untuk pengembangan *Khudi* yang sehat[343]. Ketika Mima kehilangan kemampuan untuk membedakan antara kenyataan dan imajinasinya, ia kehilangan pijakan yang stabil dalam eksistensinya. Kebingungan tentang siapa dirinya sebenarnya dan apa yang sedang terjadi di sekitarnya menghancurkan rasa identitasnya yang koheren. Distorsi realitas ini mengikis fondasi kesadaran diri yang merupakan langkah awal dalam pengembangan *Khudi*.

Distorsi realitas yang dialami Mima dapat diinterpretasikan sebagai hilangnya kendali atas diri sendiri (*dhabt-i-nafs*), sebuah tahapan penting dalam pengembangan *Khudi* menurut Iqbal[344]. Ketika pikiran dan persepsi Mima dikuasai oleh ilusi dan halusinasi, ia kehilangan kemampuan untuk membuat pilihan rasional dan bertindak sesuai dengan kehendak bebasnya. Fragmentasi psikologis ini mencerminkan terpecahnya *Khudi*-nya menjadi berbagai representasi diri yang saling bertentangan dan tidak autentik[345]. Hilangnya kendali atas realitas internal ini juga menghambat kemampuannya untuk berinteraksi secara sehat dengan dunia luar dan membangun hubungan yang bermakna.

---

[342] R. A. Saeed, "Iqbal's Methodology to Encounter Modern Western Thought," dalam *Al-Wifaq*, Vol. 1, No. 1 (2018), 21–36.

[343] Mohd Afandi bin Awang Razak, *Contribution of Iqbal's Dynamic Personality Theory to Islamic Psychology: A Contrastive Analysis with Freud and Selected Mainstream Western Psychology* (Institute of Education, International Islamic University Malaysia, 2011), tanpa halaman. Selanjutnya disebut: Afandi, *Iqbal's Dynamic Personality Theory*.

[344] Afandi, *Iqbal's Dynamic Personality Theory*.

[345] Siti Nahar dan Ho Hui Min Yvonne, "Transnational Muslim Identity Crisis: A Comparative Analysis of the Accidental Malay and Seasonal Adjustments," dalam *Transnational Southeast Asia: Communities, Contestations and Cultures* (Singapore: Springer Nature Singapore, 2025), 193–209. Selanjutnya disebut: Siti Nahar, *Transnational Muslim Identity Crisis*, 195.

5. Peran Orang Lain dalam Penghancuran *Khudi* Mima

Manipulasi oleh agensinya, obsesi ekstrim dari penggemar (Me-Mania), dan pengkhianatan orang-orang terdekat memainkan peran signifikan dalam kehancuran *Khudi* Mima. Tekanan eksternal ini merampas otonominya dan menghalanginya untuk membuat pilihan yang autentik berdasarkan nilai dan keinginannya sendiri[346]. Analisis ini menyoroti bagaimana kekuatan eksternal yang tidak etis dapat secara sistematis merusak inti diri individu.

Iqbal menekankan pentingnya bagi individu untuk tidak terpengaruh secara negatif oleh kekuatan eksternal dan untuk tetap setia pada diri sendiri (*istiqamat*) dalam menghadapi tekanan[347]. Namun, Mima tidak memiliki kekuatan internal yang cukup untuk melawan arus manipulasi dan eksploitasi yang ia alami. Ia menjadi korban dari ekspektasi orang lain dan kehilangan kemampuan untuk mendengarkan suara hatinya sendiri. Ketidakmampuannya untuk mempertahankan *istiqamat* menunjukkan betapa rentannya *Khudi* terhadap pengaruh negatif dari lingkungan sosial.

Dalam perspektif *Khudi*, tekanan eksternal yang berlebihan dapat menghambat proses pengembangan diri dan merusak inti diri individu[348].Ketika individu terus-menerus dipaksa untuk menyesuaikan diri dengan harapan orang lain dan menyangkal diri sejati mereka, *Khudi* mereka menjadi terdistorsi dan terfragmentasi. Hilangnya otonomi dan ketidakmampuan untuk membuat pilihan yang autentik menghalangi individu

---

[346] Kuan-Hsing Lan, *Technofetishism of Posthuman Bodies: Representations of Cyborgs, Ghosts, and Monsters in Contemporary Japanese Science Fiction Film and Animation* (Disertasi Doktoral, University of Sussex, 2012), tanpa halaman. Selanjutnya disebut: Lan, *Technofetishism of Posthuman Bodies*.

[347] J. J. Waardenburg, "A History of Muslim Philosophy, with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, Vol. II," dalam *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 7, No. 1 (1969), 81–93. Selanjutnya disebut: Waardenburg, *A History of Muslim Philosophy*, 83.

[348] Jan Muhammad A., *Contested and Contextual Identities: Ethnicity, Religion and Identity among the Pakhtuns of Malakand, Pakistan* (Disertasi Doktoral, University of York, 2010), tanpa halaman. Selanjutnya disebut: Jan Muhammad, *Contested and Contextual Identities*.

untuk mencapai realisasi diri yang sejati[349]. Pengalaman pengkhianatan dan manipulasi ini juga merusak kepercayaan Mima pada orang lain dan pada dirinya sendiri, semakin memperparah krisis eksistensialnya.

6. *Khudi* Mima Tidak Lenyap Seutuhnya

Dalam adegan Mima mengunjungi Rumi di rumah sakit jiwa, yang ditampilkan sebagai representasi dari sosok Mima Idol. Menariknya, refleksi Mima Idol masih muncul dalam pantulan kaca, menandakan bahwa bagian dari dirinya yang lama tidak sepenuhnya hilang. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun Mima telah menempuh perubahan signifikan dalam hidupnya — dari idol menjadi aktris — *diri sejatinya* tidak lenyap. Kepribadian lamanya, yaitu Mima Idol, hanya terpendam dan menjadi "sakit", bukan mati. Ini sejalan dengan pandangan bahwa manusia tidak dapat sepenuhnya menghapus bagian dari identitas dirinya yang terdalam; ia mungkin menyangkal, menyembunyikan, atau menindasnya, tetapi *diri itu tetap ada*, bahkan jika dalam keadaan tak berfungsi atau terasingkan.

Filsafat *Khudi* memberikan penekanan kuat bahwa inti keakuan manusia (ego) tidak pernah hilang. *Khudi* adalah kekuatan hidup yang dinamis, ibarat "api" yang harus ditempa, ego sejati adalah kekuatan pengarah yang terus-menerus membentuk dan dipengaruhi oleh lingkungannya[350]. *Khudi* bukan sesuatu yang ditinggalkan, tetapi sesuatu yang harus dikembangkan menuju kesempurnaan, yakni menjadi *Insan Kamil* — manusia sempurna yang merefleksikan sifat-sifat Ilahi tanpa kehilangan identitasnya[351].

Khudi Mima — meskipun terkubur dalam konflik identitas dan tekanan sosial — tidak pernah benar-benar mati. Ia hanya mengalami kerapuhan dan kehilangan kekuatan akibat kekalahannya dalam menghadapi tekanan dunia materi, ketenaran, dan objektifikasi media. Pilihan Mima untuk mengorbankan keaslian dirinya demi

---

[349] Diah Mardhatillah Ardiyenti, *Studi Komparasi Pemikiran John Locke dan Muhammad Iqbal tentang Kebebasan Manusia* (Disertasi Doktoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2024), tanpa halaman. Selanjutnya disebut: Ardiyenti, *Locke dan Iqbal tentang Kebebasan*.

[350] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, dikutip dalam *History of Philosophy*, 86. Selanjutnya disebut: Iqbal, *The Reconstruction*, 86.

[351] Niaz Erfan, *Iqbal: Existentialism and Other Articles* (Lahore: Bazm-i-Iqbal, 1970), 32. Selanjutnya disebut: Erfan, *Iqbal: Existentialism*, 33.

popularitas telah membuat *Khudinya redup*, bukan lenyap. Dalam istilah Iqbal, *Khudi* Mima tidak mencapai aktualisasi menuju *Insan Kamil*, tetapi terjebak dalam titik lemah eksistensial karena tidak mampu mempertahankan nilai dan otentisitas jati dirinya. Maka, seperti halnya api yang padam karena kurang oksigen, *Khudi* Mima kehilangan energinya karena kehilangan hubungan dengan nilai-nilai yang membentuk dirinya sebagai pribadi yang utuh dan berdaya.

7. Analisis Karakter Mima sebagai Simbol Krisis Eksistensial

Karakter Mima dalam *Perfect Blue* menjadi representasi kompleks dari krisis eksistensial dalam dunia modern yang penuh tekanan sosial, ketidakpastian identitas, dan ilusi media. Dalam konteks filsafat *Khudi* ala Iqbal, Mima tidak sekadar digambarkan sebagai individu yang tersesat, melainkan sebagai sosok yang mengalami proses destruktif terhadap *Khudi*-nya sendiri,[352] yaitu inti keakuan sejati yang seharusnya menjadi pusat pertumbuhan spiritual dan aktualisasi diri.

a). Pergulatan Identitas: Konfrontasi antara Diri Sejati dan Citra Publik

Mima menghadapi krisis identitas yang akut setelah meninggalkan peran lamanya sebagai idola pop. Ia berusaha menyesuaikan diri dengan peran barunya sebagai aktris, tetapi transisi ini bukan proses yang organik atau berasal dari dorongan batin – melainkan karena tekanan dari industri hiburan dan tuntutan pasar. Dalam filsafat *Khudi*, ini menunjukkan kegagalan Mima dalam mempertahankan kontinuitas dan keutuhan keakuan yang autentik. Ia dipaksa untuk "menjadi orang lain", dan dalam prosesnya, kehilangan arah terhadap siapa dirinya yang sejati.[353]

Identitas Mima terkoyak oleh dua kutub: citra idol polos yang dipuja (yang dihidupkan kembali dalam delusi dan sosok Me-Mania), dan sosok aktris sinetron yang ”berani” secara moral dan emosional bertentangan dengan nilai-nilainya. Fragmentasi ini menunjukkan bahwa *Khudi* Mima tidak berkembang melalui tahapan yang sehat, melainkan

[352] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, cet. ulang (Stanford: Stanford University Press, 2012), 84–85. Selanjutnya disebut: Iqbal, *The Reconstruction*, 112

[353] Iqbal, *The Reconstruction*, 112.

terganggu oleh intervensi sosial yang memaksanya menyangkal potensi dirinya yang unik.[354] Dalam konteks Iqbal, ini adalah kondisi ketika *Khudi* tidak mampu "menghimpun pusat gravitasi spiritualnya",[355] dan akibatnya, individu terpecah menjadi kepalsuan-kepalsuan yang saling menegasikan.

b). Kebingungan Realitas: Ketika Diri Menjadi Bayangan yang Terpisah

Seiring berjalannya film, batas antara realitas dan imajinasi mulai kabur. Mima mengalami delusi dan disosiasi, menyaksikan versi "dirinya yang lama" menghantuinya sebagai entitas eksternal. Fenomena ini adalah alegori dari pecahnya kesadaran eksistensial—ketika individu tidak lagi mampu mengenali mana suara dirinya dan mana konstruksi sosial yang telah diinternalisasi. Dalam filsafat *Khudi*, keadaan ini disebut sebagai lenyapnya "awagahi az *Khudi*" (kesadaran diri), yaitu momen di mana individu tidak lagi menjadi pusat kendali atas persepsi dan tindakannya.[356]

Distorsi realitas ini juga menandai hilangnya kehendak bebas (iradah) dalam diri Mima. Ketika seseorang tidak lagi memiliki kesadaran atas siapa dirinya, maka semua tindakan akan tampak seperti hasil dari tekanan luar atau kehendak orang lain.[357] Oleh karena itu, realitas yang dialami Mima menjadi cermin dari kondisi batin yang tercerai-berai, di mana *Khudi* tidak hanya gagal berkembang, tetapi juga mulai hancur dari dalam.

---

[354] Karim Nisa, *Aesthetic of Anxiety: Fragmented Self and Identity Crisis in Satoshi Kon's Perfect Blue*, ResearchGate, 2023, 6–9. Selanjutnya disebut: Nisa, *Aesthetic of Anxiety*, 8.

[355] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, cet. ulang (Stanford: Stanford University Press, 2012), 57–59. Selanjutnya disebut: Iqbal, *The Reconstruction*, 84.

[356] Iqbal, *The Reconstruction*, 112.

[357] David E. Cooper, *Existentialism: A Reconstruction* (Oxford: Blackwell Publishing, 1999), 96–99. Selanjutnya disebut: Cooper, *Existentialism: A Reconstruction*, 77.

c). Tekanan Sosial: Hilangnya Otonomi dalam Dunia yang Memaksa

Tekanan sosial menjadi kekuatan destruktif utama dalam pengalaman eksistensial Mima. Agensinya memaksanya untuk tampil dalam peran yang mengeksploitasi tubuh dan martabatnya; penggemarnya menolak perubahan dan mengidealkan citra Mima yang lama; sementara media menciptakan narasi yang tidak sesuai dengan realitas batinnya. Dalam pandangan Iqbal, dunia eksternal bisa menjadi hambatan serius dalam perjalanan pengembangan *Khudi* ketika individu tidak memiliki kekuatan batin (istiqamat) untuk mempertahankan nilai-nilainya.[358]

Mima terjebak dalam kondisi di mana setiap pilihan yang ia buat tidak berasal dari pusat kesadarannya sendiri, tetapi dari tuntutan eksternal. Ini menciptakan alienasi mendalam: ia menjadi asing terhadap dirinya sendiri, kehilangan rasa memiliki atas tubuh, peran, dan bahkan pikiran-pikirannya. Ini adalah bentuk keterasingan eksistensial yang menggambarkan betapa parahnya kerusakan *Khudi* Mima akibat tekanan sosial.[359] Dalam kerangka ini, Mima bukan sedang menuju kebebasan eksistensial, melainkan semakin dalam terperosok dalam ketidakotentikan dan kepalsuan.

d). Antara Kebebasan dan Kejatuhan dalam Krisis Eksistensial

Pertanyaan kunci yang muncul adalah: apakah Mima mengalami kebebasan eksistensial dan aktualisasi diri, atau justru terperangkap dalam krisis identitas yang tak berujung? Dari seluruh perjalanan batin Mima dalam *Perfect Blue*, terlihat bahwa ia tidak pernah benar-benar memiliki ruang untuk mengeksplorasi potensi dirinya secara otonom. Kebebasannya semu – ia berpindah peran bukan karena kehendaknya, tetapi karena dorongan eksternal. Kebebasan semacam ini, dalam pandangan Iqbal, adalah ilusi belaka yang tidak menghasilkan takhliq-i-*Khudi* (realisasi diri

[358] Iqbal, *The Reconstruction*, 84–85.

[359] Cooper, *Existentialism: A Reconstruction*, 77–99.

sejati), tetapi justru menciptakan kehampaan spiritual dan keterasingan eksistensial.[360]

Alih-alih mengalami aktualisasi diri, Mima justru terperosok dalam kondisi nihilistik—di mana ia kehilangan kejelasan tentang nilai hidup, identitas, dan bahkan kenyataan itu sendiri.[361] Krisis eksistensial ini diperburuk oleh ketidakmampuannya untuk memulihkan kembali hubungan dengan *Khudi*-nya. Mima menjadi simbol kontemporer manusia modern yang tercerabut dari akar spiritual dan moralnya, dan yang mencoba menemukan makna dalam dunia yang terlalu bising oleh citra dan ekspektasi.

B. Interpretasi Eksistensial dalam Film *Perfect Blue* (1997) Berdasarkan Perspektif *Khudi*

1. Penolakan terhadap Materialisme dan Sekularisme

Perfect Blue, melalui penggambaran industri hiburan yang dangkal, eksploitatif, dan obsesif terhadap citra dan popularitas semata, dapat diinterpretasikan sebagai kritik terhadap materialisme dan sekularisme[362,363]. Dunia yang digambarkan dalam film ini didominasi oleh keinginan untuk meraih kesuksesan materi dan pengakuan eksternal, seringkali dengan mengorbankan nilai-nilai kemanusiaan dan integritas pribadi. Analisis ini mengungkapkan bagaimana fokus berlebihan pada materi dapat menggerogoti nilai-nilai spiritual dan kemanusiaan. Realitas ini mencerminkan dunia sekuler dan materialistik yang dikritik keras oleh Iqbal dalam filsafat *Khudi*. Bagi Iqbal, peradaban modern yang mengutamakan materi telah mencabut manusia dari akar spiritualnya dan menjadikannya "mesin" tanpa jiwa.[364]

---

[360] Iqbal, *The Reconstruction*, 85.

[361] Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: W. W. Norton & Company, 1979), 37–41.

[362] Susan J. Napier, *Anime from Akira to Howl's Moving Castle: Experiencing Contemporary Japanese Animation* (New York: St. Martin's Griffin, 2016).

[363] Rayna Denison, *Anime: A Critical Introduction* (London: Bloomsbury Publishing, 2015).

[364] Mohd Afandi bin Awang Razak, "Mohadi," dalam *Journal of Islam in Asia*, Vol. 11, No. 1 (2014), 138–154.

Mima, dalam usahanya keluar dari peran idol, justru memasuki dunia yang lebih brutal secara psikis dan eksistensial. Keputusan itu tampak sebagai bentuk kebebasan, namun dalam konteks *Khudi*, itu adalah kebebasan yang semu – sebuah pelarian dari tekanan sosial ke dalam sistem yang lebih menindas nilai-nilai spiritual.

Teori *Khudi* menilai bahwa keotentikan dan kebebasan sejati hanya bisa dicapai dengan menolak penaklukan oleh nilai eksternal dan menghidupkan kekuatan batin untuk menentukan jalan hidup secara sadar dan bermakna. Mima, yang gagal mengenali dorongan dalam dirinya dan malah tunduk pada nilai-nilai dunia hiburan, justru menjauh dari proses takhliq-e-*Khudi* (penciptaan diri sejati). Keputusannya bukan hasil kesadaran eksistensial, melainkan hasil tekanan yang justru mempercepat kehancuran jiwanya.[365]

Kritik ini sejalan dengan pandangan Iqbal yang menolak materialisme dan sekularisme karena kecenderungannya untuk mereduksi manusia menjadi makhluk material dan mengabaikan dimensi spiritual kehidupan[366]. Iqbal percaya bahwa fokus yang berlebihan pada pemenuhan kebutuhan materi dan penolakan terhadap transendensi dapat menyebabkan perasaan hampa, tidak bermakna, dan terputus dari sesuatu yang lebih besar dari diri sendiri[367]. Dalam konteks film, kehampaan yang dirasakan Mima meskipun mencapai popularitas adalah cerminan dari pandangan Iqbal ini.

Film ini menunjukkan konsekuensi negatif dari kehidupan yang hanya berfokus pada kesuksesan materi dan popularitas melalui kehancuran psikologis Mima. Pencariannya akan validasi eksternal tidak membawanya pada kebahagiaan atau pemenuhan sejati, tetapi justru menjerumuskannya ke dalam

---

[365] Anam Khan, *Aesthetic of Anxiety: Fragmented Self and Identity Crisis in Satoshi Kon's Perfect Blue* (ResearchGate, 2023), 6–9.

[366] Muhammad Asad Rehman, "Nation as a Neo-Idol: Muslim Political Theology and the Critique of Secular Nationalism in Modern South Asia," dalam *Religions*, Vol. 9, No. 11 (2018), 355.

[367] Lihat Fatima A. Shah, *Towards a Process-Humanistic Interpretation of Islam: An Examination of Muhammad Iqbal's God Concept* (Tesis Magister, tanpa institusi disebut, 2016).

krisis eksistensial yang mendalam[368]. Hal ini menggarisbawahi pandangan Iqbal bahwa kebahagiaan dan makna sejati tidak dapat ditemukan hanya dalam pencapaian duniawi, tetapi juga dalam pengembangan diri spiritual dan hubungan dengan Yang Transenden[369]. Lebih lanjut, film ini secara implisit menunjukkan bahwa sistem nilai yang hanya berorientasi pada materi gagal memberikan landasan yang kokoh bagi kesejahteraan psikologis dan spiritual individu.

2. Pencarian Makna dalam Dunia yang Absurd

Kebingungan dan kekacauan yang dialami Mima di tengah distorsi realitas dan tekanan eksternal dapat menimbulkan perasaan absurditas dan ketidakbermaknaan dalam eksistensinya. Ia berjuang untuk memahami apa yang nyata dan siapa dirinya sebenarnya di dunia yang terasa tidak stabil dan tidak dapat diprediksi[370,371]. Hal ini menggambarkan dunia yang absurd – di mana kejelasan makna hancur oleh informasi yang saling bertabrakan dan manipulatif.[372] Analisis ini menyoroti bagaimana hilangnya kepastian dan kontrol dapat memicu perasaan absurditas.

Dalam eksistensialisme Barat, absurditas merupakan hasil dari benturan antara kerinduan manusia akan makna dan dunia yang tidak memberikan jawaban[373]. Dalam filsafat *Khudi*, absurditas bukan akhir, tetapi awal dari perjuangan spiritual. Iqbal percaya bahwa dalam menghadapi absurditas, manusia harus menyalakan kekuatan *Khudi* untuk menciptakan makna melalui tindakan kreatif yang didorong oleh kesadaran akan

---

[368] Abigail C. Keene, "Japanese Pop Idols: A Feminist Pragmatist Read of Perfect Blue," dalam *Journal of Asia-Pacific Pop Culture*, Vol. 7, No. 2 (2022), 200–219.

[369] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2013), 57–59.

[370] Stuart Hall, *Mechademia 1: Emerging Worlds of Anime and Manga* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

[371] R. A. Saeed, "Iqbal's Methodology to Encounter Modern Western Thought," dalam *Al-Wifaq*, Vol. 1, No. 1 (2018), 21–36.

[372] Iqbal, *The Reconstruction*, 84–85.

[373] Jean-Paul Sartre, Sarah Richmond, dan Richard Moran, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology* (London: Routledge, 2022), 48.

keberadaan spiritualnya[374]. Dalam konteks Mima, meskipun ia mengalami kebingungan yang absurd, potensi untuk menemukan makna melalui refleksi diri dan koneksi spiritual tetap ada.

Perjuangan Mima menandakan sebuah momen genting di mana ia bisa memilih antara tenggelam dalam absurditas atau menggalang kekuatan spiritualnya untuk bangkit. Namun, ia justru memilih untuk menyesuaikan diri dengan citra palsu, alih-alih memberontak dari ilusi tersebut dan menciptakan makna dari dalam[375]. Di sinilah Iqbal akan menilai bahwa Mima gagal melawan absurditas karena ia tidak membangun *Khudi* sebagai poros keutuhan diri yang otentik.

3. Kebebasan, Tanggung Jawab, dan Autentisitas

Perfect Blue mengeksplorasi tema kebebasan dan tanggung jawab melalui pilihan-pilihan yang dibuat Mima dan konsekuensi yang dihadapi. Keinginannya untuk meraih kebebasan dari citra idol lamanya membawanya pada pilihan karir yang justru merampas kebebasan autentiknya[376]. Analisis ini menunjukkan bahwa kebebasan tanpa kesadaran diri dan tanpa mempertimbangkan tanggung jawab etis dapat menjadi jebakan.

Dalam eksistensialisme Barat, kebebasan seringkali ditekankan sebagai kebebasan radikal untuk menciptakan makna dan nilai tanpa adanya batasan eksternal[377]. Namun, kebebasan ini juga dibebani dengan tanggung jawab total atas semua pilihan. Konsep kebebasan dalam *Khudi*, sebagaimana telah dibahas sebelumnya, menekankan pada kapasitas untuk tindakan kreatif dan transformasi diri yang bertanggung jawab, yang

---

[374] Yaseen Noorani, "Muhammad Iqbal and the Immanence of God in Islamic Modernism," dalam *Religion Compass*, Vol. 8, No. 2 (2014), 60–69. Selanjutnya disebut: Noorani, *Immanence of God*, 62.

[375] Abigail C. Keene, "Japanese Pop Idols: A Feminist Pragmatist Read of Perfect Blue," dalam *Journal of Asia-Pacific Pop Culture*, Vol. 7, No. 2 (2022), 200–219.

[376] Kuan-Hsing Lan, *Technofetishism of Posthuman Bodies: Representations of Cyborgs, Ghosts, and Monsters in Contemporary Japanese Science Fiction Film and Animation* (Disertasi Doktoral, University of Sussex, 2012), tanpa halaman.

[377] Sartre, *Being and Nothingness*, 48.

diorientasikan pada nilai-nilai spiritual dan moral[378]. Perbandingan ini menyoroti bahwa *Khudi* menawarkan kerangka etis yang lebih terarah untuk memahami dan menggunakan kebebasan.

Film ini menyoroti pentingnya autentisitas (*asalah*) dan hidup sesuai dengan nilai-nilai internal seseorang dalam meraih kebebasan sejati. Ketika Mima mencoba untuk menjadi orang lain demi popularitas, ia kehilangan kebebasan autentiknya dan terperangkap dalam siklus kebingungan dan penderitaan[379]. Pesan implisit dalam film ini sejalan dengan pandangan *Khudi* bahwa kebebasan sejati hanya dapat dicapai melalui kesetiaan pada diri sendiri dan hidup sesuai dengan potensi unik yang dianugerahkan Tuhan[380]. Lebih lanjut, film ini secara dramatis menggambarkan konsekuensi psikologis dari ketidakotentikan terhadap kesejahteraan mental dan spiritual individu.

4. Identitas yang Terfragmentasi dan Pencarian Keutuhan

Fragmentasi identitas yang dialami Mima akibat tekanan eksternal dan internal merupakan tema sentral dalam *Perfect Blue*[381]. Ia berjuang untuk mempertahankan rasa diri yang utuh di tengah berbagai peran dan citra yang dipaksakan padanya. Analisis ini menyoroti betapa rentannya identitas individu terhadap tekanan sosial dan psikologis.

Dalam eksistensialisme Barat, identitas seringkali dipandang sebagai sesuatu yang cair, terus berubah, dan dikonstruksi melalui pengalaman dan pilihan[382]. Sementara Iqbal mengakui pengaruh eksternal terhadap identitas, ia percaya

---

[378] Diah Mardhatillah Ardiyenti, *Studi Komparasi Pemikiran John Locke dan Muhammad Iqbal tentang Kebebasan Manusia* (Disertasi Doktoral, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2024), tanpa halaman.

[379] Ebrahim Moosa, "The Human Person in Iqbal's Thought," dalam *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought* (2015), 12–32.

[380] Zafar Anjum, *Iqbal: The Life of a Poet, Philosopher and Politician* (New Delhi: Random House India, 2014).

[381] Abigail C. Keene, "Japanese Pop Idols: A Feminist Pragmatist Read of Perfect Blue," dalam *Journal of Asia-Pacific Pop Culture*, Vol. 7, No. 2 (2022), 200–219.

[382] Jean-Paul Sartre, Sarah Richmond, dan Richard Moran, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology* (London: Routledge, 2022), 48.

bahwa identitas sejati berakar pada inti spiritual individu (*Khudi*) yang relatif stabil dan abadi[383]. Perbedaan ini menunjukkan bahwa *Khudi* menawarkan fondasi yang lebih kokoh untuk pemahaman diri.

Film ini menyiratkan pentingnya menemukan keutuhan dan stabilitas dalam diri sendiri di tengah dunia yang kacau dan penuh tekanan. Perjalanan psikologis Mima menunjukkan bahaya kehilangan kontak dengan inti dirinya dan konsekuensi negatif dari identitas yang terfragmentasi. Dalam perspektif *Khudi*, pencarian keutuhan identitas melibatkan pengenalan dan pengembangan potensi spiritual diri yang mendalam[384]. Lebih lanjut, film ini secara implisit mengkritik pandangan identitas yang terlalu fleksibel dan rentan terhadap manipulasi eksternal, dan menyarankan pentingnya kembali ke inti diri yang autentik.

5. ”Diri Sejati” Tidak Lenyap

Adegan ketika Mima menyambangi Rumi di rumah sakit jiwa memuat simbolisme eksistensial yang mendalam. Rumi, yang sepenuhnya meyakini bahwa dirinya adalah “Mima Idol”, sesungguhnya merepresentasikan bagian terdalam dari diri Mima—yakni *Khudi*-nya yang asli, diri ideal yang dulu dihayati secara penuh sebelum terpecah akibat tekanan sosial dan karier. Dalam perspektif filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal, *Khudi* tidak pernah benar-benar lenyap. Ia merupakan kekuatan spiritual dan moral yang menjadi pusat eksistensi manusia dan tidak dapat dihancurkan, bahkan oleh kehendak manusia itu sendiri. Meskipun seseorang memilih untuk “melebur” dalam dunia fana atau menghilangkan dirinya demi ketenaran atau kenikmatan spiritual, *Khudi* tetap eksis sebagai bara api yang menunggu untuk dipantik kembali. Iqbal menolak paham *fana’* ekstrem dalam tasawuf yang menghapus ego demi persatuan absolut dengan Tuhan. [385]

---

[383] Siti Nahar dan Ho Hui Min Yvonne, “Transnational Muslim Identity Crisis: A Comparative Analysis of the Accidental Malay and Seasonal Adjustments,” dalam *Transnational Southeast Asia: Communities, Contestations and Cultures* (Singapore: Springer Nature Singapore, 2025), 193–209.

[384] Abdullah Qadir, “Deconstruction of Religious Thought in Islam: Iqbal and the Ahmadiyya,” dalam *Muslim World*, Vol. 111, No. 3 (2021), 488–510.

[385] Niaz Erfan, *Iqbal: Existentialism and Other Articles* (Lahore: Bazm-i-Iqbal, 1970), 32. Selanjutnya disebut: Erfan, *Iqbal: Existentialism*, 40.

Dalam konteks ini, keputusan Mima untuk meninggalkan dunia idol dan menjadi aktris adalah pergulatan antara suara *Khudi* yang menginginkan keaslian, dan tuntutan eksternal yang membentuk persona palsu demi ketenaran. Namun, alih-alih memunculkan jati diri otentiknya, Mima justru semakin tercerabut dari dirinya sendiri. Akibatnya, *Khudi* Mima menjadi lemah, kehilangan daya bentuk dan arah. Iqbal menjelaskan bahwa *Khudi* seharusnya dibentuk dan diasah untuk mencerminkan sifat-sifat Ilahi di dunia, bukan ditundukkan oleh kekuatan luar yang menyesatkan manusia dari keaslian dirinya. Ia menyebutkan bahwa tujuan tertinggi dari ego bukanlah sekadar menyaksikan dunia, melainkan mewujudkan dirinya dalam realitas.[386]

6. Ironi "Diri Sejati" Mima dan Implikasi Filosofisnya

Adegan terakhir film, di mana Mima dengan tatapan kosong dan senyum dingin mengatakan, "Ini adalah diriku yang sebenarnya," mengandung ironi yang mendalam jika diinterpretasikan dari perspektif filsafat *Khudi*[387]. Alih-alih mencapai realisasi diri yang autentik, Mima justru tampaknya telah sepenuhnya berasimilasi dengan identitas palsu yang dipaksakan padanya oleh tekanan eksternal dan internal. Analisis ini menyoroti tragisnya kehilangan diri dalam upaya meraih pengakuan eksternal.

Dari sudut pandang *Khudi*, pernyataan Mima bukanlah kemenangan realisasi diri, melainkan kegagalan untuk mencapai potensi sejatinya. Ia telah mengorbankan integritas dirinya demi "keberhasilan" duniawi dan terperangkap dalam citra yang tidak autentik. Iqbal akan berpendapat bahwa Mima masih jauh dari mencapai *insan-i-kamil* (manusia sempurna), individu yang telah sepenuhnya mengembangkan *Khudi*-nya dan bertindak sebagai agen kebaikan di dunia[388]. Lebih lanjut, ironi ini menggarisbawahi perbedaan mendasar antara kesuksesan

---

[386] Erfan, *Iqbal: Existentialism*, 40.

[387] Abigail C. Keene, "Japanese Pop Idols: A Feminist Pragmatist Read of Perfect Blue," dalam *Journal of Asia-Pacific Pop Culture*, Vol. 7, No. 2 (2022), 200–219. Selanjutnya disebut: Keene, *Japanese Pop Idols*, 218.

[388] Abigail C. Keene, "Japanese Pop Idols: A Feminist Pragmatist Read of Perfect Blue," dalam *Journal of Asia-Pacific Pop Culture*, Vol. 7, No. 2 (2022), 200–219. Selanjutnya disebut: Keene, *Japanese Pop Idols*, 218.

eksternal dan realisasi diri internal dalam kerangka filsafat *Khudi*.

Akhir film yang ambigu dan mengganggu ini menimbulkan pertanyaan filosofis yang penting tentang pencarian identitas, makna hidup, dan kebebasan di era modern. Apakah "keberhasilan" duniawi sepadan dengan mengorbankan diri sejati seseorang? Apakah identitas yang dibangun atas dasar validasi eksternal dapat memberikan kebahagiaan dan pemenuhan yang langgeng? Interpretasi *Perfect Blue* melalui lensa *Khudi* menawarkan perspektif kritis terhadap nilai-nilai materialistis dan tekanan konformitas yang mendominasi masyarakat kontemporer. Lebih lanjut, akhir yang ironis ini menjadi peringatan tentang bahaya kehilangan kontak dengan *Khudi* dalam mengejar ilusi kesuksesan.

7. Bagaimana Teori *Khudi* Menafsirkan Perjuangan Mima Menuju Kebebasan dan Keotentikan Diri

Filsafat *Khudi* yang digagas oleh Muhammad Iqbal merupakan sistem pemikiran yang menggabungkan kesadaran diri spiritual, kebebasan etis, dan perjuangan kreatif menuju keutuhan eksistensial. Dalam konteks film *Perfect Blue*, teori *Khudi* dapat memberikan lensa kritis untuk memahami pergulatan Mima dalam mencari jati diri yang otentik di tengah tekanan dunia modern yang penuh ilusi dan disintegrasi nilai.[389]

a). Kebebasan sebagai Tindakan Kreatif dan Bertanggung Jawab

Menurut Iqbal, kebebasan bukan sekadar kemampuan untuk memilih, tetapi merupakan tindakan aktif yang diarahkan oleh kesadaran spiritual terhadap nilai-nilai Ilahi. Kebebasan sejati dalam konsep *Khudi* lahir dari keberanian eksistensial untuk *menciptakan* diri sendiri melalui tindakan moral yang bertanggung jawab.[390] Dalam film, keputusan Mima untuk meninggalkan karier idol merupakan momen potensial untuk memulai perjalanan kemandirian

[389] Hedayatollah Ghodratollahi, *Muhammad Iqbal's Concept of Khudi: Meaning, Growth, and Stages* (tanpa kota dan penerbit disebut, 2011), 66–72.

[390] Theory of Khudi and Spiritual Development on Iqbal's Khudi," dalam *Semantic Scholar*, 2024, 3–4.

eksistensial. Namun, keputusan tersebut tidak lahir dari proses internalisasi nilai, melainkan dari tekanan sosial dan pencarian validasi eksternal.

Mima tidak menggunakan kebebasannya untuk membentuk *Khudi*, melainkan menyerah pada kekuatan luar yang menuntut konformitas. Iqbal menekankan bahwa tanpa kesadaran spiritual yang memandu, kebebasan justru dapat menyesatkan dan membawa individu pada kehancuran batin. Maka, perjuangan Mima menjadi contoh kegagalan aktualisasi *Khudi*, karena ia tidak menghidupkan potensi dirinya dalam bentuk tindakan kreatif dan etis yang bermakna.[391]

b). Keotentikan sebagai Kesetiaan terhadap Diri yang Unik dan Ilahiah

Dalam filsafat *Khudi*, keotentikan bukan sekadar hidup setia pada diri psikologis, melainkan hidup selaras dengan potensi spiritual yang unik dalam diri manusia sebagai wakil Tuhan di bumi (*khalifah*). Iqbal percaya bahwa setiap individu diciptakan dengan kemungkinan menjadi *insan-i-kamil* – manusia yang paripurna melalui perjuangan sadar dalam menumbuhkan *Khudi*-nya.[392]

Mima, di sisi lain, terperangkap dalam pencarian identitas yang terus bergeser, bergantung pada persepsi publik, agensi media, dan narasi eksternal.[393] Ia tidak mengenali atau mengaktualisasikan pusat dirinya yang stabil dan otentik. Keputusannya untuk mengubah citra bukan hasil pemahaman diri yang mendalam, melainkan bentuk kepasrahan terhadap konstruksi sosial. Bagi Iqbal, keotentikan semacam ini adalah palsu, karena tidak bersumber dari *ikhtiar spiritual*, tetapi dari pencerminan diri dalam cermin yang dibuat orang lain.

---

[391] Anam Khan, *Aesthetic of Anxiety: Fragmented Self and Identity Crisis in Satoshi Kon's Perfect Blue* (ResearchGate, 2023), 6–9.

[392] Jarman Arroisi dan Khoffifa Assakhyyu Qorib, "Theory of Khudi and Spiritual Development on Iqbal's Perspective: Analysis Spiritual Strengthening Islamic Perspective," dalam *Tajdid*, Vol. 22, No. 2 (2023), 271–291.

[393] David Morley, *Media, Modernity and Technology: The Geography of the New* (London: Routledge, 2007), 117–119.

c). *Khudi* sebagai Medan Perjuangan Eksistensial

Iqbal menegaskan bahwa *Khudi* bukan kondisi pasif, tetapi medan dinamis tempat individu bertarung dengan dirinya sendiri, dengan dunia, dan dengan Tuhan.[394] Ia harus diuji melalui penderitaan, konflik, dan keputusan eksistensial yang besar. Dalam film, Mima memang menghadapi penderitaan yang luar biasa – kebingungan realitas, trauma psikis, dan krisis identitas. Namun, penderitaan tersebut tidak menghasilkan pencerahan atau pertumbuhan spiritual karena tidak direspon dengan kesadaran reflektif, melainkan dengan keterpecahan dan pelarian dari diri.

Film tidak menunjukkan bahwa Mima berhasil mengkonversi penderitaannya menjadi kekuatan pembentukan diri. Ia tidak memaknai krisisnya sebagai sarana untuk memperkuat *Khudi*-nya, tetapi menjadi korban dari sistem yang menciptakan disonansi batin. Iqbal percaya bahwa penderitaan adalah bahan bakar untuk menyalakan api *Khudi*, jika dihadapi dengan kehendak aktif dan nilai-nilai spiritual. Maka, Mima gagal memanfaatkan penderitaan sebagai medan transendensi eksistensial.

d). *Khudi* Tidak Pernah Hilang

Dalam pandangan filsafat ego manusia bukanlah fenomena sementara yang muncul lalu hilang, melainkan merupakan unsur yang kekal dan mendasar dalam struktur realitas. Ego (diri) bukanlah fase sementara dari Yang Absolut; ia adalah unsur yang tetap dan abadi dalam struktur alam semesta [395]. Hal ini menunjukkan bahwa *Khudi* adalah pusat kesadaran manusia yang tidak bisa dihapuskan, bahkan ketika individu berusaha menyingkirkannya atau menundukkannya pada kehendak eksternal. Dalam kerangka ini, manusia adalah makhluk yang memiliki eksistensi otentik yang tidak bisa diredam secara mutlak—ia bukan sekadar bayangan Tuhan,

[394] Riffat Hassan, *Iqbal's "Khudi" – Its Meaning and Strengthening Factors* (Scribd, 2019), 66–72.

[395] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, dalam *History of Philosophy* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1930/1989), terj. Indonesia, 90.

tetapi mitra kreatif dalam kosmos yang bertugas membentuk realitas secara aktif.

Fenomena ini tergambar jelas dalam adegan Mima menyambangi Rumi yang telah terpuruk dan jiwanya sakit, tetapi secara simbolik masih merepresentasikan Mima Idol atau jati diri Mima yang sebenarnya. Keputusan Mima untuk mengubur bagian dirinya itu bukanlah tindakan pemusnahan *Khudi*, melainkan bentuk represi terhadapnya. Dalam kacamata Iqbal, *Khudi* tidak dapat dimatikan, hanya bisa dilemahkan atau dikubur oleh dominasi nilai-nilai eksternal yang bersifat materialistis dan pasif. [396] Dalam konteks ini, Mima tidak pernah sepenuhnya menghilangkan dirinya yang sejati, melainkan menyingkirkannya ke sudut sunyi jiwanya karena kalah oleh tekanan sosial dan tuntutan identitas publik.

e.) Menuju atau Menjauh dari *Insan-i-Kamil*?

Tujuan akhir dalam filsafat *Khudi* adalah menjadi *insan-i-kamil*, manusia yang telah mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dalam setiap aspek kehidupannya dan hidup sebagai agen perubahan. Proses ini menuntut perjuangan sadar untuk mengembangkan potensi ilahi yang ada dalam diri manusia.[397] Mima, dalam film, tidak menunjukkan arah menuju integrasi ini. Bahkan pernyataan akhirnya – *"Ini adalah diriku yang sebenarnya"* – lebih condong pada bentuk asimilasi total terhadap identitas palsu, ketimbang realisasi diri sejati.

Dalam pandangan Iqbal, Mima tidak hanya gagal menjadi *insan-i-kamil*, tetapi juga mencerminkan kegagalan modernitas dalam menyediakan ruang bagi aktualisasi spiritual individu. Dunia yang menelanjangi manusia dari nilai-nilai transenden hanya melahirkan manusia-manusia yang tercerai-berai, bingung, dan hampa makna.

---

[396] Niaz Erfan, *Iqbal: Existentialism and Other Articles* (Lahore: Bazm-i-Iqbal, 1970), 40.

[397] Jarman Arroisi dan Khoffifa Assakhyyu Qorib, "Theory of Khudi and Spiritual Development on Iqbal's Perspective: Analysis Spiritual Strengthening Islamic Perspective," dalam *Tajdid*, Vol. 22, No. 2 (2023), 271–291.

C. Implikasi Filsafat *Khudi* sebagai Solusi dalam Krisis Eksistensial Manusia Modern

1. Relevansi *Khudi* dalam Konteks Kontemporer

Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal menawarkan kerangka kerja yang sangat relevan untuk mengatasi krisis eksistensial yang dihadapi banyak individu di era modern[398]. Di tengah tantangan-tantangan kontemporer seperti krisis identitas akibat globalisasi dan media sosial, alienasi akibat individualisme yang berlebihan, dan kehilangan makna akibat materialisme dan sekularisme, prinsip-prinsip *Khudi* dapat memberikan orientasi yang berharga[399]. Analisis ini menegaskan bahwa meskipun lahir di era yang berbeda, konsep *Khudi* memiliki daya tahan dan relevansi lintas zaman.

Konsep *Khudi* menekankan pentingnya kesadaran diri yang mendalam untuk memahami potensi dan tujuan unik individu, sebuah penawar bagi kebingungan identitas yang seringkali dialami di dunia yang penuh dengan berbagai pengaruh dan ekspektasi eksternal[400]. Penekanan pada pengembangan diri yang holistik, termasuk dimensi spiritual, menawarkan jalan keluar dari alienasi dan perasaan terputus dengan menghubungkan individu dengan inti diri mereka dan dengan sesuatu yang lebih besar dari diri mereka sendiri[401]. Selain itu, konsep kebebasan yang bertanggung jawab dan autentisitas dalam *Khudi* memberikan landasan etis untuk membuat pilihan hidup yang bermakna dan melawan tekanan

---

[398] Amber Haque, "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists," dalam *Journal of Religion and Health*, Vol. 43 (2004), 357–377.

[399] Muhammad Asad Rehman, "Nation as a Neo-Idol: Muslim Political Theology and the Critique of Secular Nationalism in Modern South Asia," dalam *Religions*, Vol. 9, No. 11 (2018), 355.

[400] Jan Muhammad A., *Contested and Contextual Identities: Ethnicity, Religion and Identity among the Pakhtuns of Malakand, Pakistan* (Disertasi Doktoral, University of York, 2010), tanpa halaman.

[401] Fatima A. Shah, *Towards a Process-Humanistic Interpretation of Islam: An Examination of Muhammad Iqbal's God Concept* (Tesis Magister, tanpa institusi disebut, 2016),

konformitas yang dapat mengikis individualitas[402]. Dalam konteks masyarakat digital saat ini, prinsip-prinsip ini menjadi semakin penting dalam menavigasi kompleksitas identitas online dan offline.

Contoh-contoh penerapan prinsip-prinsip *Khudi* dalam kehidupan sehari-hari dapat ditemukan dalam berbagai upaya pengembangan diri yang berfokus pada refleksi diri, penemuan bakat dan minat, pengembangan karakter moral, dan praktik spiritualitas yang sesuai dengan keyakinan individu. Dalam konteks profesional, prinsip *Khudi* dapat mendorong individu untuk mengejar karir yang selaras dengan potensi dan nilai-nilai mereka, bukan hanya berdasarkan pertimbangan materi atau status. Dalam hubungan sosial, kesadaran diri dan autentisitas yang berakar pada *Khudi* dapat mempromosikan hubungan yang lebih jujur dan bermakna. Lebih lanjut, dalam menghadapi tekanan budaya populer dan media sosial, prinsip *Khudi* dapat memberdayakan individu untuk mempertahankan identitas autentik mereka.

2. Pengembangan Diri dan Pencarian Makna

Filsafat *Khudi* menempatkan pengembangan diri (*takhliq-i-Khudi*) sebagai inti dari pencarian makna dan tujuan hidup[403]. Iqbal percaya bahwa setiap individu memiliki potensi unik yang perlu diaktualisasikan untuk memberikan kontribusi positif kepada dunia dan menemukan makna dalam eksistensinya[404]. Proses ini melibatkan eksplorasi diri, pembelajaran terus-menerus, pengembangan keterampilan, dan pertumbuhan spiritual[405]. Analisis ini menekankan bahwa makna

---

[402] Ebrahim Moosa, "The Human Person in Iqbal's Thought," dalam *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought* (tanpa kota: tanpa penerbit, 2015), 12–32.

[403] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2013), tanpa halaman.

[404] Rudi Haluti dan Munirah Mohd, "Epistemology of Muhammad Iqbal's Existentialism: Its Levation to Islamic Education," dalam *Pekerti: Jurnal Pendidikan Islam dan Budi Pekerti*, Vol. 4, No. 2 (2022), 83–97.

[405] Mohamed Aslam Ali dan Syed Hussien, "Inclusiveness of Iqbal's Educational Thought," dalam *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 17, No. 2 (2016), 79–96.

bukanlah sesuatu yang statis, melainkan hasil dari proses aktif pengembangan potensi diri.

Individu dapat menemukan potensi unik mereka melalui introspeksi, refleksi atas pengalaman hidup, dan eksplorasi berbagai minat dan bakat. Mengaktualisasikan potensi ini tidak hanya bermanfaat bagi diri sendiri dalam hal pemenuhan dan kebahagiaan, tetapi juga memungkinkan individu untuk memberikan kontribusi yang berarti bagi masyarakat dan dunia secara keseluruhan. Dalam perspektif *Khudi*, makna hidup tidak hanya ditemukan, tetapi juga diciptakan melalui tindakan dan kontribusi positif yang selaras dengan potensi diri[406]. Lebih lanjut, proses pengembangan diri itu sendiri memberikan rasa tujuan dan arah dalam hidup.

Strategi praktis untuk pengembangan diri berdasarkan prinsip-prinsip *Khudi* meliputi praktik refleksi harian atau mingguan untuk memahami diri lebih baik, menetapkan tujuan hidup yang selaras dengan nilai dan potensi diri, mencari pengetahuan dan keterampilan baru secara aktif, mengembangkan karakter moral melalui latihan kebajikan, dan mengeksplorasi praktik spiritualitas yang bermakna bagi individu. Dalam konteks modern, ini juga dapat mencakup pengembangan *mindfulness* dan kesadaran diri dalam interaksi digital.

3. Kebebasan yang Bertanggung Jawab dan Autentisitas

Filsafat *Khudi* menekankan pentingnya kebebasan (*azadi*) yang diimbangi dengan tanggung jawab (*mas'uliyat*) dalam membuat pilihan hidup yang autentik (*asalah*)[407]. Kebebasan sejati bukanlah kebebasan tanpa batas atau tanpa konsekuensi, melainkan kemampuan untuk bertindak sesuai dengan nilai dan keyakinan internal seseorang sambil bertanggung jawab atas dampaknya terhadap diri sendiri dan

---

[406] Farooq Ahmad Parray, *Socio-Political Thought of Iqbal: With Special Reference to Zarb-i-Kaleem* (tanpa kota: tanpa penerbit, 2013).

[407] Syed Haider, "Iqbal and His Philosophy," dalam *International Journal of Education & Research*, Vol. 2, No. 2 (1967), 229–310.

orang lain[408]. Analisis ini menyoroti bahwa kebebasan tanpa tanggung jawab dapat mengarah pada individualisme yang merusak.

Individu dapat melawan tekanan konformitas dan hidup sesuai dengan nilai-nilai internal mereka dengan mengembangkan kesadaran diri yang kuat, yang memungkinkan mereka untuk membedakan antara keinginan sejati dan harapan eksternal. Kepercayaan diri (*i'timad bi nafs*) juga memainkan peran penting dalam menolak tekanan untuk menyesuaikan diri dan berani mengambil jalan yang sesuai dengan diri sendiri[409]. Selain itu, ketekunan (*istiqamat*) diperlukan untuk tetap setia pada nilai-nilai internal meskipun menghadapi tantangan atau penolakan dari lingkungan sekitar[410]. Dalam era media sosial, mengembangkan *i'timad bi nafs* dan *istiqamat* sangat penting untuk mempertahankan otentisitas di tengah budaya perbandingan dan validasi eksternal.

Contoh-contoh perwujudan autentisitas dalam berbagai aspek kehidupan meliputi memilih karir berdasarkan minat dan bakat pribadi daripada tekanan sosial atau keluarga, menjalin hubungan yang didasarkan pada kejujuran dan saling menghormati, dan mengekspresikan diri secara kreatif sesuai dengan keunikan individual. Dalam konteks digital, ini berarti berinteraksi secara online dengan cara yang mencerminkan diri sejati, bukan persona yang dibuat-buat.

4. Spiritualitas sebagai Landasan Eksistensi

Filsafat *Khudi* menawarkan spiritualitas sebagai landasan yang kokoh untuk mengatasi krisis eksistensial dengan menghubungkan individu dengan dimensi transenden

---

[408] Syeda Lubna Kazmi, *Concept of Freedom in Sartre's and Iqbal's Philosophy* (Disertasi Doktoral, Aligarh Muslim University, tanpa tahun), tanpa halaman.

[409] Mohd Afandi bin Awang Razak, *Contribution of Iqbal's Dynamic Personality Theory to Islamic Psychology: A Contrastive Analysis with Freud and Selected Mainstream Western Psychology* (Institute of Education, IIUM, 2011).

[410] J. J. Waardenburg, "A History of Muslim Philosophy, with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, Vol. II," dalam *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 7, No. 1 (1969), 81–93.

eksistensi[411]. Spiritualitas dalam *Khudi* tidak terbatas pada agama tradisional, meskipun agama dapat menjadi salah satu jalannya, tetapi juga mencakup pengalaman pribadi tentang makna, tujuan, dan hubungan dengan sesuatu yang lebih besar dari diri sendiri[412]. Analisis ini menekankan bahwa kebutuhan spiritual adalah fundamental bagi kesejahteraan manusia.

Mengintegrasikan spiritualitas dalam kehidupan sehari-hari dapat dilakukan melalui berbagai cara, seperti praktik meditasi atau refleksi kontemplatif, keterlibatan dalam kegiatan pelayanan atau filantropi, apresiasi terhadap keindahan alam atau seni, dan pengembangan rasa syukur atas berkat-berkat dalam hidup. Bagi sebagian orang, praktik ibadah dan studi keagamaan juga dapat menjadi sumber spiritualitas yang mendalam. Yang terpenting adalah menemukan jalan spiritual yang resonan dengan keyakinan dan pengalaman pribadi individu. Dalam konteks modern yang serba cepat, meluangkan waktu untuk refleksi spiritual dapat menjadi penyeimbang terhadap tekanan eksternal.

5. Kritik terhadap Eksistensialisme Barat dan Tawaran Alternatif

Meskipun eksistensialisme Barat memberikan wawasan yang berharga tentang kebebasan, tanggung jawab, dan pencarian makna dalam dunia yang absurd, filsafat *Khudi* menawarkan alternatif yang lebih konstruktif dan holistik dalam menghadapi krisis eksistensial[413]. Keterbatasan eksistensialisme Barat terletak pada penekanannya yang seringkali berlebihan pada individualisme radikal dan kurangnya landasan metafisik yang kuat untuk makna dan nilai. Analisis ini menyoroti perbedaan mendasar dalam asumsi tentang sifat manusia dan sumber makna.

---

411 Muhammad Akram, "Iqbal's Poetic Expression of Islamic Spirituality: Mysticism, Symbolism, and the Quest for Divine Love," dalam *Aqleem-a-Sukhan (اقلیم سخن)*, Vol. 2, No. 1 (2023), 22–25.

412 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

413 Jean-Paul Sartre, Sarah Richmond, dan Richard Moran, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology* (London: Routledge, 2022), 48.

Filsafat *Khudi*, sebaliknya, menekankan potensi inheren manusia untuk pertumbuhan spiritual dan hubungan dengan Yang Transenden sebagai sumber makna tertinggi[414]. Meskipun mengakui pentingnya kebebasan dan tanggung jawab individu, *Khudi* juga menekankan dimensi sosial dan etis eksistensi manusia, mendorong individu untuk menggunakan potensi mereka untuk kebaikan bersama[415]. Dengan menawarkan perspektif yang optimis tentang potensi manusia dan landasan spiritual untuk makna hidup, *Khudi* memberikan alternatif yang lebih komprehensif dalam mengatasi krisis eksistensial. Tawaran alternatif ini lebih menekankan pada koneksi dan tujuan yang transenden.

Untuk pemahaman yang lebih komprehensif tentang eksistensi manusia, diperlukan integrasi yang bijaksana antara pemikiran Timur dan Barat. Filsafat *Khudi*, dengan jembatannya antara spiritualitas dan individualitas, dapat menjadi titik temu yang berharga dalam dialog lintas budaya ini. Integrasi ini dapat menghasilkan pemahaman yang lebih kaya tentang kompleksitas pengalaman manusia.

6. Pelajaran dari *Perfect Blue*

Krisis eksistensial yang dialami oleh tokoh Mima dalam *Perfect Blue* merupakan cerminan dari pergulatan batin manusia modern: kehilangan jati diri, terperangkap dalam ilusi citra sosial, dan terasing dari makna kehidupan yang otentik. Film ini tidak hanya menyajikan drama psikologis, tetapi juga membuka ruang refleksi mendalam mengenai kondisi eksistensial manusia kontemporer.416 Di sinilah filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal tampil sebagai tawaran alternatif yang visioner dan relevan dalam mengurai kompleksitas zaman ini.

a). Mima sebagai Cermin Krisis Manusia Modern

---

[414] Iqbal, *The Reconstruction*, 90.

[415] Farooq Ahmad Parray, *Socio-Political Thought of Iqbal: With Special Reference to Zarb-i-Kaleem* (tanpa kota: tanpa penerbit, 2013).

[416] Anam Khan, *Aesthetic of Anxiety: Fragmented Self and Identity Crisis in Satoshi Kon's Perfect Blue* (ResearchGate, 2023), 6-9.

Mima adalah simbol manusia modern yang tercerabut dari akar spiritualitasnya dan kehilangan pusat keutuhan diri. Ia terus-menerus dikonstruksi oleh pandangan orang lain, oleh media, oleh pasar, hingga tak lagi tahu mana "diri yang asli". Ini mencerminkan fenomena disosiasi identitas yang semakin umum terjadi di era digital – di mana manusia membangun persona online yang sering kali berbeda dengan diri internalnya.417

Dalam konteks teori *Khudi*, ketiadaan pusat spiritual dalam diri Mima adalah sebab utama keruntuhan eksistensialnya. Iqbal menegaskan bahwa *Khudi* – diri sejati yang sadar, bertanggung jawab, dan terhubung dengan yang Ilahi – adalah satu-satunya benteng untuk menghadapi gempuran eksternal.418 Mima tidak memiliki fondasi batiniah itu; maka ia tumbang.

Pelajaran penting dari *Perfect Blue* adalah bahwa identitas sejati tidak bisa dibentuk melalui pencitraan sosial, tetapi harus tumbuh dari kesadaran spiritual yang kokoh. Di sinilah filsafat *Khudi* menyodorkan arah pemulihan: bukan dengan "menjadi seperti yang diinginkan dunia", tetapi menemukan dan menegakkan jati diri yang telah ditiupkan oleh Tuhan.419

b). Relevansi *Khudi* sebagai Respon terhadap Dunia Serba Simulasi

Jean Baudrillard menyebut dunia modern sebagai dunia simulakra, tempat yang penuh dengan citra dan kepalsuan.[420] Dunia tempat Mima hidup adalah dunia semacam itu: citra idol, media, fans, dan realitas digital yang bercampur-baur. Manusia modern hidup dalam kebingungan

---

417 Trevor M. Senft dan Nancy K. Baym, "The 'Self' in Selfies: Identity, Meaning, and Culture in the Age of Social Media," dalam *International Journal of Communication*, Vol. 9 (2015), 1588–1606.

418 Aurang Zeb A., "The Concept of Khudi (The Self) in Iqbal's *The Secrets of the Self*," dalam *Advances in Language and Literary Studies*, Vol. 6, No. 3 (2015), 202–209.

419 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, cet. ulang (Stanford: Stanford University Press, 2012), 57–59.

420 Ryszard Wolny, "Hyperreality and Simulacrum: Jean Baudrillard and European Postmodernism," dalam *European Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. 8, No. 1 (2017), 76–80.

antara ‘yang nyata’ dan ‘yang direkayasa’, dan makin jauh dari dirinya sendiri.

Filsafat *Khudi*, dalam konteks ini, menjadi penawar terhadap kegilaan simulasi. Iqbal tidak menyuruh manusia melarikan diri dari dunia, tetapi untuk menguatkan *Khudi* agar tetap otentik di tengah kekacauan dunia**.** Iqbal ingin manusia menjadi kreator makna, bukan korban citra. Ini sangat relevan dalam era media sosial, ketika eksistensi kita ditentukan oleh ‘likes’, ‘followers’, dan ‘trending topic’.

Melalui film ini, kita belajar bahwa tanpa *Khudi*, manusia akan tersesat dalam kepalsuan realitas, sebagaimana Mima tersesat dalam antara realitas dan halusinasi. Maka, pembentukan *Khudi* menjadi strategi resistensi terhadap keterasingan digital—sebuah cara untuk tetap menjadi manusia dalam dunia yang gemar mengganti manusia dengan citra.

c.) Spiritualitas sebagai Kebutuhan Psikologis dan Eksistensial

Mima tidak pernah diberi ruang untuk mengalami spiritualitas. Hidupnya penuh tuntutan performatif, namun kosong dari makna batin. Ini merepresentasikan kekosongan spiritual masyarakat modern, yang terlalu sibuk membangun keberhasilan luar tetapi melupakan kebutuhan jiwa terdalam.

Filsafat *Khudi* mengingatkan bahwa manusia bukan hanya tubuh dan pikiran, tetapi roh yang harus disambungkan pada sumber makna transenden. Tanpa koneksi ini, manusia tidak bisa utuh. Iqbal mengatakan:421

"True knowledge is self-knowledge. The self must be known as a unity in its relation to the Ultimate Ego—God."

Mima tidak pernah mencapai titik “self-knowledge”. Namun manusia modern masih bisa belajar darinya: bahwa tanpa dimensi spiritual, pencapaian duniawi justru bisa menjadi penjara yang menghancurkan.

Dalam konteks ini, praktik spiritual, kontemplasi, kesadaran akan Yang Transenden, dan pembentukan visi hidup yang melampaui materialisme menjadi syarat penting

[421] Aurang Zeb A., “The Concept of Khudi (The Self) in Iqbal’s *The Secrets of the Self*,” dalam *Advances in Language and Literary Studies*, Vol. 6, No. 3 (2015), 202–209.

untuk menghindari kehampaan eksistensial. *Khudi* bukan hanya tawaran filsafat, tapi juga terapi jiwa modern.

d). *Khudi* Tidak Akan Pernah Lenyap

Manusia modern kerap kehilangan keautentikannya dengan memaksakan diri menjadi "orang lain" demi mengejar ketenaran, pengakuan, dan materi. Dalam konteks ini, Mima menjadi representasi dari individu yang memilih menyingkirkan jati dirinya demi membentuk persona baru yang diterima publik. Namun, sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Iqbal dalam filsafat *Khudi*, jati diri sejati (*Khudi*) bukanlah sesuatu yang dapat dihapus atau dilenyapkan.

Khudi bukanlah lapisan superfisial dari diri manusia, melainkan unsur hakiki dan abadi yang tidak akan pernah benar-benar hilang. 422 Bahkan jika seseorang menguburnya dalam-dalam—seperti yang dilakukan Mima—*Khudi* hanya akan meredup, tertindas oleh kehendak eksternal dan konformitas sosial, namun tetap ada sebagai bara yang bisa menyala kembali. Tujuan ego adalah menjadi, bukan hanya melihat—yakni mengaktualkan potensi dirinya yang sejati423.

Oleh karena itu, pesan eksistensial dari film ini menyentuh kedalaman persoalan identitas manusia modern: bahwa menanggalkan diri yang sejati demi dunia luar bukanlah jalan menuju kedamaian. Mima—seperti halnya banyak orang hari ini—tidak bisa sepenuhnya membunuh *Khudi*nya; ia hanya memendamnya dalam diam, dan itu pun tetap menyisakan jejak dan konflik batin yang tak kunjung selesai.

e). Jalan Menuju Autentisitas: Dari Mima ke Insan-i-Kamil

Mima gagal mencapai keotentikan. Tetapi kisahnya menjadi panggilan sadar bagi kita. Filsafat *Khudi* menawarkan alternatif: autentisitas bukan ditentukan oleh popularitas atau pengakuan sosial, tetapi oleh kesetiaan

---

[422] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, dalam *History of Philosophy* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1930/1989), terj. Indonesia, 90.

[423] Niaz Erfan (1970) Iqbal: Existentialism and Other Articles. Lahore: Bazm-i-Iqbal, hal. 40.

terhadap potensi Ilahi dalam diri**.** Iqbal menyebut manusia ideal sebagai *insan-i-kamil* – manusia yang menegakkan kehendak Tuhan melalui kebebasan kreatif dan kesadaran moral.[424]

Manusia modern, jika ingin lepas dari kebingungan dan krisis makna, harus menempuh jalan ini: menemukan potensi dirinya, menyadari nilai-nilai moralnya, dan bertindak dengan kesadaran spiritual. Bukan menjadi salinan dari dunia, melainkan pencipta dunia baru yang lebih adil, bermakna, dan bermartabat.

Film *Perfect Blue* adalah alegori dari kehancuran manusia yang kehilangan *Khudi*. Ia mengungkapkan bagaimana manusia bisa terjerumus dalam krisis eksistensial ketika hidupnya ditentukan oleh pengakuan luar dan kehilangan hubungan dengan jati diri sejati. Namun dalam tragedi Mima, kita juga bisa menemukan arah perbaikan: melalui penguatan *Khudi*, manusia dapat menghadapi tantangan dunia modern – krisis identitas, alienasi, kehampaan spiritual – dengan jalan yang penuh makna dan keutuhan**.**

Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal, dengan kekuatan spiritual dan etikanya, memberikan kerangka pemulihan bagi manusia modern: untuk tidak larut dalam pencitraan dunia, tetapi berani hidup otentik dan terhubung dengan Yang Ilahi. Dalam benturan antara dunia yang palsu dan diri yang sejati, *Khudi* adalah mercusuar eksistensial yang menuntun manusia pulang ke hakikat dirinya.

[424] Aurang Zeb A., "The Concept of Khudi (The Self) in Iqbal's *The Secrets of the Self*," dalam *Advances in Language and Literary Studies*, Vol. 6, No. 3 (2015), 206–208.

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis terhadap film *Perfect Blue* (1997) serta pembacaan mendalam terhadap filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal, dapat disimpulkan bahwa krisis eksistensial yang dialami oleh karakter Mima mencerminkan gejala identitas manusia modern di era digital. Film ini menggambarkan keterpecahan antara citra sosial dan jati diri personal, di mana tekanan publik dan ekspektasi media menyebabkan disonansi yang mendalam dalam diri tokoh utama. Krisis ini tidak hanya bersifat psikologis, tetapi juga eksistensial, ketika Mima mulai kehilangan pijakan terhadap siapa dirinya yang sejati. Ia hidup di antara realitas dan ilusi, fakta dan persepsi, dalam dunia yang mengaburkan batas keduanya. Krisis yang dialaminya merepresentasikan kegelisahan eksistensial manusia modern: keterasingan dari diri sendiri akibat dominasi narasi eksternal. Oleh karena itu, film ini tidak hanya menjadi karya fiksi, tetapi juga cermin dari problem kehidupan kontemporer.

Tekanan sosial yang dibentuk oleh media digital dan budaya pencitraan menciptakan pemaknaan baru terhadap eksistensi yang dangkal dan instan. Makna "eksis" dalam konteks ini diukur oleh pengakuan eksternal—seperti popularitas, validasi sosial, dan visibilitas publik—bukan melalui pencapaian keutuhan diri yang otentik. Hal ini menghasilkan bentuk eksistensi semu, yang berakar pada performativitas sosial alih-alih kesadaran personal. Dalam konteks film *Perfect Blue*, pengalaman Mima menjadi ilustrasi konkret dari bagaimana tekanan media membentuk simulasi identitas yang rapuh. Ia menjadi tokoh yang terjebak antara citra ideal yang dibentuk oleh publik dan keinginan pribadinya untuk menjadi manusia utuh. Ketegangan ini menunjukkan bagaimana realitas kontemporer telah menggantikan eksistensi sejati dengan konstruksi sosial yang kosong makna.

Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal hadir sebagai kerangka filosofis yang menawarkan jalan keluar dari krisis eksistensial tersebut. Dalam pemikirannya, Iqbal menegaskan bahwa inti eksistensi manusia terletak pada kesadaran diri dan perjuangan

untuk menjadi autentik. *Khudi* adalah kekuatan batin yang terus berkembang melalui pengalaman, keberanian, dan hubungan transendental dengan realitas ilahi. Ia bukan hanya sebuah konsep metafisik, tetapi juga prinsip etis dan eksistensial yang mengarahkan manusia untuk menjadi subjek aktif atas kehidupannya sendiri. Ia pun bukan sesuatu yang bisa hilang dan tergantikan. Di tengah tekanan sosial yang membentuk identitas palsu, *Khudi* menjadi kekuatan pembebas dari keterasingan dan kehampaan. Dengan mengembangkan *Khudi*, individu mampu menolak determinasi sosial yang menindas dan membangun eksistensinya secara sadar dan mandiri. Inilah nilai inti dari kebebasan dan otentisitas yang ditawarkan Iqbal.

Oleh karena itu, krisis eksistensial yang dialami Mima dalam *Perfect Blue* dapat dibaca secara reflektif melalui filsafat *Khudi* sebagai simbol dari kegelisahan manusia modern yang kehilangan arah hidup. Tokoh Mima menjadi representasi dari individu yang kehilangan kendali atas identitasnya karena terjebak dalam ekspektasi sosial yang terus-menerus dibentuk oleh dunia luar. Namun, jika ditarik ke dalam kerangka Iqbalian, Mima juga mencerminkan potensi pemulihan eksistensial ketika individu mulai merebut kembali kesadarannya, mengenali dirinya, dan mengambil keputusan secara autentikkarena digambarkan *Khudi* Mima tidak menghilang secara total. Dalam hal ini, film dan filsafat bertemu dalam satu titik: keduanya menawarkan refleksi sekaligus kritik atas realitas sosial yang membentuk manusia modern menjadi entitas pasif dan terpecah. Maka, membaca *Perfect Blue* melalui filsafat *Khudi* tidak hanya mengungkap makna film secara lebih dalam, tetapi juga menunjukkan relevansi pemikiran Iqbal terhadap tantangan eksistensial masa kini.

B. Saran

Penelitian ini membuka peluang bagi pengembangan kajian lintas disiplin antara filsafat dan media visual, khususnya film, sebagai medium refleksi eksistensial. Oleh karena itu, disarankan kepada peneliti selanjutnya untuk mengeksplorasi lebih jauh pendekatan-pendekatan interpretatif lain yang dapat memperkaya analisis—seperti hermeneutika, psikoanalisis, atau teori simulasi Baudrillard—untuk menggali dimensi makna yang lebih kompleks dari narasi dan visual dalam film. Selain itu, penelitian ini juga menunjukkan bahwa filsafat Islam

kontemporer, seperti pemikiran Muhammad Iqbal, memiliki relevansi tinggi dalam menjawab tantangan eksistensial manusia modern. Hal ini dapat dikembangkan lebih lanjut dengan mengkaji pemikiran tokoh-tokoh lain dari khazanah filsafat Islam.

Kepada masyarakat dan kalangan akademisi, penting untuk melihat bahwa krisis identitas dan eksistensi bukan semata persoalan psikologis individual, melainkan juga merupakan gejala sosial yang lahir dari tekanan budaya digital dan sistem nilai kontemporer. Oleh karena itu, pemahaman yang lebih luas tentang pentingnya keotentikan diri, kesadaran kritis, dan perjuangan eksistensial sangat diperlukan, baik dalam pendidikan, budaya populer, maupun diskursus keagamaan. Filsafat *Khudi* Muhammad Iqbal dapat dijadikan landasan etis untuk membangun kembali nilai-nilai eksistensial yang sehat, terutama bagi generasi muda yang paling rentan terhadap krisis identitas di tengah derasnya arus media sosial.

Terakhir, bagi praktisi seni dan sineas, film seperti *Perfect Blue* menunjukkan bahwa media visual dapat berfungsi tidak hanya sebagai hiburan, tetapi juga sebagai ruang kontemplatif yang merepresentasikan kondisi batin manusia. Oleh sebab itu, penting untuk terus mendorong karya-karya sinematik yang tidak hanya estetik secara visual, tetapi juga kritis terhadap realitas sosial dan eksistensial. Mengintegrasikan filosofi ke dalam produksi budaya populer dapat menjadi salah satu cara efektif untuk membangun kesadaran reflektif masyarakat. Kolaborasi antara dunia seni dan filsafat sangat potensial untuk memperluas jangkauan pemahaman kita terhadap problem-problem kemanusiaan modern yang semakin kompleks.

DAFTAR PUSTAKA

Afandi, Mohd Afandi bin Awang Razak, *Contribution of Iqbal's Dynamic Personality Theory to Islamic Psychology: A Contrastive Analysis with Freud and Selected Mainstream Western Psychology*, Institute of Education, IIUM, 2011.

-------, *Contribution of Iqbal's Dynamic Personality Theory to Islamic Psychology: A Contrastive Analysis with Freud and Selected Mainstream Western Psychology*, Disertasi Doktoral, Institute of Education, International Islamic University Malaysia (IIUM), 2011.

-------, *Iqbal's Ego Philosophy and Its Importance in Awakening Man's Spirituality*, dalam *Journal of Islam in Asia*, Vol. 11, No. 1, 2014.
Agu, Sunny Nzie. "Authentic Existence in Martin Heidegger: An Appraisal." dalam Indonesian Journal of Interdisciplinary Research in Science and Technology, Vol. 1, No. 11 (2023).

Ahmad, Bashir, Usman Ahmad, dan Muhammad Hussain, "Searching the Self through Iqbal's Concept of 'Khudi' for Values under Today's Environmental Challenges and Dichotomies," dalam *Bahria University Journal of Humanities and Social Sciences*, Islamabad: Bahria University, Vol. 6, 2023.

Ajimuda, T. A., dan Aminu, A. A., "Art for Art's Sake and the Death of the Author in the 21st Century Literary Theory and Criticism," SSRG International Journal of Humanities and Social Science (SSRG-IJHSS), 7(3), 2020.

Akram, Farhan Shah, *Towards a Process-Humanistic Interpretation of Islam: An Examination of Muhammad Iqbal's God Concept*, Tesis Magister, University of Oslo, 2016.

Akram, Muhammad, "Iqbal's Poetic Expression of Islamic Spirituality: Mysticism, Symbolism, and the Quest for Divine Love," dalam *Aqleem-a-Sukhan (اقلیم سخن)*, Vol. 2, No. 1, 2023.

Ali, M. A. dan S. Hussien, "Inclusiveness of Iqbal's Educational Thought," dalam *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 17, No. 2, 2016.

Ali, Mohamed Aslam dan Syed Hussien, "Inclusiveness of Iqbal's Educational Thought," dalam *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 17, No. 2, 2016.

Ali, Mohamed Aslam dan Syed Hussien, "Inclusiveness of Iqbal's Educational Thought," dalam *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 17, No. 2, 2016.

Angus, Billie, Existentialism, Authenticity, and Social Media, Disertasi Doktor, Open Access Te Herenga Waka–Victoria University of Wellington, 2024.

Anjum, Zafar, *Iqbal: The Life of a Poet, Philosopher and Politician*, New Delhi: Random House India, 2014.

Antony, Sinoj dan Ishfaq A. Tramboo. "Hyperreality in Media and Literature: An Overview of Jean Baudrillard's Simulacra and Simulation." dalam European Journal of Molecular & Clinical Medicine, Vol. 7, No. 10 (2021).

Aronofsky, Darren. The Illusionist: Satoshi Kon, Documentary Interview, 2020.

Arroisi, Jarman dan Khoffifa Assakhyyu Qorib, "Theory of Khudi and Spiritual Development on Iqbal's Perspective: Analysis Spiritual Strengthening Islamic Perspective," dalam *Tajdid*, Vol. 22, No. 2, 2023.

Asad Rehman, Muhammad, "Nation as a Neo-Idol: Muslim Political Theology and the Critique of Secular Nationalism in Modern South Asia," dalam *Religions*, Vol. 9, No. 11, 2018.

Ashman, Ian, dan Caroline Gibson, "Existential Identity, Ontological Insecurity and Mental Well-Being in the Workplace," Contemporary Readings in Law and Social Justice, 2(2), 2010.

Awang Razak, Mohd Afandi bin, *Contribution of Iqbal's Dynamic Personality Theory to Islamic Psychology: A Contrastive Analysis with Freud and Selected Mainstream Western Psychology*, Disertasi Doktoral, Institute of Education, International Islamic University Malaysia (IIUM), 2011.

Baudrillard, Jean, Simulacra and Simulation, diterjemahkan oleh Sheila Faria Glaser, Vol. 312, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

Bautista, Ryan Oliver D., "Jean-Paul Sartre's Vision of Man's Condemnation to Responsible Freedom," The Antoninus: Journal A Multidisciplinary Journal of the University of Santo Tomas Graduate School, 1, 2015.

Baym, Nancy K. dan Trevor M. Senft, “The ‘Self’ in Selfies: Identity, Meaning, and Culture in the Age of Social Media,” dalam *International Journal of Communication*, Vol. 9, 2015.

Bendle, Mervyn F., “The Crisis of ‘Identity’ in High Modernity,” The British Journal of Sociology, 53(1), 2002.

Biswas, Prahallad C. “Choice, Responsibility and Bad Faith in Jean-Paul Sartre's Philosophy.” dalam International Journal of Applied Research, Vol. 3, No. 6 (2017).

Bloom, Peter, “Capitalism’s Existential Crisis: Producing Existential Freedom,” dalam The Bad Faith in the Free Market, Cham: Springer International Publishing, 2018.

Butėnaitė, Joana, Jolanta Sondaitė, dan Antanas Mockus, “Components of Existential Crisis: A Theoretical Analysis,” International Journal of Psychology: A Biopsychosocial Approach, No. 18, 2016.

Camus, Albert, “The Absurd Man,” The Myth of Sisyphus: And Other Essays, 1942.

Canudo, Ricciotto. “The Birth of the Sixth Art (France, 1911).” dalam Film Manifestos and Global Cinema Cultures, diedit oleh Scott MacKenzie, California: University of California Press, 2014.

Condry, Ian, The Soul of Anime: Collaborative Creativity and Japan’s Media Success Story, Duke University Press, 2013.

Côté, James E. “The Enduring Usefulness of Erikson’s Concept of the Identity Crisis in the 21st Century: Analysis of Student Mental Health Concerns.” dalam Identity: An International Journal of Theory and Research (2018).

Cragg, Kenneth, *The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an*, London: Routledge, 2013.

Debord, Guy, The Society of the Spectacle, New York: Unredacted Word, 2021.

Deleuze, Gilles. Cinema 1: The Movement-Image. Diterjemahkan oleh Hugh Tomlinson dan Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Denison, Rayna, *Anime: A Critical Introduction*, London: Bloomsbury Publishing, 2015.

Dostoevsky, Fyodor, Notes from Underground, Norderstedt: BoD–Books on Demand, 2023.

Dreyfus, Hubert L., "Interpreting Heidegger on Das Man," Inquiry, 38(4), 1995.

Easton, G. dan L. Araújo. "Management Research and Literary Criticism." dalam British Journal of Management, Vol. 8, No. 4 (1997).

Easton, Geoff, dan Luis Araújo, "Management Research and Literary Criticism," British Journal of Management, 8(4), 1997.

Erfan, Niaz, *Iqbal: Existentialism and Other Articles*, Lahore: Bazm-i-Iqbal, 1970.

Eugene, Anowai dan Stephen Chukwujekwu. "The Concept of Authentic and Inauthentic Existence in the Philosophy of Martin Heidegger: The 'Quarrel' of Communitarians and Libertarians." dalam Review of European Studies, Vol. 11, No. 2 (2019).

Frankl, Viktor E., Man's Search for Meaning, Simon and Schuster, 1985.

Fulkerson, Richard, "Four Philosophies of Compotion," College Composition and Communication, 30(4), 1979.

Gangurde, Swapnil dan Vishwas Bhagat, "Visuality of Landscapes in Cinema: Through Works of Studio Ghibli," tanpa keterangan jurnal atau penerbit.

Ghodratollahi, Hedayatollah, *Muhammad Iqbal's Concept of Khudi: Meaning, Growth, and Stages*, 2011.

Giddens, Anthony, Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age, Cambridge: Polity Press, 1991.

Gordon, Lewis R. "Sartre and Fanon on Embodied Bad Faith." dalam Sartre on the Body, diedit oleh Katherine J. Morris (2010).

Greenfield, Patricia M., "Linking Social Change and Developmental Change: Shifting Pathways of Human Development," Developmental Psychology, 45(2), 2009.

Griffel, Frank, "Philosophy and Prophecy," dalam *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, New York: Routledge, 2015.

Guignon, Charles, "Martin Heidegger: Being and Time," dalam Central Works of Philosophy, Volume 4, disunting oleh John Shand, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2006.

Haider, Syed, "Iqbal and His Philosophy," dalam *International Journal of Education & Research*, Vol. 2, No. 2, 1967.

Haider, Syed, "Iqbal and His Philosophy," dalam *International Journal of Education & Research*, Vol. 2, No. 2, 1967.

Hall, Stuart, *Mechademia 1: Emerging Worlds of Anime and Manga*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

Hall, Stuart, *Mechademia 1: Emerging Worlds of Anime and Manga*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

Haluti, Rudi dan Munirah Mohd, "Epistemology of Muhammad Iqbal's Existentialism: Its Levation to Islamic Education," dalam *Pekerti: Journal Pendidikan Islam dan Budi Pekerti*, Vol. 4, No. 2, 2022.

Haque, Amber, "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists," dalam *Journal of Religion and Health*, Vol. 43, 2004.

Hartman, David, dan Diane Zimberoff, "Existential Resistance to Life: Ambivalence, Avoidance & Control," Journal of Heart Centered Therapies, 7, 2004.

Hassan, Riffat, "Iqbal's Philosophy of Art," dalam *Iqbal Review: Journal of the Iqbal Academy Pakistan*, Vol. 26, No. 3, 1985.

Heidegger, Martin, Being and Time, diterjemahkan oleh John Macquarrie dan Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

Hermans, Hubert J. M., dan Giancarlo Dimaggio, "Self, Identity, and Globalization in Times of Uncertainty: A Dialogical Analysis," Review of General Psychology, 11(1), 2007.

Hussain, Syed, "Iqbal's Concept of Sufism," dalam *Pakistan Philosophical Congress*, Vol. 9, 1962.

Introna, Lucas D., "On Cyberspace and Being: Identity, Self and Hyperreality," Philosophy in the Contemporary World, 4(1/2), 1997.

Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1930.

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Stanford: Stanford University Press, 2012.

-------, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Stanford: Stanford University Press, 2002.

-------, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Stanford: Stanford University Press, 2012.

-------, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Stanford: Stanford University Press, 2013.

Iqbal, Muhammad, *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, trans. R. A. Nicholson, London: Macmillan & Co., 1920.

Iqbal, Muhammad, The Secrets of the Self: (Asrar-i Khudi), London: Macmillan, 1920.

İşcen, Melih Deniz. “Plato’s Artists and Artisans: A Review on Mimesis.” dalam Journal of Arts, Vol. 3, No. 2 (2020).

Ismoilov, Shavkat, “Analysis of Muhammad Iqbal: Sufism and the Idea of the ‘Perfect Man’,” dalam *Eurasian Journal of Academic Research*, Vol. 4, No. 7S, 2024.

Iwuagwu, Emmanuel Kelechi. “Death as a Limitation to Human Freedom: A Critical Look at Jean-Paul Sartre’s Existential Position on Freedom and Death.” dalam International Journal of Humanities & Social Studies, Vol. 7, No. 8 (2019).

Jan Muhammad A., *Contested and Contextual Identities: Ethnicity, Religion and Identity among the Pakhtuns of Malakand, Pakistan*, Disertasi Doktoral, University of York, 2010.

Josephy-Hernández, D. E., “Reflections on the Translation of Gender in Perfect Blue, an Anime Film by Kon Satoshi,” dalam MonTI: Monografías de Traducción e Interpretación, No. 4, 2019.

-------, “Reflections on the Translation of Gender in Perfect Blue, an Anime Film by Kon Satoshi,” dalam MonTI: Monografías de Traducción e Interpretación, No. 4, 2019.

Kazmi, M. A., “Iqbal's Critique of Secularism and the Concept of an Islamic State,” dalam *Journal of the Research Society of Pakistan*, Vol. 49, No. 2, 2012.

Kazmi, S. L. H., “An Analysis of Iqbal’s Humanistic Vision,” Journal of Shi'a Islamic Studies, 3(2), 2010.

Kazmi, Syeda Lubna, *Concept of Freedom in Sartre's and Iqbal's Philosophy*, Disertasi Doktoral, Aligarh Muslim University.

Kazmi, Syeda Lubna, *Concept of Freedom in Sartre's and Iqbal's Philosophy*, Disertasi Doktoral, MA. Thesis. Aligarh Muslim University.

Keene, A. C. “Japanese Pop Idols: A Feminist Pragmatist Read of Perfect Blue.” dalam Journal of Asia-Pacific Pop Culture, Vol. 7, No. 2 (2022).

Keene, Abigail C., “Japanese Pop Idols: A Feminist Pragmatist Read of *Perfect Blue*,” dalam *Journal of Asia-Pacific Pop Culture*, Vol. 7, No. 2, 2022.

Keene, Abigail C., "Japanese Pop Idols: A Feminist Pragmatist Read of Perfect Blue," dalam *Journal of Asia-Pacific Pop Culture*, Vol. 7, No. 2, 2022.

Kellner, Douglas, Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Post-Modern, London: Routledge, 2003.

Khan, A. Q. dan N. Ahmad, "A Brief Introduction to Allama Muhammad Iqbal's Political Philosophy," dalam *Pakistan Journal of Social Research*, Vol. 3, No. 4, 2021.

Khan, Anam, *Aesthetic of Anxiety: Fragmented Self and Identity Crisis in Satoshi Kon's Perfect Blue*, ResearchGate, 2023.

Kierkegaard, Søren, Gordon Marino, dan Walter Lowrie, Fear and Trembling and The Sickness Unto Death, Princeton: Princeton University Press, 2013.

Kon, Satoshi, Satoshi Kon Wiki, "Perfect Blue," https://satoshikon.fandom.com/wiki/Perfect_Blue, diakses tanggal 15 Mei 2025 pukul 13.31 WIB.

Koshul, Basit Bilal, "The Contemporary Relevance of Muhammad Iqbal," dalam *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*, 2015.

Kuepers, Wendelin, "Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)," dalam The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Lagerkvist, Amanda, "Existential Media: Toward a Theorization of Digital Thrownness," New Media & Society, 19(1), 2017.

Lan, Kuan-Hsing, *Technofetishism of Posthuman Bodies: Representations of Cyborgs, Ghosts, and Monsters in Contemporary Japanese Science Fiction Film and Animation*, Disertasi Doktoral, University of Sussex, 2012.

Lan, Kuan-Hsing, *Technofetishism of Posthuman Bodies: Representations of Cyborgs, Ghosts, and Monsters in Contemporary Japanese Science Fiction Film and Animation*, Disertasi Doktoral, University of Sussex, 2012.

Liudvik, Caio. "Existential Crisis and the Poetics of Myth in Sartre's Nausea." dalam O Que Nos Faz Pensar, Vol. 29, No. 49 (2021).

Loriguillo-López, A., J. A. Palao-Errando, dan J. Marzal-Felici, “Making Sense of Complex Narration in Perfect Blue,” Animation, 15(1), 2020.

Maas, Peter, “Using the Structural Differential as a Mnemonic to Teach Evaluation,” ETC: A Review of General Semantics, 60(2), 2003.

Malta, Filio. “Diegetic Credits, Dialogic Media, and Fictional Reality in Kon Satoshi’s Films.” dalam Animation: An Interdisciplinary Journal, Vol. 19, No. 1 (2024).

Marcuse, Herbert, One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, London: Routledge, 2013.

Maurya, Sooraj Kumar, “Philosophical Counseling for the Modern Dilemma: Addressing Existential Crises in the Digital Age,” dalam Enhancing School Counseling With Technology and Case Studies, IGI Global Scientific Publishing, 2025.

McCombs, Barbara L., “The Learner-Centered Psychological Principles: A Framework for Balancing Academic and Social-Emotional Learning,” The Educational Psychologist, 39(4), 2004.

McGrath, Thomas, Using Sartrean Existentialism to Understand the Lived Experiences of Constituency Activists, Disertasi Doktor, University of Leeds, 2021.

Mes, Tom. Midnight Eye Interview: Satoshi Kon. http://www.midnighteye.com/interviews/satoshi-kon/, diakses pada 11 Juni 2025.

Moore, Ryan, “Postmodernism and Punk Subculture: Cultures of Authenticity and Deconstruction,” The Communication Review, 7(3), 2004.

Moosa, Ebrahim, “The Human Person in Iqbal’s Thought,” dalam *Muhammad Iqbal: Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*, 2015.

Murray, Marilyn Kirkwood, “An Existential Conceptualization of Depression as an Escape from Responsibility,” 1974.

Nahar, Siti dan Ho Hui Min Yvonne, “Transnational Muslim Identity Crisis: A Comparative Analysis of *The Accidental Malay* and *Seasonal Adjustments*,” dalam *Transnational Southeast Asia: Communities, Contestations and Cultures*, Singapore: Springer Nature Singapore, 2025.

Nahar, Siti dan Ho Hui Min Yvonne, "Transnational Muslim Identity Crisis: A Comparative Analysis of the Accidental Malay and Seasonal Adjustments," dalam *Transnational Southeast Asia: Communities, Contestations and Cultures*, Singapore: Springer Nature Singapore, 2025.

Napier, Susan J., *Anime from Akira to Howl's Moving Castle: Experiencing Contemporary Japanese Animation*, New York: St. Martin's Griffin, 2016.

Napier, Susan J., *Anime from Akira to Howl's Moving Castle: Experiencing Contemporary Japanese Animation*, New York: St. Martin's Griffin, 2016.

Neupane, SAMA, "Determinants of Existential Crisis among Young Adults," Disertasi Doktor, Kathmandu University, 2022.

Nietzsche, Friedrich, Beyond Good and Evil, São Paulo: Lebooks Editora, 2024.

Nix, D. E., *Muhammad Iqbal and the Perfect Man: The Restoration of Muslim Dignity through the Integration of Philosophy, Poetry, Politics and Conservative Islam*, Tesis Magister, Salve Regina University, 2007.

Nix, Daniel E., *Muhammad Iqbal and the Perfect Man: The Restoration of Muslim Dignity through the Integration of Philosophy, Poetry, Politics and Conservative Islam*, Tesis Magister, Salve Regina University, 2007.

Noorani, Yaseen, "Muhammad Iqbal and the Immanence of God in Islamic Modernism," dalam *Religion Compass*, Vol. 8, No. 2, 2014.

Onwuatuegwu, Ignatius N. "Explicating Martin Heidegger's 'Dasein' as Being-in-the-World." dalam International Journal of Health Sciences, Vol. 6, Supplement 5 (2022).

Parray, Farooq Ahmad, *Socio-Political Thought of Iqbal: With Special Reference to Zarb-i-Kaleem*, tanpa kota: tanpa penerbit, 2013.

Parray, Farooq Ahmad, *Socio-Political Thought of Iqbal: With Special Reference to Zarb-i-Kaleem*, 2013.
Qadir, Abdullah, "Deconstruction of Religious Thought in Islam: Iqbal and the Ahmadiyya," dalam *Muslim World*, Vol. 111, No. 3, 2021.

Pavlov, Nikolay. "Alienation as a Problem in Heidegger's Philosophy." dalam Filosofiya-Philosophy, Vol. 30, No. 1 (2021).

Perkins, Chris. “Flatness, Depth and Kon Satoshi’s Ethics.” dalam Journal of Japanese and Korean Cinema, Vol. 4, No. 2 (2013).

Plesa, Patric. “Reassessing Existential Constructs and Subjectivity: Freedom and Authenticity in Neoliberalism.” dalam Journal of Humanistic Psychology (2021).

Rahman, Muhammad Asad, “Nation as a Neo-Idol: Muslim Political Theology and the Critique of Secular Nationalism in Modern South Asia,” dalam *Religions*, Vol. 9, No. 11, 2018.

Rana, Arifa Naheed, “Iqbal and the Process of Personal Transformation and Spiritual Ascension in the Modern Era,” Payam-i-Iqbal Bahria Research Journal on Iqbal Studies, 4(1), 2025.

Rancière, Jacques. *The Intervals of Cinema*. London: Verso, 2014.
Ren, Jiawen. “Simulacra and Digital Media: A Study on Baudrillard's Media Theory.” dalam *Communications in Humanities Research*, Vol. 57, No. 1 (2025).

Rassool, G. Hussein, *Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective*, London: Routledge, 2021.

Rehman, Muhammad Asad, “Nation as a Neo-Idol: Muslim Political Theology and the Critique of Secular Nationalism in Modern South Asia,” dalam *Religions*, Vol. 9, No. 11, 2018.

Rehman, Riffat Hassan, *Iqbal’s “Khudi” – Its Meaning and Strengthening Factors*, Scribd, 2019.

Richmond, Sarah, Jean-Paul Sartre dan Richard Moran, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, London: Routledge, 2022.

Rooden, A. van, “Magnifying the Mirror and the Lamp: A Critical Reception of M.H. Abrams in Postmodern Literary Theory,” Literature Compass, 9(10), 2012.

Saeed, R. A., “Iqbal’s Methodology to Encounter Modern Western Thought,” dalam *Al-Wifaq*, Vol. 1, No. 1, 2018.

Saeed, R. A., “Iqbal’s Methodology to Encounter Modern Western Thought,” dalam *Al-Wifaq*, Vol. 1, No. 1, 2018.

Salari, Azizollah, “Hekmate Khudi va Falsafehye Sharqi dar Negahe Iqbal Lahuri,” dalam *Journal of Religious Thought*, Vol. 13, No. 2, Ser. 47, 2013.

Santoni, Ronald E., "Bad Faith and Character in Jonathan Webber's Sartre: An Appreciation and Critique," Sartre Studies International, 26(1), 2020.

Sartre, Jean-Paul, Being and Nothingness, London: Routledge, 2015.

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, ed. Sarah Richmond dan Robert Moran, London: Routledge, 2022.

Sartre, Jean-Paul, Sarah Richmond, dan Richard Moran, *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, London: Routledge, 2022.

-------, "Man Is Condemned to Be Free," dalam Existentialism Is a Humanism, diterjemahkan oleh Philip Mairet, 1948.

-------, *Existentialism Is a Humanism*, trans. Carol Macomber, New Haven, CT: Yale University Press, 2007.

Schnell, Tatjana, The Psychology of Meaning in Life, London: Routledge, 2020.

Senft, Trevor M. dan Nancy K. Baym, "The 'Self' in Selfies: Identity, Meaning, and Culture in the Age of Social Media," dalam *International Journal of Communication*, Vol. 9, 2015.

Sevea, I. S., *The Political Philosophy of Muhammad Iqbal: Islam and Nationalism in Late Colonial India*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Shah, Farhan Akram, "Towards a Process-Humanistic Interpretation of Islam. An Examination of Muhammad Iqbal's God Concept," Tesis Magister, University of Oslo, 2016, https://www.duo.uio.no/handle/10852/53045.

Shah, Farhan Akram, *Towards a Process-Humanistic Interpretation of Islam: An Examination of Muhammad Iqbal's God Concept*, Tesis Magister, University of Oslo, 2016.

Shah, Fatima A., *Towards a Process-Humanistic Interpretation of Islam: An Examination of Muhammad Iqbal's God Concept*, Tesis Magister, tanpa institusi, 2016.

Sheets-Johnstone, Maxine, "The Enigma of Being-toward-Death," The Journal of Speculative Philosophy, 29(4), 2015.

Stevenson, Matthew. “Making Sense of Complex Narration in Perfect Blue.” dalam *Animation: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 15, No. 2 (2019).

Syafitri, Ariqa Muqsitha, “Representasi Parasosial dalam Film *Perfect Blue* (1997): Kajian Semiotika Roland Barthes,” dalam *Prosiding Seminar Nasional Linguistik dan Sastra (SEMANTIKS)*, Vol. 4, 2022.

Syafitri, Ariqa Muqsitha, “Representasi Parasosial Dalam Film *Perfect Blue* (1997): Kajian Semiotika Roland Barthes,” dalam *Prosiding Seminar Nasional Linguistik dan Sastra (SEMANTIKS)*, Vol. 4, 2022.

Taghizadeh, Mahnaz, “Investigating the Effect of Existential Therapy on Feelings of Helplessness and Failure, Feelings of Old Age and Emptiness, and Feelings of Confusion and Conflict in Retired Teachers,” Novel Clin Med, 2(1), 2023.

Thomas, Scott. “Culture, Religion, and Violence: René Girard’s Mimetic Theory.” dalam *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 43, No. 1 (2014).

Tripathi, R. L., “Fragmented Selves: Identity, Consciousness and Reality in the Digital Age,” 2024, https://philpapers.org/rec/TRIFSI.

Tseng, Chiao-I, Theodoor Jacob van Leeuwen, dan Emilia Djonov. “The Fragmentation and Plasticity of Space in Film.” dalam *Multimodality & Society* (2025).

Umar, Muhammad Suheyl, *Iqbal and Modern Era*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2006.

Van der Wielen, Julie. “The Magic of the Other: Sartre on Our Relation with Others in Ontology and Experience.” dalam *Sartre Studies International*, Vol. 20, No. 2 (2014).

Waardenburg, J. J., “A History of Muslim Philosophy, with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands, Vol. II,” dalam *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 7, No. 1, 1969.

-------, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Pakistan: Pakistan Philosophical Congress, 1966.

-------, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, dalam *History of Philosophy*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1930/1989, terj. Indonesia.

Warniati, Desy, "M.H. Abrams' Literary Theories in Jane Austen's Emma," Journal of Language and Literature, 20(2), 2020.

Weisskopf, Walter A., "Existential Crisis and the Unconscious," Journal of Humanistic Psychology, 7(1), 1967, https://doi.org/10.1177/002216786700700107.

Wild, John, "Existentialism as a Philosophy," The Journal of Philosophy, 57(2), 1960.

Wolny, Ryszard, "Hyperreality and Simulacrum: Jean Baudrillard and European Postmodernism," dalam *European Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. 8, No. 1, 2017.

Wolny, Ryszard. "Hyperreality and Simulacrum: Jean Baudrillard and European Postmodernism." dalam *European Journal of Interdisciplinary Studies*, Vol. 8, No. 1 (2017).

Yang, Wenshan, Theo Staps, dan Ellen Hijmans, "Existential Crisis and the Awareness of Dying: The Role of Meaning and Spirituality," dalam *OMEGA – Journal of Death and Dying*, Vol. 61, No. 1, 2010.

Yang, William, Ton Staps, dan Ellen Hijmans, "Existential Crisis and the Awareness of Dying: The Role of Meaning and Spirituality," OMEGA - Journal of Death and Dying, 61(1), 2010.

Zeb, Aurang dan Kiran Qasim, "The Concept of Khudi (The Self) in Iqbal's *The Secrets of the Self*," dalam *Advances in Language and Literary Studies*, Vol. 6, No. 3, 2015.

Zeb, Aurang, "The Concept of Khudi (The Self) in Iqbal's *The Secrets of the Self*," dalam *Advances in Language and Literary Studies*, Vol. 6, No. 3, 2015.

Zeb, Aurang, "The Concept of Khudi (The Self) in Iqbal's *The Secrets of the Self*," dalam *Advances in Language and Literary Studies*, Vol. 6, No. 3, 2015.

Zhang, Yao-qin, "The Negative Impacts of Technological Progress on Humanity: Existential Anxiety in Kurt Vonnegut's Galapagos," Disability and Rehabilitation: Assistive Technology, 2025.

Zieske, Christopher, "A Brief History and Overview of Existential-Phenomenological Psychology," American Journal of Undergraduate Research, 17(2), 2020, https://ajuronline.org/uploads/Volume_17_2/AJUR_Vol_17_Issue_2_September_2020p45.pdf.

Zuckerman, Nate, “Heidegger on the Absoluteness of Death,” dalam The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, London: Routledge, 2018.

Zulkarnain, Filsafat Khudi Mohammad Iqbal dan Relevansinya Terhadap Masalah Keindonesiaan Kontemporer, Tesis Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, 2016.